



Editora
UFPel



Cognição Perceptual e Racionalidade Corporificada

Giovanni Rolla

DISSERTATIO
FILOSOFIA

**COGNIÇÃO PERCEPTUAL E
RACIONALIDADE CORPORIFICADA**

Série Dissertatio Filosofia

**COGNIÇÃO PERCEPTUAL E
RACIONALIDADE CORPORIFICADA**

Giovanni Rolla

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2018

REITORIA

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luís Isaias Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agrônômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoze Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)

Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)
Acad. Vinícius Berman (Webmaster)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceria com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípua a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

Estudos Sobre Tomás de Aquino

Luis Alberto De Boni

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século XIX

Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia

Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas

Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

Agência, Deliberação e Motivação

Evandro Barbosa e João Hobuss (Organizadores)

Acesse o acervo completo em:

wp.ufpel.edu.br/nepfil

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2018**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. A revisão ortográfica e gramatical foi realizada pelo autor.

Primeira publicação em 2018 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Cognição Perceptual e Racionalidade Corporificada.
[recurso eletrônico] Autor: Giovanni Rolla – Pelotas: NEPFIL Online, 2018.
168p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-85-67332-60-4

1. Filosofia. 2. Cognição. 3. Racionalidade. I. Rolla, Giovanni.

COD 170



Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfil

Para Martina.

Sumário

Prefácio	VIII
Introdução	10
1. Argumentos Céticos como Paradoxos	16
1.1. O que podemos aprender com o ceticismo?	16
1.2. Subdeterminação	19
1.3. Primeiras tentativas em responder o argumento cético da subdeterminação	22
1.4. Disjuntivismo epistemológico, fase I	27
1.5. Disjuntivismo epistemológico, fase II	31
1.6. Dr. Disjuntivista ou: como eu aprendi a parar de me preocupar e amar a actividade	35
1.7. Disjuntivismo, saber-que e conceitualismo	37
1.8. Observações finais	42
2. Imodéstia Epistêmica e Racionalidade Corporificada	43
2.1. Fundamentos epistêmicos favorecentes e discriminantes	43
2.2. Ceticismo de sonhos e conjuntivismo fenomenológico	47
2.3. Enativismo e disjuntivismo fenomenológico	52
2.4. Enativismo implica idealismo?	61
2.5. Enativismo como uma tese anti-cética	63
2.6. Racionalidade corporificada	65

2.7. Imodéstia epistêmica	71
2.8. Observações finais	75
3. Mentis Básicas sem Conteúdo e Conhecimento Perceptual	76
3.1. Cognição corporificada	76
3.2. Conhecimento sem conteúdo?	80
3.3. Saber-como/onde/quando perceptualmente e saber-que perceptualmente	82
3.4. Restrições normativas sobre o conhecimento perceptual	87
3.5. De perceber para perceber que	93
3.6. Contra a tradição?	100
3.7. Observações finais	103
4. Dos Cérebros Encubados	105
4.1. Uma concepção transformativa da racionalidade	105
4.2. Sobre cérebros em corpos e cérebros em cubas	111
4.3. Casos de desencubamentos	114
4.4. Alucinações, ilusões e atribuições de racionalidade	118
4.5. Observações finais	127
5. Enativismo Radical e Autoconhecimento	130
5.1. Saber-fazer e habilidades	130
5.2. Enativismo radical e a racionalidade	134
5.3. Shoemaker contra os modelos perceptuais	136

5.4. A concepção da transparência	140
5.5. Conhecimento prático e autoconhecimento	143
5.6. Outras mentes	149
5.7. Observações finais	153
Observações Finais	155
Referências	158

Prefácio

Este livro é uma tradução revisada da minha tese de doutorado. Eu sou eternamente grato a Martina Werner por seu empenho na tradução da minha dissertação e pelas suas sugestões sempre pertinentes. Os comentários e as críticas dos membros da banca – Waldomiro Silva Filho, Jônadas Techio, André Klaudat e André Abath – e dos meus orientadores – Paulo Faria e Eros de Carvalho – foram inestimáveis para corrigir muitos problemas deste trabalho.

Sobre a origem dos capítulos

Versões iniciais do primeiro capítulo, *Argumentos Céticos como Paradoxos* foram apresentadas no VII Congresso da Sociedade Espanhola de Filosofia Analítica em 2013 e no XVI Encontro Nacional da ANPOF em 2014. Eu sou especialmente grato a Eros de Carvalho, Flávio Williges, John Broome e Livia Mara Guimarães pelos seus comentários.

Partes do segundo capítulo, *Imodéstia Epistêmica e Racionalidade Corporificada*, foram apresentados no seminário sobre Epistemologia e Filosofia da Mente na UFRGS, no European Epistemology Network Meeting de 2016 e no International Rationality Summer Institute em 2016. Eu sou grato por essas audiências por suas observações, especialmente Eros de Carvalho, Jônadas Techio, Rafael Vogelmann, Regina Fabry e Eva Schmidt. Eu também sou grato por um parecerista anônimo da revista *Manuscrito* em que uma versão em inglês deste capítulo foi publicada como Rolla (2016a).

Uma parte substancial do terceiro capítulo, *Mentes Básicas sem Conteúdo e Conhecimento Perceptual* foi publicado no III Colóquio de Filosofia e Artes Marciais, em 2016. Eu sou grato a Alexandre Meyer Luz pelos seus comentários e sugestões. Com algumas mudanças, este capítulo foi publicado em inglês na revista *Philosophy Unisinos* como Rolla (2017).

Os argumentos centrais do quarto capítulo, *Dos Cérebros Encubados*, podem ser encontrados na sua versão original publicada na revista *Kriterion* como

Rolla (2016b), e foram apresentados originalmente na Salzburg Conference for Young Analytic Philosophy em 2015. Desde então, eu fiz mudanças significativas nas ideias desse artigo. Eu sou muito grato a Jônadas Techio, Eros de Carvalho e um parecerista anônimo da *Kriterion* por suas observações e comentários.

O quinto capítulo, *Enativismo Radical e Autoconhecimento* está no prelo pela revista *Kriterion* com o nome de *Radical Enactivism and Self-Knowledge*.

Introdução

Este livro consiste no esforço em articular duas teses: a primeira delas afirma que a *percepção, em condições apropriadas, é factiva e não compartilha nenhum fundamento epistêmico com casos desviantes, como alucinação e ilusão*. A segunda tese apresentada e defendida aqui afirma que *a percepção é uma atividade que consiste fundamentalmente no exercício de habilidades sensório-motoras*. A primeira dessas teses é conhecida na literatura epistemológica como o disjuntivismo epistemológico, pois dela se segue que *ou bem* uma pessoa está em um estado de percepção legítima, em que o fundamento epistêmico da sua posição é factivo – isto é, perceber que *p* implica *p* – *ou bem* ela está em um estado desviante, em que há algo de epistemicamente inadequado com a sua posição. A segunda dessas teses é conhecida na filosofia da mente (e no campo mais recente da filosofia da cognição) como o enativismo radical. O enativismo explica casos de cognição (nesse caso, cognição perceptual) através da agência de um organismo no seu ambiente, que consiste na integração dos dados obtidos por estímulos sensórios. O enativismo *radical*, por sua vez, explora a possibilidade de que certos casos de cognição não sejam representacionais, ao contrário do que assume a herança cartesiana que é tão amplamente disseminada na epistemologia e na filosofia da mente contemporâneas.

Claro está que este trabalho encontra-se na intersecção de duas grandes áreas da filosofia, e seu ponto focal é o conceito de percepção ou cognição perceptual. A abordagem escolhida aqui não consiste, contudo, em uma análise do conceito de percepção. O que eu pretendo fazer é explicar como a realização da cognição perceptual permite-nos evitar ou dissolver certos problemas tradicionais da filosofia, como o problema cético da subdeterminação que apresento no primeiro capítulo. A ideia de plano de fundo, uma ideia que vou aceitar como correta, sem contudo argumentar em seu favor; é que descobertas empíricas podem sugerir revisões sobre teses filosóficas – bem como a aceitação de teses filosóficas pode conduzir a novas descobertas empíricas. A escolha por uma

epistemologia e uma filosofia da mente empiricamente bem-informadas, portanto, reflete a inclinação naturalista deste livro. Com efeito, há um ponto de convergência entre o epistemólogo analítico tradicional e o filósofo naturalista, embora a situação dialética seja delicada¹. Ambos concordam que há algo errado se a melhor teoria científica atual não se coaduna com a análise dos conceitos dos quais ela faz uso. O filósofo tradicional diria que a teoria deve ser revista, enquanto o naturalista alegaria que o problema reside na análise. Um posicionamento definitivo e arrazoado sobre esse embate exigiria mais do que cabe dizer nesta breve introdução, e por enquanto eu apenas posso dizer que assumo a posição naturalista, ao menos provisoriamente, dadas as vantagens que ela promete.

Que esta obra insere-se no panorama naturalista pode-se atestar já pelo seu título. A escolha por ‘cognição’ ao invés de ‘conhecimento’ mostra que não estou preocupado em oferecer as condições necessárias e suficientes para a posse de conhecimento, como o epistemólogo analítico tradicional poderia fazer, e como é tão comum em uma era pós-Gettier. A escolha por investigar como a cognição é realizada em criaturas atualmente existentes – por oposição a criaturas do folclore filosófico, como cérebros desencorpados –, criaturas corporificadas, contextualmente situadas, criaturas cujas habilidades cognitivas têm um histórico de desenvolvimento ontogenético e filogenético; sugere que a percepção é um evento dinâmico de acesso bem sucedido e interação prolífica entre um organismo e o seu ambiente imediato. Isso, por sua vez, conduz naturalmente à tese de que o caráter fenomênico de estados perceptuais é *disjuntivo*, isto é: ou bem o organismo acessa com sucesso o seu ambiente, ou bem ele falha em fazê-lo, e assim seus estados perceptuais se lhe apareceriam diferentes, todo o resto permanecendo igual.

Eu pretendo combinar, portanto, o disjuntivismo epistemológico e o enativismo radical, o que leva a um disjuntivismo fenomenológico. Inicialmente referi-me de modo humoroso, e talvez até com algum descaso, a essa posição como um caso de *disjuntivite*, isto é, o compromisso escalante com ideias disjuntivistas. Entendi-a quase como um quadro clínico, que, como eu descrevi na

¹ Sou grato a Emerson Valcarengi por discussões sobre este ponto.

introdução à minha tese de doutorado, parte do disjuntivismo epistemológico (a respeito dos fundamentos epistêmicos de estados perceptuais) para o disjuntivismo fenomenológico (a respeito do caráter fenomênico da percepção) até atingir um disjuntivismo que concerne à própria ideia de racionalidade. Nesse estágio terminal, o disjuntivista radical afirma que um sujeito é racional se ele conquista os objetivos relevantes pelo exercício de certas habilidades, de modo que, se ele falha sistematicamente, ele não é racional (isso evidentemente levanta problemas sobre a suposta racionalidade de indivíduos em cenários céticos). Ao contrário do que pensara inicialmente, a disjuntivite pareceu-me cada vez mais não uma *affecção* letal, mas uma estratégia teórica válida e interessante, digna de ser explorada com seriedade. Não por acaso, *Disjuntivite – Conhecimento, Fenomenologia e Racionalidade* tornou-se o nome da minha tese de doutorado. É dela que partem os capítulos deste livro, traduzidos do inglês para o português por Martina Werner, a quem dedico esta obra. Apesar de algumas alterações em relação aos artigos originais, não houve nenhuma diferença substancial das teses apresentadas aqui e na minha dissertação.

Este livro é estruturado da seguinte maneira: no primeiro capítulo, *Argumentos Céticos como Paradoxos*, eu argumento que o disjuntivismo epistemológico é a melhor solução disponível ao paradoxo cético da subdeterminação. Para isso, eu apresento como devemos entender problemas céticos e quais as posturas que podemos assumir diante desse tipo de problema. Eu apresento o disjuntivismo e as suas motivações, bem como uma solução rival ao problema da subdeterminação que eu chamei de meramente pragmática. É importante explicitar que a solução meramente pragmática não pretende mostrar que casos de percepção genuína e casos de engano massivo sejam epistemicamente diferentes, mas que, dada a nossa condição de agentes com compromissos práticos, é *pragmaticamente* melhor tratá-las como diferentes. A conjunção que eu ofereço entre disjuntivismo epistemológico e enativismo (no segundo capítulo), portanto, embora admita uma dimensão prática na constituição do conhecimento perceptual, é diferente da solução meramente pragmática.

No segundo capítulo, *Imodéstia Epistêmica e Racionalidade Corporificada*, eu argumento que o problema cético do sonho é um problema moderado por duas

razões relacionadas: ele não atinge todas as alegações possíveis de conhecimento, e aquelas alegações que estão fora do escopo da dúvida cética do sonho permitem motivá-lo. Dessa maneira, o problema cético do sonho difere de problemas postos por hipóteses céticas radicais, de tal modo que a disjuntivista epistemológica tem de oferecer meios para discriminar percepção genuína de sonho. Eu motivo a possibilidade dessa discriminação – o que eu chamo de disjuntivismo fenomenológico, através do enativismo, a tese segundo a qual a consciência perceptual é conquistada pelo exercício de habilidades sensório-motoras. Ao oferecer uma conjunção do disjuntivismo epistemológico e do enativismo, temos em mãos uma dissolução do problema da *falta de modéstia epistêmica* – a saber, a consequência aparentemente inaceitável do disjuntivismo de que podemos saber, de modo racionalmente fundado, que não estamos em cenários céticos. Eu defendo que essa consequência é *correta e intuitiva*, dada uma concepção mais inclusiva de racionalidade.

Em grande medida, o objetivo deste trabalho é oferecer concepções de cognição perceptual e de capacidades racionais que evitam o famigerado Mito do Dado. Os conceitualistas clássicos pretenderam oferecer a conexão epistêmica entre mente e mundo ao projetar os conceitos na realidade ela mesma – como diz o slogan, *a realidade vem com legendas*. Eu procurei percorrer o caminho contrário, ainda com o mesmo desiderato: oferecer uma interpretação do conhecimento perceptual e da racionalidade de acordo com as nossas habilidades sensório-motoras. Na concepção que eu proponho, podemos dizer seguindo o psicólogo J. J. Gibson que *a realidade vem com possibilidades de ação*. Assim procuro evitar o Mito do Dado – porque a realidade não é dada independentemente da nossa contribuição ativa, mas sim mediada pelas habilidades sensório-motoras que nos permitem navegar pelo ambiente. Ainda em *Imodéstia Epistêmica e Racionalidade Corporificada*, eu defendo que a conexão entre percepção e racionalidade é possível através de uma concepção corporificada de racionalidade, segundo a qual ser racional é conquistar os objetivos relevantes através do exercício de habilidades. A implicação é que não existe uma distinção nítida entre percepção e cognição no esquema teórico que estou avançando. Além disso, é claro, há uma expansão significativa da classe de coisas que estão sujeitas à

avaliação normativa se compararmos com teorias tradicionais da racionalidade. Na medida em que o sujeito é o autor das suas experiências sensoriais – no sentido de que ele as *atua* [enact] através das suas habilidades relevantes – também essas experiências estão sob seu controle e podem ser racionais (quando garantem a obtenção de certos fins, como estados perceptuais) ou irracionais (quando falham na obtenção desses fins). Eu exploro que tipo de concepções de conhecimento e de racionalidade são essas no terceiro capítulo, *Mentes Básicas sem Conteúdo e Conhecimento Perceptual*, em que argumento que o conhecimento prático (*saber onde, quando e como*) que constitui nossa interação básica com a realidade pode converter-se em cognição de maior ordem, como o conhecimento perceptual proposicional, porque ambos estão restritos pelas mesmas normas.

No quarto capítulo, *Dos Cérebros Encubados*, eu avalio uma consequência dos capítulos anteriores, a saber, que cérebros encubados não seriam, e não poderiam ser, racionais do mesmo modo que nós porque eles não possuiriam um corpo para agir e um ambiente para interagir de modo prolífico. Meu argumento é que isso não é tão problemático quanto filósofos tradicionais podem tender a pensar, porque a própria ideia de atribuição de racionalidade *em casos de engano massivo* é parasitária de atribuições de racionalidade *em casos reais de engano*, especificamente, casos de ilusão e alucinação. Em casos reais de engano, se um sujeito erra incorrigivelmente, não estamos dispostos a atribuir-lhe racionalidade. Por que haveria de ser diferente nos cenários céticos radicais? Cenários céticos radicais parecem promover uma avaliação diferente porque, ao mesmo tempo em que se pretende que sejam casos análogos a casos normais, excepcionais apenas na amplitude do erro, rompe-se com a própria analogia na medida em que *não é possível evitar o erro em questão*. Cenários céticos radicais são o que eu chamo de *extrapolações indevidas* e não devem servir de exame sobre as nossas intuições.

Finalmente, no quinto capítulo, *Enativismo Radical e Autoconhecimento* eu aplico o enativismo radical ao autoconhecimento, mostrando como o autoconhecimento pode ser amplamente concebido de acordo com um modelo perceptual, em que seus “objetos” intencionais são percebidos de modo análogo aos “objetos” da percepção, sem que esse modelo deixe de respeitar a intuição de

que os constituintes intencionais do autoconhecimento são internos ao próprio ato de obter autoconhecimento. A imagem resultante é de que autoconhecimento orienta ações e é orientado por ações. O autoconhecimento, assim como o conhecimento de outras mentes, é uma habilidade que exercitamos e refinamos.

Deve estar claro que nenhuma das teses que constitui a espinhal dorsal deste livro representa a ortodoxia, seja em epistemologia, seja em filosofia da mente. Isso, contudo, não me parece ser material suficiente para uma redução ao absurdo deste projeto, mas como um desafio que merece ser respondido.

1

Argumentos Céticos como Paradoxos

Neste capítulo, vou apresentar uma leitura sobre argumentos céticos e aplicá-la ao argumento cético da subdeterminação. Eu então apresento uma versão do disjuntivismo epistemológico como a melhor opção disponível para bloquear as consequências desse argumento cético e a contraste com uma alternativa meramente pragmática.

1.1. O que podemos aprender com o ceticismo?

Argumentos céticos aparentemente solapam nosso suposto conhecimento (e outros status epistêmicos positivos, como a justificação e autorização). A ideia sobre a qual se baseia este trabalho é de que existe uma verdade subjacente a todo argumento cético – mas essa alegação ousada precisa ser destrinchada cuidadosamente. Inicialmente podemos distinguir três maneiras de identificar a verdade de um argumento cético. O primeiro modo consiste em aceitar a conclusão cética em questão – por exemplo, de que não possuímos qualquer conhecimento a respeito do mundo ao nosso entorno ou de que não somos justificados a crer. Nessa concepção, seríamos compelidos a rejeitar nossas concepções pré-filosóficas acerca do nosso conhecimento mundano. Mas isso é demasiado forte. Alguém que escolhe esse caminho pode encontrar um meio termo entre ceticismo e senso-comum. Uma maneira de fazê-lo é distinguir as condições sob as quais podemos *apropriadamente alegar saber algo* das condições sob as quais é *verdadeiro alegar que se sabe*. Eis o que diz Stroud sobre o assunto:

Existem duas questões aparentemente distintas que podem ser perguntadas a respeito de algo que alguém diz. Podemos perguntar se é verdadeiro, ou podemos perguntar se foi apropriada e razoavelmente dito. As duas questões nem sempre têm a mesma resposta, certamente é

possível que sejam conflitantes. Todas condições suficientes para um enunciado apropriado ou razoável podem ser satisfeitas quando o que é dito não é literalmente verdadeiro. A distinção de maneira ainda mais óbvia pode ser feita na direção oposta: existem incontáveis coisas que são verdadeiras às quais ninguém razoavelmente está em uma posição de asserir ou acreditar (STROUD, 1984, p.57-58).

Essa distinção explica como podemos adequadamente alegar conhecimento em situações cotidianas, a despeito da nossa falta de status epistêmico positivo. Entretanto, essa manobra salva apenas a apropriação de alegações de conhecimento, não o conhecimento em si - e é, como Pritchard (2012) coloca, comprometida com uma forma de profundo revisionismo epistemológico.

Outra forma de identificar a verdade do ceticismo consiste também em aceitar a conclusão cética e, então, ir um passo adiante: responder ao problema posto por um argumento cético através de ajustes nos conceitos epistemológicos em que esse problema se ancora. Isso nos forçaria a desenvolver uma teoria filosófica para *resolver* propriamente o problema, e esse tipo de teoria tem como consequência algum tipo de revisão daquilo que usualmente ou pré-filosoficamente tomamos por certo, por exemplo, sobre o que é conhecer uma pessoa ou um objeto, o que é um objeto, ou quão enganosas são nossas pretensões cotidianas de conhecimento. Um exemplo de tal linha argumentativa é a tentativa *kamikaze* de Berkeley de salvar o mundo tentando destruí-lo, e muito do que é dito sobre *sense-data* está no mesmo caminho. Teóricos dos *sense-data* assumem que os únicos tipos de coisas com que *realmente* temos contato são os dados imediatos da experiência (embora tenha que se abrir algum espaço para constantes lógicas e conceitos, mas esses não são, claro, objetos da sensação), uma vez em que esses são imunes às dúvidas céticas – então, reconstruir-se-ia o mundo perdido articulando esses dados na construção de objetos exteriores. Eu não vou retomar esse tipo de estratégia, pois tomo por certo que ela concede demais ao cético e está também comprometida com um revisionismo epistemológico, embora talvez em menor grau do que a estratégia anterior.

Por fim, outro modo possível de identificar a verdade cética é rejeitar a conclusão cética de imediato, pois algo tão gritantemente incompatível com as nossas práticas epistêmicas *tem de ser falso*, e nós só precisamos explicar exatamente o *porquê*. Como Pollock e Cruz colocam, “um típico argumento cético é melhor visto como *reductio ad absurdum* de suas premissas, do que como uma prova de sua conclusão” (1999, p.7). Esse é o caso porque os argumentos céticos têm conclusões extremamente contraintuitivas, algo que somos fortemente relutantes em aceitar, a despeito da validade que aparentemente exibem. De acordo com esse posicionamento, as conclusões em argumentos céticos seguem-se de premissas aceitáveis apenas *prima facie*, o que então os caracteriza como *paradoxos*. Para resolver um paradoxo cético, encontramos-nos, então, na delicada posição de tentar encontrar quais premissas devem ser rejeitadas apesar de sua plausibilidade inicial. O resultado é que descobrimos algo relevante a nosso respeito, nomeadamente, qual intuição a respeito de conceitos epistemológicos deve, através de um exame minucioso, ser rejeitada se quisermos evitar conclusões céticas – e essa é a verdade do ceticismo. Com efeito, é verdade que essa posição implica que o ceticismo, uma vez em que propriamente articulado como um argumento para solapar nossos status epistêmicos positivos, tem um mero valor instrumental na elucidação da nossa condição epistêmica. O ceticismo, contudo, não é desqualificado como um inquérito filosófico apenas a partir disso – pois é assim que nos permite aprender algo.

No restante desse trabalho, vou explorar sistematicamente essa última maneira de lidar com o ceticismo, tentando, pois, melhor entender nossas intuições elementares sobre nossas relações epistêmicas com o mundo ao invés de oferecer uma teoria filosófica revisionista que almeje resolver ou solucionar o problema cético². Com o risco de ser repetitivo, devo dar ênfase ao fato de que não vou fornecer um argumento, transcendental, ou qualquer coisa do tipo, contra a conclusão cética. Eu não vou fornecer uma *prova* de que temos conhecimento.

² O que não quer dizer que não seja possível, eventualmente, que nos encontremos em uma posição intermediária entre as duas últimas alternativas esboçadas acima. Eu vejo a ideia de oferecer esse tipo de teoria filosófica uma tentação sempre presente ao se fazer filosofia, e é algo que pretendo me refrear de fazer, como o leitor atestará no decorrer deste livro.

Pelo contrário, eu tomo por certas as proposições de que temos suficiente conhecimento mundano e de que há algo errado com os argumentos céticos, e vou proceder em tentar identificar a premissa enganosa de um argumento cético em particular. Antes de fazê-lo, eu gostaria de anunciar algo que somente ficará claro nas próximas sessões: o que se ganha ao tomar este caminho é o entendimento de que percepção é tanto *factiva* – no sentido de que perceber que p implica p – como uma forma de conhecimento racionalmente fundado acerca do nosso entorno.

1.2. Subdeterminação

Principalmente depois do trabalho de Brueckner (1994), o debate acerca da estrutura fundamental dos argumentos céticos teve como foco a relação lógica entre dois princípios, o infame *princípio de fechamento*, que esteve sob os holofotes desde ao menos a publicação do artigo inovador de Dretske sobre operadores epistêmicos (1970), e o novo contendor anunciado por Brueckner, o *princípio da subdeterminação*. Uma versão básica deste último poderia ser como colocada da seguinte forma:

Se S tem um estado perceptual indicando p , que é compatível com uma proposição alternativa q , que S sabe que implica em $\neg p$, então S não está justificado a acreditar que p .

Agora, é claro, tem muitas coisas acontecendo aqui. Primeiro, notemos que o princípio é bastante atraente em um nível intuitivo. Um exemplo ordinário seria o seguinte: se eu vejo, de uma distância apropriada, um amigo que eu sei que possui um irmão gêmeo idêntico (supondo que eles se vistam de forma parecida, possuam o mesmo corte de cabelo, etc.), então eu não estaria justificado a acreditar que ele é meu amigo e não seu irmão. Essa seria uma aplicação bastante incontroversa do princípio em questão – afinal de contas, se eu sei que poderia ser o irmão do meu amigo, eu não devo aceitar a minha percepção como valor de face e acreditar que é o meu amigo. Em segundo lugar, note que esse princípio é sobre experiência perceptual (embora tenha um parente vivo em filosofia da ciência, cf. Stanford 2006). Nosso inquérito será focado, portanto, em conhecimento perceptual, e não muito do que será dito a seguir pode ser diretamente adaptado

ao conhecimento por testemunho, conhecimento inferencial ou conhecimento científico – com efeito, isso poderia ser feito se essas variações de conhecimento fossem tomadas como redutíveis conhecimento perceptual, o que, no entanto, não é uma posição incontroversa, longe disso. Em terceiro lugar, esse princípio menciona não apenas *conhecimento*, mas também *crenças* e *justificação*. Isso é razoável, uma vez em que é amplamente aceito que conhecimento implica em crença – mesmo que se subscreva a uma epistemologia que não *analise* o conceito de conhecimento em outros conceitos como *crença* e *justificação* (Williamson, 2000). Agora, a relação entre conhecimento e justificação não é tão consensual quanto a implicação entre conhecimento e crença. Isso ocorre pois não há nenhum acordo a respeito do que seja justificação, embora o termo tenha sido reivindicado por internalistas sobre o conhecimento (Plantinga 1990), usualmente significando os fundamentos racionais para crer de um sujeito. Vamos olhar mais atentamente no próximo capítulo em como se deve entender a frase ‘*fundamentos racionais*’, mas um candidato plausível são as coisas que se pode perceber como as bases de crenças perceptuais, como evidências, razões e fatos. Mais importante no presente momento é que, mesmo que se rejeite o internalismo sobre o conhecimento, portanto aceitando que existe conhecimento sem fundamento racional, o princípio da subdeterminação ainda permanece plausível. Isso ocorre pois a maioria dos externalistas, se não todos, não diriam que *não existe conhecimento racionalmente fundado*, apenas que algumas vezes é possível saber sem ter acesso aos fundamentos racionais relevantes. Esse seria o caso de discriminadores do sexo de frangos da mitologia filosófica, por exemplo. Supostamente eles poderiam discriminar o sexo das aves sem basear esse conhecimento em fundamentos racionais – entretanto, podemos imaginar alguém que alcance o mesmo índice de sucesso interpretando um exame de sangue do animal, por exemplo. Por fins de clareza, portanto, vou seguir Pritchard (2012, 2016) ao expressar o princípio da subdeterminação da maneira que segue:

Se S tem um estado perceptual indicando *p*, que é compatível com uma proposição alternativa *q*, que S sabe implicar em $\neg p$, então o estado perceptual de S não constitui o fundamento racional para acreditar que *p*.

Essa nova versão do princípio diz respeito aos nossos estados perceptivos e aos fundamentos racionais que eles supostamente conferem às nossas crenças perceptuais, então um apelo ao externalismo sobre conhecimento não impactaria o argumento cético que se baseia nesse princípios, a saber, o argumento cético da subdeterminação. Doravante, focarei nesse princípio ao invés das variações de fechamento, pois como Pritchard (2016) argumenta, o princípio da subdeterminação é logicamente menos exigente do que as variações de fechamento relevantes e, portanto, motiva um argumento cético mais forte³. No próximo capítulo, vamos olhar em detalhes o argumento do sonho cético baseado em uma versão do princípio de fechamento, mas, por hora, vamos enfatizar o argumento da subdeterminação, que pode ser formulado como segue (em que 'HC' denota hipótese cética radical, como a de que se poderia ser um cérebro em uma cuba):

(S1) Se S tem um estado perceptual indicando que p , que é compatível com HC, que S sabe que implica $\neg p$, então o estado perceptual de S não constitui um fundamento racional para acreditar que p .

(S2) O estado perceptual de S é compatível com HC.

Portanto, (S3) o estado perceptual de S não constitui o fundamento racional para acreditar que p .

(S4) O conhecimento racionalmente fundado que p implica bases racionais para acreditar que p .

³ O princípio de fechamento que é análogo ao princípio da subdeterminação considerado acima é o seguinte: se S sabe racionalmente que p e competentemente deduz q de p , formando uma crença em q e mantendo o conhecimento racionalmente fundado que p , então S sabe racionalmente que q . Usando uma versão simplificada desse princípio e uma versão simplificada da contrapositiva do princípio de subdeterminação, Pritchard (2016, 46-7) prova que o fechamento é mais forte do que a subdeterminação pois, dado fechamento, se S tem conhecimento racionalmente fundado de que p , então S tem conhecimento racionalmente fundado de que S não está em um cenário cético. Através da subdeterminação, entretanto, tudo que se pode mostrar é que, se S sabe racionalmente que p , então S tem fundamento racional para acreditar que S não está em um cenário cético. Essa é uma conclusão mais fraca, e pode ser derivada da conclusão do argumento anterior, assumindo-se que conhecimento racionalmente fundado implica na posse de fundamento racional para crer.

Portanto, (CS) S não tem conhecimento racionalmente fundado que p .

1.3. Primeiras tentativas em responder o argumento cético da subdeterminação

A conclusão cética CS acima desafia o nosso conhecimento racionalmente fundado acerca de proposições mundanas tais como de que há uma xícara de café à minha direita, de que faz calor neste momento, de que as paredes da minha casa são verdes (embora eu não goste disso), etc. – todas proposições que aparentemente percebo ser o caso. Antes de avançarmos para o disjuntivismo epistemológico e para como essa concepção nos permite evitar a conclusão cética, eu gostaria de considerar algumas alternativas.

Poder-se-ia tentar evitar a conclusão cética ao rejeitar o próprio princípio da subdeterminação, que é instanciado em S1 acima. Isso seria complicado, entretanto, pois ao formularmos princípios epistêmicos pretendemos capturar algo de essencial aos nossos procedimentos epistêmicos. Isso não quer dizer que tais princípios sejam necessariamente verdadeiros ou infalivelmente conhecidos, mas significa que qualquer tentativa de rejeitá-los pode terminar como uma forma de revisionismo epistemológico.

Ao invés disso, poder-se-ia alegar que o problema não está no princípio em si, mas no uso que é feito da hipótese cética radical. Ademais, S1 diz que é S sabe que HC implica $\neg p$. Por contraposição, S1 afirma que, para qualquer proposição mundana p , S sabe que p implica $\neg$ HC. Mas isso é claramente falso, visto que a maior parte das pessoas raramente concebe as possibilidades céticas, quanto menos consideram a relação lógica entre elas e as proposições que aparentam saber. Adicionalmente, não está claro que a proposição de que há uma xícara de café à minha direita, por exemplo, é diretamente incompatível com a possibilidade de eu ser um cérebro em uma cuba. Pois é claramente possível que eu seja um cérebro em uma cuba e que haja uma xícara de café à minha direita – digamos que o cientista maligno que manipula os estímulos proximais em meu cérebro esteja tomando café em uma xícara à minha direita. Essa última objeção ancora-se na ideia de que não temos, e não podemos ter, uma lista extensiva de proposições implicadas por cenários céticos radicais e, portanto, não podemos saber de

então caso um dado estado de coisas percebido implica a negação de um cenário cético⁴.

Ambas as objeções podem ser respondidas pelo cético, contudo, com a adição de uma cláusula diacrônica ao princípio: ainda que não se sabe que uma dada proposição *p* implique $\neg HC$, *poder-se-ia vir a saber com um momento de atenção*. Então, por exemplo, a hipótese cética relevante que visa meu suposto conhecimento de que há uma xícara de café à minha direita não é de que eu sou um cérebro numa cuba com uma xícara de café à minha direita, mas que eu sou um cérebro numa cuba com nada à minha direita, e mesmo que houvesse uma tal xícara nesse cenário, meu estado perceptual não seria conectado à sua presença de maneira relevante. Ademais, o fato de que algumas pessoas sequer ouviram falar de hipóteses céticas não é suficiente para barrar o problema cético, pois estamos idealizando um indivíduo que é suficientemente informado sobre as possibilidades céticas relevantes e seu estado perceptual atual (uma idealização que seguramente trai a aparente naturalidade do argumento cético, mas que não é, por si só, problemática). Tal pessoa *poderia vir a saber* que qualquer proposição percebida implica $\neg HC$.

Outro modo de barrar a consequência cética seria alegar que, mesmo se o estado perceptual não oferecesse fundamento racional para as crenças perceptuais da pessoa em questão, ela ainda poderia conquistar uma crença racionalmente fundada de que *p*, porém esses fundamentos racionais têm outras fontes que o estado perceptual em progresso. Essa estratégia aceitaria todas as premissas do argumento, mas negaria a conclusão porque o conceberia como *entimemático*, e a quinta premissa, que seria falsa nessa concepção, seria algo mais ou menos assim:

⁴ Aqui e no argumento que segue, uso 'estado de coisas' e 'proposição' como termos intercambiáveis, o que autoriza o uso de 'perceber uma proposição'. Estritamente falando, é claro, proposições são casualmente inertes, então elas não podem ser percebidas. Quando escrevo, no entanto, que um indivíduo percebe uma proposição, refiro-me ao ato realizado pelo sujeito de perceber que *p* – uma frase que está longe de incomum. Focamos aqui, pois, no conhecimento perceptual proposicional, o *saber-que perceptual*, pelo menos por enquanto.

(S5) Os fundamentos racionais de S para acreditar que p , mesmo quando a crença que p é perceptualmente adquirida, não são essencialmente derivados do estado perceptual de S que p .

A abordagem de Wright (2004) sobre autorização epistêmica [*entitlement*] poderia oferecer uma maneira de explicar como a crença perceptual pode adquirir seus fundamentos racionais sem recorrer ao estado perceptual em que é baseada. De acordo com a ideia original de Wright, temos *autorização para agir* como se certas proposições fossem verdadeiras, como, por exemplo, a proposição de que não somos cérebros em cubas, mesmo que nós não tenhamos os fundamentos para asserir a verdade dessas proposições, pois caso contrário seríamos forçados a suspender as nossas práticas epistêmicas e isso seria, se não impossível, no mínimo inaceitável. Portanto, tal autorização é *racional*, pois permite que sejam realizadas as nossas práticas epistêmicas. Note, no entanto, que a autorização em questão refere-se às *negações de hipóteses céticas radicais*. Dessa forma, se bem sucedida, a autorização enfrenta um argumento Cartesiano tradicional, como Wright percebe corretamente, que é uma variação do argumento cético baseado no fechamento. Por outro lado, a teoria da autorização epistêmica não oferece uma resposta direta para o argumento da subdeterminação, pois não diz nada a respeito de nossos *estados perceptuais específicos* e sua subdeterminação.

Para adaptar essa concepção para a rejeição de U5, poder-se-ia dizer que temos a autorização para comportarmo-nos como se nossos estados perceptuais não fossem subdeterminados, pois caso contrário não seríamos capazes de prosseguir com nossas vidas epistêmicas. Isso mostraria que seríamos racionais ao agirmos dessa maneira. Nessa concepção, o que é *racional fazer* confere *fundamentos racionais para crer*, portanto fundamentando o conhecimento racional. Há dois aspectos importantes para essa estratégia: a mudança de foco dos estados perceptuais para as ações de acordo com esses estados, assim garantindo o suporte racional apropriado para as crenças em questão, e uma posição pragmática sobre o que deveria ser feito e como se deveria agir, a saber, como se os estados perceptuais não fossem subdeterminados (porque isso é condição de possibilidade das demais atividades epistêmicas). É importante

salientar esses aspectos, porque a abordagem radicalmente enativa que vou apresentar nos próximos capítulos tem algumas similaridades meramente superficiais com a teoria da autorização (dadas as adaptações apropriadas para essa última). Em particular, a abordagem enativa radical para os estados perceptuais alega que um estado perceptual é conquistado pelo exercício das habilidades no ambiente, então também ela se foca nas ações de indivíduos. A diferença, e nós veremos como isso funciona, é que, na concepção que avançarei a seguir, em condições adequadas, as ações *constituem* os estados perceptuais em questão, então não há necessidade de agir *como se* os estados perceptuais não fossem subdeterminados, pois a percepção não é subdeterminada nessas condições. Portanto, adotar uma posição pragmática seria apenas uma manobra ociosa, dada a abordagem radicalmente enativa. Além disso, existem problemas com a abordagem da autorização que emergem da sua posição pragmática:

Supondo que somos autorizados a agir como se um estado perceptual não fosse subdeterminado entre as proposições percebidas e a hipótese cética *radical* relevante, o que devemos dizer a respeito dos casos mundanos? Considere outra vez o exemplo em que eu vejo um de meus amigos que tem um irmão gêmeo. Plausivelmente, nessas condições – dado que eu sei que meu amigo tem um irmão gêmeo –, a crença de que ele é o amigo A (e não o amigo B) seria sem fundamento racional. Mas eu estou *autorizado a agir* como se esse estado perceptual não fosse subdeterminado? O que eu tenho permissão para fazer, pragmaticamente? É claro, uma resposta natural seria de que o meu conhecimento da existência de um irmão gêmeo é suficiente para derrogar minha autorização pragmática. Mas, por paridade de raciocínio, o meu conhecimento de que uma hipótese cética radical implica a negação de um estado perceptual qualquer também deveria derrogar minha autorização. A teoria da autorização não nos dá respostas para um argumento cético da subdeterminação em que as alternativas são proposições percebidas e possibilidades *locais* de erro – i.e., hipóteses que não pretendem solapar a totalidade de nosso conhecimento, mas apenas porções

dele (nesse caso, eu ver o gêmeo A ao invés de B). Consequentemente, a teoria da autorização é, na melhor hipótese, incompleta⁵.

Outro problema, este mais agudo, é que a posição pragmática falha em considerar o ponto *epistêmico* levantado pelo paradoxo. Por que deveríamos tomar nossas ações como sendo de qualquer relevância essencial para os fundamentos racionais epistêmicos de nossas crenças? Mesmo que o modo como agimos (como se nossos estados perceptuais não fossem subdeterminados) seja uma *condição* para o exercício de nossas práticas epistêmicas mais amplamente concebidas, a posição não argumenta que a maneira com que agimos é *constitutiva* desses estados. Essa condição pode ser meramente externa, e não aparenta ser nada mais que a receita para evitar uma suspensão geral de julgamento. O problema é que a conclusão cética é precisamente que deveríamos suspender nossos julgamentos, dada a subdeterminação epistêmica de seus fundamentos perceptuais. Dada essa premissa, parece irrelevante responder que somos pragmaticamente autorizados a evitar uma suspensão de julgamento. Se um argumento pode ser fornecido, entretanto, para mostrar que nossas ações constituem nossa posição epistêmica, então nossos estados perceptuais não estariam *subdeterminados* – e isso é precisamente a rota que iremos tomar nos capítulos seguintes. E, mais uma vez, se eles não são subdeterminados, não haveria necessidade de posição pragmática alguma. Então a abordagem pragmática é ou insuficiente ou desnecessária.

Em terceiro lugar, a adoção de uma posição pragmática leva-nos de volta ao primeiro modo de identificar a verdade de argumentos céticos que mencionamos no começo: concederíamos ao cético que nossos estados perceptuais, por si, não são as fontes de conhecimento racionalmente fundado,

⁵ Essa concepção ganharia ao apelar à ideia de conhecimento de fundo, o que permitiria eliminar pragmaticamente certas possibilidades de erro. Mas isso só serve para mostrar que a teoria da autorização não é, por si só, suficiente para explicar nossa autorização para manter certas crenças ao invés de outras. Ademais, ela teria que explicar como conhecimento de fundo é obtido – e enquanto isso não é imediatamente problemático, permanece um mistério. Uma possibilidade é que o conhecimento de fundo é constituído por uma rede de autorizações pragmáticas que o sujeito tem, uma possibilidade que flerta com a abordagem coerentista de autorização e de conhecimento.

mesmo que nossas ações sejam pragmaticamente racionais. Há uma distinção em jogo aqui que é análoga à distinção entre a apropriação de alegações de conhecimento e a sua verdade: assim como se pode alegar conhecimento, porque é apropriado fazê-lo em certas ocasiões a despeito da falsidade da alegação em questão (ou assim diz o cético), então, de acordo com a teoria da autorização, é apropriado agir como se a percepção conferisse fundamentos racionais para essas crenças. Assim, na medida em que essa concepção está comprometida com o revisionismo epistemológico, ela não dissolve o paradoxo cético da subdeterminação da maneira que objetivamos fazer.

Tendo visto as lacunas da teoria da autorização ajustadas para lidar com o argumento da subdeterminação, podemos agora seguir em frente pra a última e mais promissora alternativa para lidar com o paradoxo, nomeadamente, o disjuntivismo epistemológico.

1.4. Disjuntivismo epistemológico, fase I

O disjuntivismo recebe seu nome da ideia canonicamente expressa por Hinton (1967) segundo a qual um sujeito está *ou* percebendo que algo é o caso *ou* tendo um estado desviante (vamos focar em estados alucinatórios pelo momento). Exceto para aqueles treinados na tradição filosófica, a ideia central do disjuntivismo soa bastante intuitiva, principalmente porque ‘perceber’ é um verbo factivo (e também são seus cognatos). Estaria do limiar do absurdo eu alegar que eu vejo uma xícara de café à minha direita, mas acrescentar em seguida que não tenho certeza a respeito disso. Embora isso seja de fato em consonância com as nossas práticas, evidências linguísticas como essa constituem um argumento muito fraco em favor do disjuntivismo, uma vez em que são facilmente derrotáveis. A distinção entre a apropriação de uma alegação de conhecimento e sua verdade torna isso claro: pode ser inapropriado alegar perceber algo e alegar estar incerto a respeito dessa percepção – o bom senso nos diz que o indivíduo deveria permanecer em silêncio nesse caso – mas nada a respeito de apropriação de uma alegação perceptual implica a sua verdade.

Felizmente, existem argumentos melhores em favor do disjuntivismo. Para começo de conversa, podemos oferecer um argumento contra o posicionamento

rival, o realismo indireto, de acordo com o qual a percepção nos coloca (na melhor das hipóteses) em uma relação indireta com seus objetos através dos *sense-data*. As concepções associadas ao realismo indireto em geral são ancoradas no infame argumento da ilusão. Eis uma interpretação de A.D. Smith desse argumento:

[...] quando quer que algo parece, perceptualmente, ter uma característica quando na verdade não a tem, nós estamos cientes de algo que realmente possua essa característica [...] Essa inferência é comumente conhecida como a “inferência do *sense-datum*”, com o objeto imediato de consciência que a inferência introduz batizado de “*sense-datum*.” [...] visto que o aparente objeto físico não possui aquela característica a respeito da qual, de acordo com o passo anterior, estamos imediatamente conscientes na situação ilusória, não é o objeto físico do qual nós estamos conscientes em tal situação, ou, pelo menos, nós não estamos conscientes no modo direto e não imediato em que estamos conscientes de qualquer coisa que possua essa característica aparente (2002, 25).

A conclusão, é claro, é que ‘nós estamos imediatamente conscientes dos *sense-data*, e apenas na melhor hipótese indiretamente conscientes de objetos físicos normais, em todas situações perceptuais, verídicas assim como ilusórias’ (2002,26).

Agora, não é nenhuma novidade que ou a conclusão não segue ou o argumento comete uma petição de princípios (Austin, 1962). Da introdução de *sense-data* para explicar casos de ilusão, não se segue que todo caso de episódio perceptual seja mediado por *sense-data*. Isso certamente se seguiria, entretanto, caso supuséssemos que ilusão e percepção compartilham as mesmas propriedades epistemológicas, a saber, ser mediadas por *sense-data*. Contudo, isso é exatamente o que o argumento pretende estabelecer. É bastante seguro dizer que os tempos sombrios do realismo indireto acabaram e, com isso em mente, podemos oferecer um argumento positivo para o disjuntivismo, um argumento que mostre que o estado perceptual e o estado desviante (alucinatório, ilusório e onírico) não têm as mesmas propriedades epistêmicas. Esse argumento é devido a McDowell:

A ideia fulcral é que a posição epistêmica que se assume em uma questão não pode ser constituída inteligivelmente, mesmo que em parte, por questões vedadamente externas a como é subjetivamente com o sujeito. Pois como poderiam tais questões ser algo outro que além do alcance de alguém? E como poderiam questões além do alcance de alguém fazer qualquer diferença para o seu posicionamento epistêmico? [...] Quando alguém tem um fato feito manifesto para si, a obtenção do fato contribui para seu posicionamento epistêmico sobre a questão. Mas a obtenção do fato é precisamente não vedadamente externa à sua subjetividade, como seria se a verdade a respeito daquilo fosse exaurida pelo máximo fator comum (1998b, p.390-1).

Eu partilho da visão de Ram Neta (2008) em interpretar esse argumento como uma inferência para a melhor explicação. O fato a ser explicado é a diferença epistêmica entre a percepção de um sujeito de que p e um sujeito alucinando que p , pois é claro que perceber oferece um melhor fundamento epistêmico do que alucinar – e assim chegamos à ideia de disjuntivismo *epistemológico*. Se esse fato fosse explicado pela mera presença do objeto (ou estado de coisas) que é externo ao sujeito que percebe, então a explicação falharia em atender o ponto internalista, nomeadamente, que a posição epistêmica conquistada por um indivíduo é (ou ao menos deveria ser) acessível para ele, razão pela qual ela deve ser ao menos parcialmente interna. Portanto a diferença epistêmica entre perceber que p e alucinar que p é devida ao fato de que, quando uma pessoa percebe que p , o *fato ele mesmo* de que p é a fonte da posição epistêmica dessa pessoa. Seguindo o motivo internalista, o fato percebido, que é externo ao indivíduo, é o fundamento racional para a sua crença perceptual, e, como tal, é acessível para ele. Outra maneira de expressar essa ideia é que a percepção é tanto factiva como o fundamento racional para a crença perceptual do indivíduo.

Antes de prosseguir para uma definição mais precisa do disjuntivismo epistemológico, algumas considerações devem ser levantadas. Primeiramente, notemos que a diferença a respeito do fundamento epistêmico entre percepção e alucinação não compromete a disjutivista epistemológica com uma diferença metafísica entre esses dois tipos de estado, e com isso eu quero dizer que o

disjuntivismo epistemológico é compatível com a ideia, embora não esteja conectado a ela, de que ambos os estados possam *existir* na mente de alguém. Essa questão é inteiramente independente de outra questão metafísica, acerca da qual não podemos permanecer neutros, seja ela: é o disjuntivismo epistemológico compatível com uma concepção estreita de percepção? Tal concepção estreita conceberia a percepção como superveniente aos estados internos de um indivíduo. Claramente, uma vez em que concebemos os estados perceptuais como essencialmente factíveis, ou seja, estendidos para além dos estados internos de alguém, segue-se que o disjuntivismo epistemológico é incompatível com uma concepção estreita de percepção. Em outras palavras, o disjuntivismo epistemológico toma os estados perceptuais como encompassando o mundo⁶. Por ora, é tudo que precisa ser dito a respeito de metafísica da percepção.

Um segundo ponto que deveria que ser notado é que o disjuntivismo epistemológico pode ser acusado de desconsiderar a intuição disseminada de que não podemos distinguir alucinações (e talvez outros eventos mentais, tal como ilusões e sonhos) de percepções genuínas. O disjuntivismo epistemológico pode responder a essa objeção ao alegar que, embora alucinações e estados perceptuais não tenham as mesmas propriedades epistêmicas – os fundamentos racionais que asseguram as crenças perceptuais –, eles realmente *se parecem*. Ou seja, percepção genuína e estados desviantes podem ter o mesmo aspecto fenomênico. Se, no entanto, o disjuntivismo é compatível com essa intuição, como poderia explicar a diferença entre propriedades epistêmicas entre os dois tipos de casos? Essa objeção levantada por Wright (2002) é o que Pritchard (2012, p.91-2) chama de problema da distinguibilidade.

No próximo capítulo, olharemos mais atentamente para a solução do Pritchard acerca desse tipo de problema, mas por momento é suficiente dizer que a estratégia de Pritchard consiste em conceder que os dois estados são de fato indistinguíveis, mas quando as capacidades perceptuais de uma pessoa funcionam adequadamente, não há necessidade de *discriminar* entre percepção e alucinação para eliminar esta última. Isso é importante pois serve para ilustrar que o

⁶ Sou agradecido a André Klaudat por apontar esse fato.

disjuntivismo epistemológico não é necessariamente comprometido com o disjuntivismo fenomenológico: nesse caso, concede-se que os tipos gerais de alucinação e percepção compartilham algumas propriedades fenomênicas, portanto *tokens* específicos de ambos não podem ser distinguidos. O disjuntivismo de Pritchard aceita essa identidade fenomênica sem conceder que as propriedades epistêmicas da percepção e da alucinação sejam as mesmas. Mas a disjuntivista epistemológica não precisa conceder isso ao seu interlocutor cético. De fato, ela pode alegar que percepção e alucinação *podem ser distinguidas* pois elas são fenomenicamente diferentes em um aspecto fundamental. Aparentemente, alegar tal coisa pareceria rejeitar a intuição disseminada mencionada anteriormente, então falharia em fornecer justiça à alegação disjuntivista de que essa teoria é uma explicação de senso comum dos estados perceptuais – assim comprometendo disjuntivismo com um revisionismo epistemológico. Entretanto, a intuição subjacente à posição de que a percepção e alucinação têm o mesmo caráter fenomênico e não é estritamente de senso comum, mas *filosófica*, pois ela é promovida por uma “concepção estática” dos estados perceptuais. Nos capítulos seguintes, vamos desenvolver uma abordagem enativista (radical) aos estados perceptuais que têm como consequência que a percepção é um evento dinâmico. Dado isso, alucinação e percepção *podem ser distinguidas* e, como veremos no quarto capítulo, quando não puderem ser distinguidas, nós não estaremos inclinados atribuir racionalidade ao indivíduo em questão. A conclusão é que, nos únicos tipos de casos em que alucinação e percepção não podem ser distinguidas, podemos explicar como isso é possível por uma falha de racionalidade e, portanto, a ocorrência de um único estado cujo aspecto fenomênico é compartilhado por um episódio alucinatório particular e um estado perceptual particular é explicada pela falta de propriedades epistêmicas que normalmente seriam fundamentadas na percepção.

1.5. Disjuntivismo epistemológico, fase II

O disjuntivismo epistemológico foi inicialmente apresentado como a tese que os estados perceptuais de um indivíduo são os fundamentos racionais para as suas crenças perceptuais, e que esses fundamentos são os próprios fatos

percebidos que são disponibilizados para o indivíduo. Mas isso certamente não pode ser tudo: considere novamente o exemplo em que eu vejo o gêmeo A, mas estou completamente ciente de que ele possui um irmão gêmeo, B, que tem a aparência idêntica ao irmão quando o vemos à distância, etc. Mesmo que este seja, de fato, o gêmeo A, minha crença perceptual de que o gêmeo A está ali parece não ter os fundamentos racionais apropriados, dado o conhecimento de fundo do qual disponho. A disjuntivista pode explicar essa avaliação intuitiva argumentando que percepção é, *em circunstâncias subjetivas apropriadas*, um fundamento racional factivo para crenças perceptuais. Nesse caso, eu não estou em circunstâncias subjetivas apropriadas porque eu estou ciente, ou poderia facilmente estar, do fato de que minha percepção pode ser enganosa. Notemos, no entanto, que (i) esse fato é motivado pela possibilidade específica de erro (de que existe um gêmeo B), não por uma avaliação geral da falibilidade dos estados perceptuais, e (ii) é tentador, mas não é necessário, interpretar minhas circunstâncias subjetivas inapropriadas em termos deontológicos, nomeadamente, que eu *deveria* saber que há um par de gêmeos, etc⁷. Ao invés de empregar termos deontológicos, estou recorrendo à ideia de conhecimento de fundo. O último ponto é importante porque conceitos deontológicos de justificação (portanto, fundamentos racionais) foram mostrados como defectivos por Alston (1988b), porque eles implicam o voluntarismo doxástico, a tese de que temos controle sobre nossos estados doxásticos. Essa é uma tese muito implausível, especialmente considerando crenças perceptuais – então é melhor evitarmos concepções deontológicas no núcleo do disjuntivismo epistemológico. Embora certamente não se *devesse* assentir a uma alegação de conhecimento em contraste significativo com seu conhecimento de fundo, o dever epistemológico nesse caso é meramente derivativo das ideias mais gerais de consistência e explicação.

Agora, isso também não é suficiente, pois poderíamos imaginar situações em que se percebe que *p*, mas a percepção não se qualificaria como oferecendo os fundamentos racionais apropriados para a crença perceptual. Um exemplo dessa natureza é o familiar caso das fachadas de celeiros falsos, popularizado por

⁷ Eu agradeço a Leonardo Ruivo por me chamar atenção sobre este ponto.

Goldman (1976), em que uma pessoa vê um celeiro real à distância, mas na verdade esse celeiro ocorre de ser o único celeiro real em todo o condado (em que os outros 99 celeiros são falsos). O consenso aqui é que casos como esse não constituem conhecimento, pois uma crença falsa poderia ser facilmente formada, desde que a pessoa estivesse diante de um dos 99 celeiros falsos. Algumas condições externalistas de conhecimento (Sosa 1999, Pritchard 2005) pretendem capturar essa intuição alegando que a crença verdadeira (de que o celeiro está ali) não é segura, isso quer dizer que ela poderia facilmente ser falsa. Mais precisamente, uma crença é segura se, e somente se, na maioria ou em todos mundos possíveis próximos em que S acredita que p , p é verdadeiro. Os detalhes aqui não são de grande importância, porque a disjuntivista epistemológica não precisa lidar com a alegação externalista mais disputável de que conhecimento é *analisado* em crença segura, mas algo do gênero poderia explicar o caso em uma enquadramento teórico disjuntivista.

Neta (2008), por exemplo, nota que o disjuntivismo epistemológico é compatível com a condição de que o ambiente deve possuir certas características para que o exercício das capacidades perceptuais provenha o suporte apropriado para as crenças relevantes. Isso não quer dizer que essas condições meramente externas são constitutivas do que é acessível ou interno ao agente, mas que elas devem estar satisfeitas para que a percepção possa fundamentar racionalmente sua crença. Uma adaptação da condição de segurança poderia ser feita da seguinte maneira: circunstâncias objetivamente (ou externamente) apropriadas são aquelas em que crença perceptual não poderia ser facilmente falsa. Mais precisamente, um *ambiente* é seguro se, e somente se, na maioria ou em todos os mundos possíveis próximos em que S acredita que p naquele ambiente, a crença perceptual de S é verdadeira. Se um indivíduo encontra-se em um ambiente onde uma crença perceptual poderia facilmente ser falsa, então sua percepção não fundamenta racionalmente sua crença – tal, por exemplo, é o caso do condado dos celeiros falsos. Portanto, nessa concepção, exercícios particulares de capacidades perceptuais são situados, no sentido de que *ser capaz de perceber* é uma capacidade que não é instanciada independente do ambiente em que um indivíduo se encontra.

O que poderia parecer complicado a respeito desse argumento é que nós estamos explicando como a percepção poderia oferecer os fundamentos racionais para crer apelando à noção de *crença* segura. Dessa forma, a disjuntivista pareceria cometer uma petição de princípios. No entanto, podemos evitar ler o argumento dessa maneira. Devemos ter claro que essas condições externas não são constitutivas do conhecimento perceptual, pois, com efeito, sua função é pôr de lado casos menos que ótimos, tais como cenários gettierizados. Em suma, nem todas condições que devem ser satisfeitas são constitutivas de conhecimento perceptual.

Finalmente, há outra maneira de acordo com a qual a percepção é dependente da obtenção de condições específicas, a saber: o funcionamento correto dos nossos aparatos cognitivos. Estes podem ser considerados externos ou objetivos no sentido de que não estão inteiramente sob o controle do indivíduo – por exemplo, a habilidade de prestar atenção a certas características do ambiente, o funcionamento apropriado do sistema motor e o fluxo adequado de informações através de nervos aferentes e eferentes. Entretanto, é plausível supor que um indivíduo que se encontre frequentemente enganado pelo exercício de capacidades perceptuais específicas pode, ao tornar-se consciente dessa condição, evitar tais exercícios para não incorrer em erros adicionais. Semelhantemente, em algum grau, a atenção é algo que se pode treinar e refinar, e a história pessoal tem um papel importante em determinar o tipo de coisa em que se presta atenção. Portanto, a obtenção desses tipos de condições não está completamente fora do controle do indivíduo – logo, eu as concebo como intermediárias entre condições subjetivas e objetivas, contrário a Pritchard, que sistematicamente descreve essas condições como meramente externas. Ele escreve:

Pelo contraste anterior [entre o cenário que é objetivamente epistemicamente bom ou mau] eu tenho em mente fatos sobre a natureza do ambiente e sobre as faculdades cognitivas do agente em questão. (PRITCHARD, 2012, p.29).

Parece que ao proceder dessa maneira, fariamos vista grossa à sutileza de que, apesar de alguns aparatos cognitivos terem condições externas para seu funcionamento apropriado, podemos treiná-los e refiná-los, e esse fato está sob nosso alcance. Portanto, essas condições são internas de um modo bastante importante. Isso é especialmente importante porque não corremos o risco de perder vista do papel das ações e do desenvolvimento de um organismo cognitivo (tanto nos níveis filogenético quanto ontogenético) na conquista dos seus estados e eventos perceptuais, o que é a ideia central da abordagem enativista radical que combinarei com disjuntivismo epistemológico nos capítulos seguintes.

1.6. Dr. Disjuntivista ou: como eu aprendi a parar de me preocupar e amar a factividade

Agora estamos em condições de oferecer a tese disjuntivista de uma maneira completa. O que segue é vagamente inspirado pela definição de Pritchard (2012, 13), dadas as adaptações mencionadas na seção anterior.

Em circunstâncias objetivas, subjetivas e intermediárias adequadas para o exercício das capacidades perceptuais, se S percebe que p , o fato percebido que de p é o fundamento racional para a crença que p .

Com essa formulação da tese disjuntivista, pretendo permanecer neutro com respeito à questão sobre se os estados perceptuais (os fundamentos racionais para crer), junto com as crenças perceptuais relevantes, constituem conhecimento ou se esses estados são em si mesmos conhecimento e, portanto, conferem razões para crer. Na primeira interpretação, temos uma epistemologia de crença-primeiro (essa é a posição de Pritchard em 2012), na segunda, temos a epistemologia conhecimento-primeiro (que é a posição de Millar em 2011). Uma vantagem de adotarmos a abordagem mais heterodoxa do conhecimento-primeiro é não ter que resolver o que Pritchard chama de *problema da base* (2012, 25), nomeadamente: como pode a percepção ser a base para o conhecimento se é (ou parece ser) um tipo específico de conhecimento? Em uma abordagem de conhecimento-primeiro, a percepção não é a base para o conhecimento, ela é conhecimento, e é a base para a crença perceptual, de modo que o problema é facilmente evitado. De qualquer modo, podemos nos acomodar com a alegação

geral de que perceber que p é tanto factível quanto é racionalmente fundado, e então perceber que p é qualificado como um conhecimento racionalmente fundado. Agora, é claro como o disjuntivismo epistemológico nos coloca em uma posição de bloquear a conclusão cética. Vamos recordar o argumento com que estamos lidando:

(S1) Se S tem um estado perceptual indicando que p , que é compatível com HC, que S sabe que implica $\neg p$, então o estado perceptual de S não constitui um fundamento racional para acreditar que p .

(S2) O estado perceptual de S é compatível com HC.

Portanto, (S3) o estado perceptual de S não constitui o fundamento racional para acreditar que p .

(S4) O conhecimento racionalmente fundado que p implica bases racionais para acreditar que p .

Portanto, (CS) S não tem conhecimento racionalmente fundado que p .

Dada a factividade, fica claro que a disjuntivista epistemológica é capaz de negar S2. Isso é o caso pois, dada a satisfação das condições objetivas, subjetivas e intermediárias, o estado perceptual é parcialmente constituído pelo *fato* que p (em adição aos exercícios dos aparatos cognitivos relevantes). Dado que p implica $\neg HC$, quando se está percebendo que p , o estado perceptual *não* é compatível com HC. Eis John McDowell sobre esse ponto:

Se o estado perceptual faz com que uma característica do ambiente apresente à consciência racionalmente autoconsciente do percebedor, *não* há possibilidade, compatível com alguém estando nesse estado, de que as coisas não são tais que esse estado garantiria que se acreditasse que elas estão, em uma crença que iria simplesmente registrar a presença dessa característica do ambiente. A garantia para crença de que o estado provê é irrevogável, e *não pode* ser subdeterminada (2011, p.31).

O diagnóstico desse paradoxo cético oferecido pela disjuntivista epistemológica é que a concepção de percepção em que o paradoxo é baseado falha em fazer justiça ao fato de que, quando se está de fato percebendo que p , está-se em uma melhor posição epistêmica em comparação ao caso desviante em

que não se percebe que p , estados esses como alucinação, sonhos e ser um cérebro sem corpo em uma cuba. Ademais, a diferença epistêmica tem de ser ao menos parcialmente subjetiva, acessível ao sujeito que percebe, pois é a única maneira de explicar a possibilidade de conhecimento perceptual racionalmente fundado. Isso não quer dizer, como alegamos no começo, que esse é o *único tipo de conhecimento perceptual*, mas esse é exatamente o tipo de conhecimento que o cético desafia.

Finalmente, há algum espaço para controvérsia aqui, dado o apelo à factividade na percepção. A maioria dos filósofos concordaria que somos criaturas falíveis, de modo que dizer que um estado perceptual (nas condições apropriados e assim por diante) é factível pode parecer conflitante com essa intuição. Afinal, quando se percebe que p em tais condições, *não se poderia estar errado a respeito disso*, uma vez em que o fato percebido em si é disponibilizado para o percebedor, como McDowell nota no excerto acima. A resposta para essa objeção oferecida por McDowell (2011) e também por Millar (2011) é que, embora um estado perceptual seja infalível (assumindo que aquelas condições estejam satisfeitas), a capacidade de exercitar as habilidades perceptuais não são. Portanto, poder-se-ia falhar ao executar tais habilidades, mas quando se as exercita de maneira apropriada, não há possibilidade de erro.

1.7. Disjuntivismo, saber-que e conceitualismo

A conversa sobre perceber que p e sobre *fatos percebidos* serem os *fundamentos racionais* para a obtenção de crenças perceptuais parece comprometer o disjuntivismo epistemológico com o conceitualismo sobre experiência perceptual, a tese de que a percepção tem um conteúdo conceptual irreduzível, tal como defendida por McDowell (1994, 2011) e por Brewer (2003), seguindo a linha neokantiana de Sellars (1997). Eu não tenho por meta argumentar em favor ou contra o conceitualismo neste momento, meu objetivo é, ao invés disso, lançar luz sobre a relação lógica entre disjuntivismo epistemológico e conceitualismo.

De acordo com os conceitualistas, a percepção deve ser conceitualmente articulada para que seus resultados ocorram em relações de apresentar razões,

caso contrário estaríamos comprometidos com o Mito do Dado, i.e., a existência de uma lacuna explanatória entre a percepção – tal como concebida de modo não-conceitualista, cujos resultados então seriam *dados* independentemente das capacidades conceituais do indivíduo que percebe – e a posição epistêmica positiva do indivíduo que percebe. Considere por exemplo o argumento de Brewer (2003, capítulo 3) para a ideia de que a percepção deve ser conceitualmente articulada em relações de apresentar razões (habilitando inferências dedutivas e indutivas) para que episódios particulares de percepção sirvam como os fundamentos racionais da formação de crença. Dado que a percepção determina os conteúdos das crenças sobre um mundo independente da mente, então necessariamente a percepção tem que ser articulada em relações de apresentar razões, i.e., tem de ser conceitualmente articulada, caso contrário *não haveria razão* para se entreter uma crença particular de que p sobre o entorno ao invés de uma crença alternativa q , o que significa que a percepção *não contribuiria* para determinar os conteúdos de crença. Em outras palavras, se a percepção fosse produzir um dado não conceitual, então sua ocorrência não seria capaz de servir de razão para nossas crenças particulares sobre o mundo.

O disjuntivismo epistemológico parece implicar o conceitualismo porque aquilo que torna uma crença perceptual verdadeira em conhecimento é, de acordo com o disjuntivismo, acessível ao sujeito, possibilitando que ele saiba que sabe através de reflexão e da introspecção, sempre que sabe algo perceptualmente⁸. Isso significa que é possível saber reflexivamente que se encontra em um caso de percepção paradigmática (em que as condições subjetivas, objetivas e intermediárias são satisfeitas), ou seja, em um caso de conhecimento, quando

⁸ Pritchard traça uma distinção neste ponto, de acordo com a qual a reflexão é compreendida como introspecção mais raciocínio a priori (2012, p.123), mas eu usarei esses dois termos como intercambiáveis, em parte porque não é claro o que ele quer dizer com 'raciocínio a priori', em parte porque essa distinção é especialmente necessária para evitar o problema da indistinguibilidade, ou seja, o problema de explicar porque nós podemos saber que sabemos em casos paradigmáticos de percepção e não podemos saber nos casos ruins equivalentes, supondo que eles sejam fenomenicamente idênticos para o sujeito. Esse problema surge somente se assumirmos que há um nível fenomenológico compartilhado entre percepção em casos paradigmáticos e nos casos ruins relevantes, o que é evitado com a variação do disjuntivismo que defendo nos próximos capítulos.

quer que se encontre em um caso desse tipo. Se adicionarmos a isso a ideia de que se *deve* acessar as credenciais epistêmicas para alcançar conhecimento racionalmente fundado – uma condição de reflexitividade – então o conceitualismo parece inevitável. Como no argumento de Brewer, se os conteúdos da percepção não são conceituais em natureza, não seria possível tomá-los em uma articulação conceitual, acessando então esses estados perceptuais como os fundamentos racionais suficientes para o conhecimento racionalmente fundado.

Algumas variedades de conceitualismo também são comprometidas com o disjuntivismo epistemológico. Em *Singular Thought and the Extent of Inner Space* (1998a), McDowell endossa a ideia russeliana de *pensamento singular*, i.e., um pensamento que não poderia ser realizado na ausência de seu referente, e rejeita a restrição dos *sense-data*, de acordo com a qual só seria possível referir genuinamente a entidades subjetivas que são imunes à dúvida Cartesiana. A conexão com o disjuntivismo torna-se clara se notarmos que não há nada semanticamente em comum aos casos de referência singular de sucesso e aos pensamentos não-referenciais, como os *Scheingedanken* fregeanos, pois pensamentos singulares referem-se de modo não descritivo. Em outras palavras, não há fato semântico comum entre referências genuínas e os casos ruins relevantes onde um sujeito falha em referir-se porque não é apresentado a um objeto. Para ser claro: o disjuntivismo não é um corolário inevitável do conceitualismo *per se*, mas ele de fato segue-se do papel desempenhado por referências conceituais não-descriptivas e da ideia de que esse tipo de referência essencialmente provê as razões para crença sobre o mundo independente da mente⁹.

⁹ Brewer (2003) defende uma concepção parecida em sua extensa articulação de ideias centrais ao conceitualismo. De acordo com ele, as experiências perceptuais entretidas por um sujeito a respeito do mundo independente da mente provêm diretamente razões para suas crenças a respeito do mundo. É central para esse posicionamento que referências a objetos externos em um mundo independente da mente sejam fundamentalmente não-descriptivas, i.e., demonstrativas. A razão para isso é que apenas referências demonstrativas podem desconsiderar a possibilidade de reduplicação massiva (2003, capítulo 2). O argumento (conhecido como ‘argumento de Strawson’) prossegue dessa maneira: se nossas referências a um objeto em um mundo independente da mente fossem exclusivamente descritivas, então seríamos incapazes de descartar a possibilidade lógica de que,

Dado tudo isso acima, além da conversa a respeito de proposições percebidas, parece diretamente plausível que o disjuntivismo epistemológico implique uma variação de conceitualismo, uma posição que eu mesmo já endosseï (Rolla 2016b). Mas eu agora penso que essa foi uma decisão precipitada. Primeiramente, notemos que o disjuntivismo é um posicionamento a respeito do *saber-que* perceptual, de modo que ele *não diz nada a respeito de* em outras formas de conhecimento perceptual, tais como *saber-como*, *-onde* e *-quando*. O disjuntivismo sequer implica, por si só, que a percepção não conceitual não tenha poder epistêmico suficiente para algum tipo de conhecimento. Portanto, alegar que *saber-que* perceptualmente requer uma articulação conceitual de experiência é dificilmente uma surpresa – mas é irrelevante a respeito de outras variedades de conhecimento perceptual. Meu objetivo no terceiro capítulo é de oferecer uma visão compreensível dessas diferentes variedades de conhecimento perceptual e, juntamente ao segundo capítulo, mostrar que as principais ideias do disjuntivismo epistemológico podem ser aplicadas, *mutatis mutandis*, a variedades não-conceituais e sem-conteúdo do conhecimento perceptual¹⁰.

Em segundo lugar, o disjuntivismo epistemológico não está comprometido a, tampouco motivado pela, alegação de que quando quer que uma pessoa se encontra nas condições apropriadas para obter conhecimento perceptual racionalmente fundado de que *p*, ela tem acesso *imediato*, reflexivo aos

para cada objeto presentemente percebido, existe um objeto qualitativamente idêntico em algum lugar do universo que satisfaz a mesma descrição que empregamos enquanto tentando referir-nos ao objeto presentemente percebido. Consequentemente, seríamos incapazes de saber que nos referimos com sucesso a qualquer objeto externo habitando o mundo independente da mente. De qualquer forma, dado que nós *sabemos* que nos referimos com sucesso a tais objetos, devemos rejeitar a premissa de que nossa referência é exclusivamente descritiva.

¹⁰ Existe uma explicação plausível para isso. Disjuntivismo epistemológico é visto como uma resposta ao argumento da subdeterminação, e, até onde eu sei, não há argumentação cética semelhante direcionada ao nosso *saber-como*. Esse é o motivo pelo qual o disjuntivismo epistemológico é uma tese sobre *saber-que* perceptual – e, dado que a maioria dos céticos e a maioria dos disjuntivistas epistemológicos assumem uma divisão nítida entre percepção e ação, a ideia de que nossas ações poderiam ser subdeterminadas – portanto falhando em alcançar os fins relevantes – é amplamente, senão absolutamente, ignorada pelos epistemólogos contemporâneos.

fundamentos racionais em questão. Lembrando que o argumento por abdução proposto por McDowell (1998b) é uma tentativa de explicar as diferentes posições epistêmicas em que uma pessoa está quando, por um lado, percebe que *p* e, por outro, quando alucina que *p*. Mesmo assumindo um internalismo epistêmico minimalista – de acordo com o qual essa diferença tem de ser ao menos parcialmente interna, ou pertencente ao sujeito – tudo que segue é que o fato percebido deve ser *acessível* para o indivíduo para que a crença perceptual seja racionalmente fundada. Se o fato percebido é *acessível*, então pode ser *conceitualizável*, embora não necessariamente seja *conceitual*.

Em terceiro lugar, e mais importantemente, o que está em jogo é o fato de que a diferença nas posições epistêmicas de perceber e alucinar tem que ser ao menos parcialmente interna à pessoa, como dissemos, e isso de modo algum implica que a pessoa tem de ser capaz de raciocinar a partir do percebido fato até a sua posição epistêmica. Esse ponto está conectado com a rejeição de Mito do Dado, pois McDowell e outros conceitualistas entendem que o único modo de rejeitar o Mito do Dado é aceitar o conceitualismo. Mas esse não é o caso. Seguindo Hurley (2001), Noë (2014, 2012), Hutto e Myin (2013) e outros que defenderam a abordagem enativista para cognição, eu alego que podemos rejeitar o Mito do Dado ao entendermos os exercícios de nossas capacidades corporais como sendo constitutivas de nossos estados perceptuais. Nós *conquistamos* nossos estados perceptuais através do exercício de nossas capacidades corporais em ambientes específicos, portanto, a percepção não é apenas *dada*. Existe aqui uma diferença entre estímulos sensoriais e percepção, tal como quer o conceitualista, com a diferença de que a percepção é conquistada não por uma articulação conceitual, mas por uma atividade concreta. Ademais, esse é o sentido preciso em que a diferença de fundamentos epistêmicos entre perceber e alucinar é parcialmente dependente do indivíduo: perceber depende do exercício adequado de habilidades corporais. Quanto ao acesso requerido pelo motivo internalista, podemos claramente distinguir dois tipos de acesso: (i) o acesso ao fato que fundamenta racionalmente a crença, e (ii) o acesso de segunda ordem ao fato de que se acessa o fato que fundamenta racionalmente a crença. Uma abordagem enativista radical para a cognição explica (i) em termos de habilidades corporais,

mas também alega que o acesso corporificado é irreduzível (e por isso é *radical*) a habilidades conceituais ou representacionais¹¹. Enquanto é plenamente possível elevar-se a um modo de acesso de segunda ordem, isso pode apenas ser feito se a pessoa já está prolificamente engajada com o ambiente em que se situa. Mas eu estou me adiantando, uma vez em que esse é o assunto do próximo capítulo.

1.8. Observações finais

Aqui eu apresentei o argumento cético da subdeterminação. Espero ter distinguido suficientemente, pelo menos à primeira vista, a abordagem enativista radical que eu vou apresentar no próximo capítulo e a abordagem pragmática acerca da autorização epistêmica. Segui McDowell (1998b) e Neta (2008) ao motivar um disjuntivismo epistemológico como uma melhor explicação para a diferença entre o fundamento epistêmico para quando se percebe algo, por um lado, e quando se alucina algo, por outro. Meu objetivo ao fazê-lo foi deixar espaço suficiente para um posicionamento enativista acerca da cognição – eu, portanto, discordo da alegação de Pritchard (2012) de que o funcionamento de nosso aparato cognitivo é uma mera condição externa ou objetiva para o conhecimento perceptual racionalmente fundamado, da mesma maneira que o ambiente é.

¹¹ Veja Rolla (2018) para uma apresentação cuidadosa das variações de enativismo e de uma defesa da sua versão radical.

Imodéstia Epistêmica e Racionalidade Corporificada

Baseado na distinção de Pritchard (2012, 2016) entre fundamentos epistêmicos favorecentes [*favoring*] e discriminantes [*discriminating*], e em como esses fundamentos concernem à eliminação de hipóteses céticas, eu apresento o argumento do sonho como uma hipótese cética moderada que pode ser arrazoadamente motivada, no sentido de que ela pode ser baseada em razões específicas. Para barrar a conclusão cética do argumento do sonho, eu apresento uma versão de disjuntivismo fenomenológico baseada na concepção enativista de consciência perceptual proposta por Noë (2004, 2012). Isso sugere que conhecimento perceptual é racionalmente fundado porque é uma forma de conquista corporificada – o que eu chamo de racionalidade corporificada. Racionalidade corporificada abre um caminho para dissolver o pseudo-problema da imodéstia epistêmica, nomeadamente, a tese aparentemente contraintuitiva de que se pode adquirir conhecimento racionalmente fundamentado de que não se está em um cenário cético.

2.1. Fundamentos epistêmicos favorecentes e discriminantes

Como vimos, o disjuntivismo sobre conhecimento perceptual não é um posicionamento ortodoxo: contrário à tradição da filosofia moderna, a sua tese principal é que a percepção é algumas vezes factiva e que estados não-factivos não têm o mesmo status epistêmico que a percepção. Alternativamente, a disjuntivista poderia dizer que não há fundamento epistêmico comum entre percepção em casos paradigmáticos e em estados não-perceptivos, como sonhos, alucinações e ilusões. Essa concepção é especialmente relevante contra a variação de argumento cético que gira em torno da ideia de que nossos estados perceptuais não nos conferem os fundamentos racionais para crer em proposições

mundanas em detrimento de hipóteses céticas. Quando estamos lidando com ceticismo, portanto, a factividade não é o suficiente: uma versão interessante do disjuntivismo epistemológico tem que mostrar que percepção é uma base factiva *racional* para adquirir crenças sobre o mundo externo (quando condições objetivas, subjetivas e intermediárias estão satisfeitas, como vimos anteriormente).

Para que possamos avançar esse posicionamento sem nos comprometer com a consequência aparentemente absurda de que temos fundamentos racionais para discriminar entre possibilidades atuais – digamos, a possibilidade de que existe um pintassilgo no jardim – e hipóteses céticas relevantes – e.g., de que eu sou um cérebro numa cuba “alucinando” um pintassilgo – Pritchard (2012, 2016) apresenta uma distinção independentemente motivada entre fundamentos epistêmicos *favorecentes* e *discriminantes*. Um fundamento epistêmico favorecente apenas confere fundamento racional a uma crença em certa proposição em detrimento de uma proposição incompatível – ou seja, esse tipo de fundamento *favorece* uma crença em detrimento de outra. Diferentemente, um fundamento epistêmico discriminante é mais forte do que isso, pois ele permite discriminar duas hipóteses incompatíveis entre si.

Vamos considerar como esses fundamentos epistêmicos funcionariam em um caso nada fantasioso. Imagine que eu seguro uma maçã e formo a crença perceptual de que essa maçã Gala (p). Um interlocutor poderia perguntar-me como eu sei disso. Com isso, ele poderia querer dizer: como eu sei que p é o caso ao invés de ser uma maçã Argentina (q). Essa possibilidade é próxima, e parece que eu devo estar apto a discriminar uma maçã Gala de uma Argentina para saber perceptualmente que p , pois elas são um pouco parecidas. Ambas são pequenas e vermelhas. As coisas começam a ficar interessantes se considerarmos possibilidades céticas locais. Imagine que meu interlocutor pergunta como eu sei que é uma maçã Gala ao invés de uma falsificação perfeitamente manufaturada (r). Se essa possibilidade é arrazoadamente bem motivada¹² - se estamos ambos conscientes que maçãs falsificadas são abundantes nessa região, por exemplo,

¹² ‘Arrazoadamente’ aqui significa ‘apropriadamente apoiada por razões’. Ademais, como ficará claro em § 2.6, eu não estou usando ‘arrazoadamente’ e ‘racionalmente’ de forma intercambiável.

então minha crença inicial de que p é temerosa e certamente não equivale a conhecimento, pois eu não seria capaz de discriminar p de r apenas observando. Para saber que p é o caso, então, talvez eu precisasse cheirar a suposta maçã, sentir sua textura mais atentamente, pesá-la e assim por diante. Isso significa que eu precisaria apelar a evidências discriminativas que estão acessíveis. É completamente diferente se r não for arrazoadamente bem fundamentada. Se não há razões particulares para se supor que r poderia ser o caso – se meu interlocutor perguntasse-me, completamente sem motivo, como eu sei que p uma vez que r apenas *poderia* ser o caso – então não há necessidade de discriminar entre p e r para saber que p perceptualmente. Fundamentos epistêmicos favorecentes (tais como minha percepção atual e meu conhecimento de fundo) são suficientes para suportar a crença de p sobre r se r não tem motivação arrazoadada¹³.

O cerne da questão, argumenta Pritchard, é que possibilidades céticas, como ser um cérebro em uma cuba, são necessariamente arrazoadamente desmotivadas, pois não há razão particular alguma que poderia ser elencada em seu favor (Pritchard, 2016, p.141). Um cético não alegaria (de fato, não poderia alegar) que há alguma evidência que apoie a possibilidade de que somos cérebros em cubas, pois isso seria autoderrotante. Tampouco há evidências discriminantes acessíveis que poderíamos descobrir para descartar as possibilidades céticas radicais (como ser um cérebro encubado), pois tal possibilidades pretendem solapar todo nosso suposto conhecimento de uma só vez – é precisamente isso que faz delas *radicais*. Entretanto, a disjuntivista epistemológica está na posição de dizer que as proposições em que acreditamos todos dias de fato gozam de suporte epistêmico favorecente (não-discriminativo) em detrimento de possibilidades céticas radicais, uma vez que nossa percepção é um fundamento racional factivo para crer. Agora, o suposto problema que Pritchard batiza de “imodéstia

¹³ Isso é análogo ao famoso caso da zebra originalmente encontrado em Dretske (1970): a pessoa vê uma zebra no zoológico, mas se houver razões disponíveis para supor que pode ser uma mula habilmente disfarçada, então sua posição epistêmica é certamente solapada. Nesse caso, são necessárias evidências discriminativas para descartar a possibilidade de que talvez seja um mula habilmente disfarçada. Entretanto, se essa possibilidade não é apropriadamente motivada, então a posição epistêmica se qualifica como conhecimento ao menos *prima facie*.

epistêmica” surge se conjugarmos essa concepção ao *princípio de fechamento para conhecimento racionalmente fundado* – nomeadamente:

Se S sabe racionalmente que p e S deduz competentemente que q a partir de p , formando uma crença em q e retendo o conhecimento racionalmente fundado de que p , então S sabe que q ¹⁴.

Esse princípio goza de alguma plausibilidade intuitiva, ele não parece poder ser rejeitado impunemente. Ademais, o disjuntivismo epistemológico *per se* não oferece quaisquer bases para a rejeição desse princípio, o que é de fato uma vantagem dessa posição. Se combinarmos o disjuntivismo epistemológico com o princípio do fechamento, segue-se que podemos adquirir conhecimento racionalmente fundado das negações de hipóteses céticas radicais. Que sabemos de forma racionalmente fundada (mesmo que não discriminativamente) que não somos cérebros em cubas, por exemplo, é o que Pritchard toma como sendo um caso da *imodéstia epistêmica*. Ele escreve:

[...] Se a disjuntivista epistemológica estende sua linha anticética a essa forma de ceticismo radical [ceticismo radical baseado em fechamento] por alegar que podemos ter conhecimento racionalmente fundado das negações de hipóteses céticas radicais, então pode parecer uma resposta indevidamente forte ao problema do ceticismo radical [...]. O disjuntivismo epistemológico, assim interpretado, parece comprometido com a aceitação de um tipo de *imodéstia epistêmica*, em que somos intuitivamente incapazes de ter conhecimento racionalmente fundado dessas proposições [negações de hipóteses céticas radicais] (Pritchard, 2016, p.179-80).

A imodéstia epistêmica consiste na possibilidade de adquirir conhecimento racionalmente fundado – oposto ao mero conhecimento externalista – das negações de hipóteses céticas radicais, o que aparenta ser um caso de

¹⁴ Pritchard (2016, p.13) chama essa formulação de *diacrônica* porque ela difere da formulação clássica – a saber: se sabe que p e sabe que p implica q , se sabe que q . Ademais, e importantemente, a versão diacrônica do princípio evita contraexemplos desinteressantes que afetam a formulação clássica. Sem a restrição de conhecimento *fundamentado racionalmente*, Williamson (2000, 117) originalmente expressou esse princípio diacrônico sob o nome de *fechamento intuitivo*.

dogmatismo. Em uma concepção de racionalidade de acordo com a qual ser epistemicamente racional implica possuir razões disponíveis para acreditar (uma concepção que vamos desafiar a seguir), é contraintuitivo dizer que temos razões factivas conclusivas para acreditar que hipóteses céticas radicais são falsas. À primeira vista, essa desagradável consequência compeli- nos-ia a rejeitar a tese disjuntivista ou o princípio do fechamento (ou ambos). Uma vez em que essa versão do princípio de fechamento é ao menos tão plausível quanto o disjuntivismo epistemológico, e dado que não há fundamento independente para supor que ambos deveriam ser abandonados juntos, a imodéstia epistêmica motivaria um *reductio* do próprio disjuntivismo. Alternativamente, poder-se-ia argumentar, o fato de que o disjuntivismo epistemológico implica a imodéstia epistêmica acaba por enfraquecer a teoria disjuntivista em comparação com outras posições anticéticas, tais como o contextualismo epistemológico, que pode conceder ao cético que em certos contextos *nós não sabemos* que hipóteses céticas radicais são falsas (assim sendo um tipo paradigmático de posição “epistemicamente modesta”).

Vamos examinar em §2.7 se a imodéstia epistêmica é realmente tão problemática quanto aparenta. Pretendo resistir a tentação de rejeitar ou diluir o disjuntivismo baseado nessa consequência, pois eu disputo que uma noção mais inclusiva de racionalidade epistêmica seja capaz de dissolver o aparente problema da imodéstia epistêmica. Presentemente, no entanto, devemos olhar mais atentamente às possibilidades céticas moderadas e ver como elas se encaixam no esquema de apoio epistêmico discriminante e favorecente.

2.2. Ceticismo de sonhos e conjuntivismo fenomenológico

Se as possibilidades céticas radicais são arrazoadamente desmotivadas pela sua própria natureza, então elas não poderiam ser apoiadas por nenhuma razão em particular. Então, uma possibilidade cética *moderada* poderia, ao menos em princípio, ser arrazoadamente motivada às custas de um escopo mais estreito. A *possibilidade do sonho* é adequada aqui porque é possível oferecer razões em seu favor, embora ela seja tradicionalmente tomada como menos efetiva que o Gênio Maligno e hipóteses similares. Como motivação, se poderia dizer que a

maioria das pessoas sonha com frequência e que, quando estão sonhando, elas falsamente tomam os sonhos como representações verídicas de seu entorno. Como se poderia esperar, esses são os tipos de fatos que não são desafiados pela possibilidade cética do sonho. Desde ao menos a obra *Meditações Metafísicas* de Descartes, a possibilidade do sonho é interpretada como ineficiente também contra o conhecimento a priori. Mesmo que esse tipo de conhecimento não exista, o ponto aqui é que alguns fatos gerais sobre nossa constituição – tais como que algumas vezes estamos acordados e que a maior parte das pessoas sonha, etc. – são pressupostos pelo argumento do sonho e não poderiam ser ameaçados por ele. Por essa razão, a possibilidade cética do sonho não é capaz de afetar o todo do nosso conhecimento.

Agora, se pudermos motivar arrazoadamente essa hipótese cética, então o mero suporte epistêmico favorecente por p não é o suficiente para descartar a possibilidade de que estamos apenas sonhando que p (de tal sorte que p não seria o caso), pois deve ser possível *discriminar* entre perceber que p e sonhar que p . Essa é uma consequência da estratégia de Pritchard apresentada acima: uma alternativa arrazoadamente bem motivada apenas pode ser descartada se o sujeito tem suporte epistêmico discriminante contra ela. Colocando de outra forma, a ideia é que, para um grande grupo de proposições acreditadas sobre o mundo externo, há a *possibilidade próxima* de entreter essas proposições em um estado de sonho, e é essa proximidade e o que torna a possibilidade do sonho tão aguda. Poder-se-ia argumentar, então, da seguinte forma:

(O1) Se S tem conhecimento racionalmente fundado de que p , então S é capaz de conquistar conhecimento racionalmente fundado *discriminativo* de que não está sonhando.

(O2) S é incapaz de conquistar conhecimento racionalmente fundado *discriminativo* de que não está sonhando.

Portanto, (CO) S não tem conhecimento racionalmente fundado de que p .

A “premissa onírica” O1 é baseada no princípio do fechamento para conhecimento racionalmente fundado, o que parece ser indisputável, como vimos

no comentário ao fechamento diacrônico mais acima. Portanto, se quisermos rejeitar a conclusão cética onírica, CO, devemos olhar atentamente para O2 para sua motivação subjacente. A platitude filosófica de que é impossível obter conhecimento racionalmente fundado, em particular do tipo discriminativo, de que não se está sonhando é ancorada em uma tese fenomenológica – chamemo-na de *Conjuntivismo Fenomenológico* (CF):

O estado mental E da experiência desperta de S é fenomenicamente indistinguível, do ponto de vista de S em qualquer dado momento, de um estado O de uma possível experiência onírica.

A justificação para a CF é o fato de que, quando estamos sonhando, tomamos erroneamente experiências oníricas por representações verídicas do nosso entorno, de tal modo que somos incapazes de distinguir entre sonhar e perceber – pois há um nível fenomenológico comum entre esses dois tipos de caso. Portanto, para evitar a conclusão cética CO, precisamos solapar CF, e isso por sua vez depende de examinar se o fato aduzido em seu favor apoia-a com sucesso.

Uma maneira disponível rejeitar O2 é contestar o fato em si de que, quando sonhamos, tomamos experiências oníricas como verídicas (ou pelo menos o modo como esse fato é comumente interpretado). Isso pode ser feito pela alegação de que não *acreditamos* no conteúdo de nossos sonhos, pois sonhar que *p* e acreditar que *p* são eventos mentais diferentes. Sosa (2007) explora esse posicionamento baseado na distinção entre eventos que acontecem *no sonho* e eventos que acontecem *enquanto se sonha*¹⁵. Eventos que ocorrem nos sonhos podem envolver estados similares a crença, mas isso é diferente das crenças que temos enquanto acordados e que sobrevivem no plano de fundo da consciência enquanto sonhamos. Poder-se-ia reiterar essa distinção argumentando que acreditar é em princípio aberto à avaliação racional, enquanto sonhar não é. Dever-se-ia, ademais, revisar as crenças de acordo com as evidências acessíveis, mas parece

¹⁵ Wittgenstein (1969) propõe uma estratégia similar: 'O argumento "posso estar sonhando" é sem sentido por essa razão: se eu estou sonhando, essa consideração também é um sonho – e de fato é também sonhado que essas palavras possuem qualquer significado' (§383). Ver também §676.

completamente desmedido avaliar racionalmente um estado pseudo-doxástico que ocorre no curso de um sonho.

Um problema com essa linha de resposta é ela que ignora o que acontece quando se entretém um sonho lúcido, pois sonhos lúcidos não aparentam ser completamente desprovido de estados doxásticos – pelo contrário, é relatado que sonhadores lúcidos são capazes de efetuar certas tarefas, como contar a passagem do tempo *enquanto* se sonha (LaBerge, 2000). Ademais, contrário ao que Sosa alega, é bastante possível acreditar no que acontece em um sonho durante uma experiência desperta: diversas vezes eu sinto ter lembrado de algo durante o dia – digamos, que haviam algumas frutas na geladeira – apenas para descobrir mais tarde que eu havia sonhado com isso. Nesse caso, parece que fragmentos do sonho tiveram um papel doxástico e poderiam ser racionalmente avaliados durante uma experiência desperta. Posso abrir a geladeira pela manhã e ficar genuinamente surpreso ao descobrir que não há frutas ali. Pesadelos também servem como contraexemplo: frequentemente ao despertar acreditamos que um determinado evento ocorreu e leva algum tempo, e talvez um tanto de ambientação, para dar-mos conta de que esse (felizmente) não foi o caso. Isso sugere que uma crença (ou um estado pseudo-doxástico, se assim quiser) formada em um sonho pode transcender o estado de sonho e se tornar abeta à avaliação racional na experiência desperta. Se realmente for assim, a ideia de que crenças são distintas de estados pseudo-doxásticos oníricos não parece atraente, e o fato de que frequentemente tomamos sonhos por representações verídicas permanece incólume.

Há com efeito uma alternativa disponível: podemos questionar se o fato sobre nossa incapacidade de distinguir estados em-sonho de estados verídicos confere o apoio necessário a CF. Lembremos que CF é uma tese geral sobre a indistinguibilidade de um estado mental desperto E, do ponto de vista de S *em qualquer dado momento*, de um estado O de uma possível experiência onírica. O fato que está sob escrutínio, entretanto, é que não podemos discriminar o sonho da realidade *em um sonho*. Eu atesto que é um *non-sequitur* chegar a uma tese geral a partir desse fato, pois é plenamente possível discriminar experiências despertadas de experiências em sonho *enquanto estamos despertados*! Há algo de

verdade em pedir para alguém que te belisque para conferir se estás sonhando, pois a experiência desperta é diferente da experiência em sonho de forma substancial¹⁶. Esse ponto foi feito em tons levemente diferentes por alguns filósofos. Os pensamentos esclarecedores de Austin sobre o assunto merecem ser citados longamente:

[...] Temos a expressão ‘uma qualidade similar ao sonho’. Algumas experiências despertas são entendidas como detentoras dessa qualidade similar ao sonho, e alguns artistas e escritores ocasionalmente tentam transmiti-la, normalmente com pouco sucesso, aos seus trabalhos. Mas é claro, se o fato [de que ‘experiências delirantes e verídicas’ não são ‘qualitativamente diferentes’] aqui alegado *fosse* um fato, essa expressão seria perfeitamente sem sentido, porque seria aplicável a tudo. Se sonhos não fossem ‘qualitativamente’ diferentes da experiência desperta, então *toda* experiência desperta seria como um sonho, a qualidade de semelhança ao sonho seria, não difícil de capturar, mas impossível de ser evitada. (1962, p.48-9).

Ainda mais incisivamente, eis Rödl:

Do fato de que, quando estou enganado, eu não sei que estou enganado, não segue que, quando não estou enganado, eu não sei que não sou. Quando eu sei que *p* como eu percebo ser o caso, então eu sei que percebo que *p*. Assim, estou em uma posição de distinguir minha situação de qualquer situação possível em que eu estaria enganado, pois, em qualquer situação daquele tipo, eu não perceberia que *p*, enquanto, na dada situação eu percebo (2007, p.158).

¹⁶ Sosa pretende defender essa conclusão com a distinção mencionada acima. Portanto, Sosa e eu compartilhamos a mesma conclusão, mas eu ofereço um *rationale* diferente. Eis a visão dele do assunto: ‘O que permite distinguirmos os dois estados idênticos em conteúdo é o fato de que em estado de sonho não afirmamos nada – não que estamos veridicamente percebendo o mundo externo, tampouco que não estamos – enquanto em vida desperta percebemos conscientemente nossos arredores. Isso pelas nossas luzes é suficiente para fazer os dois estados distinguíveis.’ (Sosa, 2007, 19-9)

Se nos atermos à ideia de que a experiência desperta é fundamentalmente diferente da experiência onírica, então estamos comprometendo-nos diretamente com a rejeição de CF: *não é o caso* que as experiências despertadas e do sonho pareçam-se iguais a nós, isto é, que compartilhem os mesmos aspectos fenomênicos. Não é o caso que sonho e experiência desperta sejam, portanto, indistinguíveis do ponto de vista do sujeito. Em alguns casos, a saber, quando estamos despertos e atentos, somos plenamente capazes de distinguir os dois tipos de estados. Então parece que, para lidar com o ceticismo do sonho, nós temos que conceber experiência perceptual em termos de um *disjuntivismo fenomenológico*, pois o disjuntivismo epistemológico simplesmente não é suficiente para lidar com esse problema cético por contra própria. É claro, contudo, que essa conclusão até o momento é dialeticamente insuficiente para rejeitar a premissa do argumento cético que diz ser humanamente impossível obter conhecimento discriminativo racionalmente fundado de que não estamos sonhando, porque ainda precisamos de uma explicação razoável de *como* podemos distinguir realidade de sonhos. O que exatamente está presente no primeiro e ausente no segundo?

2.3. Enativismo e disjuntivismo fenomenológico

Inspirado pela concepção ecológica da percepção de J.J. Gibson, Alva Noë propôs uma concepção independente motivada de consciência perceptual – que ele chamou *teoria enativista* (2004) e *acionismo* (2012) – que oferece um *rationale* plausível, empiricamente fundamentado e filosoficamente sólido para o disjuntivismo fenomenológico. Como veremos, a proposição enativista é parte de um programa maior que tem como objetivo identificar o local de ação na cognição através de diminuição do papel tradicionalmente atribuído ao conteúdo representacional¹⁷. Não estou alegando que enativismo seja o *único* modo possível

¹⁷ Existem posicionamentos naturalistas de estruturas representacionais de acordo com as quais representações são essencialmente causalmente acoplados com o ambiente, tais como Millikan (1995) e Clark (1999). Ver Chemero (2009, capítulo 3) para uma exposição detalhada desses conceitos. Nesses posicionamentos, não é uma condição necessária que uma estrutura tenha um papel representacional que ela possa, ao menos algumas vezes, realizar suas funções de *estar-por* na ausência de seu referente. Portanto, representações assim concebidas poderiam, em princípio,

de motivar disjuntivismo fenomenológico, mas é com efeito difícil conceber uma alternativa viável que se atenha à ideia que existe um nível compartilhado entre percepção e estados desviantes, como a interface representacional. A tese fundamental do enativismo é que a percepção consciente é uma atividade realizada pelo exercício de habilidades sensório-motoras, isto é, habilidades que relacionam as informações obtidas perceptualmente por nervos aferentes com as informações que são disponibilizadas para processos motores subsequentes por nervos eferentes. Isso significa que o estado perceptual é constituído pela informação que é carregada e recebida através de ações e respostas (no próximo capítulo, vamos olhar mais atentamente para a noção de informação que é requerida pelo enativismo radical). Em outras palavras, segundo o enativismo, um estado perceptual é obtido pelo modo prático através do qual um sujeito se engaja com o mundo. Por 'ação' nos referimos ao que se faz, e o que se e capaz de fazer depende do tipo de corpo que se tem – então a abordagem enativa é intimamente relacionado com a concepção de que cognição é *corporificada*¹⁸. Esse é um posicionamento *radical* porque alega que nem todas nossas interações cognitivas com o ambiente têm que ser explicadas postulando representações ou modelos internos, pois ao menos algumas instâncias da cognição perceptual podem ser explicadas, especialmente do ponto de vista fenomênico, pelas atividades realizadas pelo indivíduo em ambientes específicos.

Em um nível filosófico, essa é uma concepção que almeja fazer justiça à nossa experiência perceptual. Sua principal motivação filosófica é explicar dois fatos relacionados sobre o nosso encontro com objetos sem apelar a

ser implementadas em sistemas cognitivos corporificados, os quais estão causalmente acoplados com seus ambientes. Uma sugestão nesse sentido é o uso de osciladores acoplados na modelagem da atividade cerebral, i.e., circuitos que disparam ou ritmicamente por recebimento de voltagens ou através da criação de um *momentum*. Entretanto, como Chemero aponta, trabalhos sobre teorias de sistemas dinâmicos e corporificação/cognição enativa têm sucesso ao explicar diversos casos de cognição – incluindo percepção e discriminação em robótica, uso da linguagem, tomada de decisões e coordenação social – sem postular representações (mesmo as causalmente acopladas).

¹⁸ Ver Rowlands (2010) para abordagem sutil aos diferentes 'e's no programa 4e: cognição estendida, mente corporificada, cognição imbuída e abordagem enativista. Para um trabalho clássico no assunto de mente corporificada, ver Varela, Thompson e Rosch (1991).

representações como modelos internos do mundo. Se isso pode ser feito, então o enativismo é conceitualmente sólido. Em primeiro lugar, o enativismo quer explicar o fato de que percepção é um evento perspectivo, i.e., que ocorre de determinada perspectiva, mas que também é sobre os próprios objetos, independente do ponto de vista do percebedor. Gibson fornece argumentos originais para enativismo em sua discussão do arranjo ótico do ambiente, i.e., o ponto de observação onde a luz converge em ângulos sólidos depois de ser refletida e difundida no ambiente. Ele escreve:

O arranjo ótico *muda*, é claro, conforme o ponto de observação se move. Mas também *não muda*, não completamente. Algumas características do arranjo não persistem, e outras sim. As mudanças vêm da locomoção, e as não-mudanças vêm do layout rígido das superfícies ambientais. Portanto, as não-mudanças especificam o layout e contam como informação a respeito dele, as mudanças especificam a locomoção e contam como outro tipo de informação, sobre a locomoção em si (GIBSON 2015, p.65-6).

‘Não-mudanças’ aqui é a ideia de que a percepção adquire informação invariável através de movimento. Considere esse exemplo de Noë: enquanto eu olho para um prato sobre a mesa, ele parece ser oval ou oblongo dependendo de minha perspectiva, mas eu também o percebo como redondo – sua redondez é uma informação invariável, que permanece constante através da minha movimentação. Assim, percebo o prato como redondo porque *sei como* mover-me e engajar-me com seus diferentes aspectos enquanto esses aspectos se desdobram em minha experiência perceptual. Ao mesmo tempo, tal conhecimento prático permite-me compreender não apenas o que permanece constante enquanto eu percebo o prato (a sua redondez), mas o que se altera quando eu me movimento ao seu redor, seu visual ou aparência. A informação invariável disponível, como o tamanho e a forma do prato, é adquirida pelas minhas ações, não através do registro de aspectos do prato em uma representação interna que ofereceria o material para construção de um modelo mais completo a respeito do prato. Seguindo Noë, a ênfase aqui está no exercício das *habilidades sensório-motoras*, minhas habilidades de registrar informação sensorial não apenas através

de mudanças à qual o objeto foi submetido, mas através das mudanças disponibilizadas pelos movimentos que eu realizo (2004, p.63-4).

O segundo fato que o enativismo tenta explicar é que os objetos apresentam-se como fatias mas também como inteiros: enquanto olho para a estante na minha frente, vejo certos aspectos de livros, majoritariamente suas brochuras, mas estou percebendo *os livros*, não apenas fatias da sua superfície. Eis a explicação de Gibson de como a presença dos objetos como inteiros é feita através dos movimentos:

O layout do ambiente inclui superfícies não projetadas (ocultas) em um determinado ponto de observação assim como superfícies projetadas, mas observadores percebem o layout, não apenas as superfícies projetadas. As coisas são vistas ao redor e são vistas uma em frente à outra. Como isso pode acontecer? A informação deve estar disponível para todo o layout, não apenas por suas fachadas, por suas superfícies cobertas e também pelas superfícies que cobrem. O que é essa informação? Presumivelmente se torna evidente com o tempo, com a alteração do arranjo ótico (2004, p.69).

A ideia fundamental aqui é que percebo objetos em sua plenitude apesar de ver apenas suas fatias superficiais porque eles são virtualmente acessíveis, dadas minhas habilidades sensório-motoras de navegar no ambiente: percebo os livro e não apenas fatias de suas capas porque eu tenho o conhecimento prático para assumir diferentes perspectivas e integrá-las em uma experiência dinâmica¹⁹. Nesse posicionamento, portanto, a percepção é um evento essencialmente dinâmico: podemos acessar o mundo através o exercício de nossas habilidades sensório-motoras, o que dispensa o registro interno através de modelos

¹⁹ Afirmar o contrário – que nosso acesso visual dos objetos é restrito às suas superfícies – é ser vítima, como Thompson Clarke famosamente expressou, de um *truque da mente* (Clarke, 1965). Na explicação de Clarke, isso pode ocorrer porque somos compelidos a escolher pedaços de objetos ao descrevê-los ou acessá-los. Isso, entretanto, apenas faria sentido se escolhêssemos arbitrariamente unidades para dividir os objetos.

representacionais que criariam uma experiência completa a partir de estímulos sensoriais incompletos²⁰.

Assim, a nível filosófico, os argumentos em favor do enativismo têm seus precedentes históricos na psicologia ecológica Gibson²¹. O enativismo também é empiricamente bem fundado: casos que Noë chama de *cegueira experimental* contam como suporte direto (2004, p.8-11). Esses casos são exemplificados por experimentos em que um sujeito usa óculos com lentes invertidas, o que causa a esquerda e direita (ou pra cima e pra baixo) serem trocadas em seu campo de visão (STRATRON 1897, KOHLER 1951 e TAYLOR 1962). Aos usarem os óculos, os indivíduos nesses experimentos falham em integrar seus estímulos perceptuais no primeiro momento, passando por um período de confusão perceptual. Em um segundo estágio, eles lentamente reaprenderam como operar com esses estímulos e passam a entreter episódios de consciência perceptual como se sua visão não estivesse de sendo mediada por lentes invertidas. Finalmente, quando as lentes são removidas, eles passam por um período de confusão similar ao do primeiro estágio e têm novamente que reaprender como operar com seus estímulos perceptuais. A melhor explicação do que acontece nesses casos é que o sujeito torna-se parcialmente cego devido à 'inabilidade de integrar estimulação sensorial com padrões de movimento e pensamento' (NOË, 2004, p.4), o que é exatamente o que prevê o enativismo.

Quanto ao suporte indireto, podemos notar que concepções rivais falham ao explicar casos de *cegueira à mudança*, em que um indivíduo não percebe conscientemente as mudanças que acontecem em seu campo perceptual (ver Noë 2004, p.51-4, e também em 2012, p.93). Esse argumento depende da incontestável premissa que o ambiente que habitamos é densamente detalhado. Se nossas percepções fossem pictoriais, no sentido de que todos os detalhes disponíveis seriam registrados em uma única 'imagem mental', então mudanças

²⁰ Noë também pretende explicar nossa percepção de cores através do enativismo (Cf. NOË, 2004, capítulo 4): embora superfícies dificilmente sejam uniformemente coloridas, somos perfeitamente capazes de distinguir o real tom de uma superfície de suas variações causadas pelo modo como a luz reflete em seus diferentes ângulos.

²¹ Cf. Cavell (1979, p.202), para um mesmo ponto.

nos detalhes do ambiente causariam mudanças na percepção. Mas isso não é o que ocorre. Experimentos mostram que somos propensos a falhar em perceber mudanças significativas em nosso campo perceptual se o nosso foco está em outro lugar (O'REAGAN *et al.* 2000). É claro, pode-se tentar defender a concepção representacional alegando-se que o que é necessário para que se registre tais mudanças é a representação *somada ao foco* e à atenção. Essa estratégia, contudo, teria o ônus de explicar como foco e atenção funcionam sem apelar à corporificação ou a concepções enativistas, como atividades de seleção de estímulo sensorial. O enativista, por outro lado, pode alegar que o foco e atenção são essencialmente, mas não exclusivamente, uma função das habilidades corporais. Tome por exemplo as sacadas, os movimentos oculares rápidos e sincronizados que executamos no registro de informações visuais. Esse tipo de movimento permite que obtenhamos informação a respeito do ambiente, e mesmo que algo a mais seja necessário, há um papel irredutível efetuado por essas habilidades corporificadas. Portanto, o fenômeno da cegueira à mudança mostra que 'não fazemos uso de modelos internos detalhados de uma cena' (NOË 2004, p.52). Para que se entretenha a percepção de estados de consciência, então, temos que navegar pelo o ambiente, e isso pode apenas ser feito por atividades relativas à nossa morfologia corporal: dos movimentos oculares aos movimentos do corpo inteiro, assim registrando a contingência motora e os aspectos invariáveis do ambiente²².

Em relação à nossa discussão prévia sobre disjuntivismo epistemológico, é importante notar que, de acordo com o enativismo de Noë, a consciência perceptual é uma *conquista* – pois ela necessariamente envolve a interação prolífica de um indivíduo com o seu ambiente – como o próprio disjuntivismo epistemológico alega que deve ser o caso (ver NOË 2012, p.63-7 para esse mesmo ponto). A conquista de um estado perceptual é análoga à factividade de um saber-que perceptual na concepção do disjuntivismo epistemológico, pois ela

²² De acordo com Rowlands podemos classificar as habilidades corporificadas em três 'tipos parcialmente sobrepostos: (i) movimentos sacádicos oculares, (ii) atividades de sonda e exploratórias envolvidas na identificação de contingências sensório-motoras e (iii) manipulação e exploração do arranjo ótico'. (2010, 202).

requer o exercício efetivo e bem sucedido de certas habilidades. A diferença, é claro, é que essas habilidades não são estritamente intelectuais, tais como a habilidade de mover o corpo para que se acesse o que está disponível (Cf. NOË, 2012, p.27).

Como Noë nota (2012, p.69), essa visão traz consigo alguma semelhança ao conceitualismo sobre experiência perceptual, porque a experiência não é *dada*, pelo contrário, ela é mediada por uma atividade. Essa atividade cumpre um papel análogo ao dos conceitos na concepção conceitualista que mencionamos no §1.7. A menos que estejamos disposto a ampliar a ideia de *capacidades conceituais* para envolver habilidades sensório-motoras (o que de fato é a visão de Noë (2015) sobre o assunto), o enativismo não equivale a ao conceitualismo²³. Agora, a ideia de que nossa experiência é constituída pelo exercício de nossas habilidades sensório-motoras para acessar o mundo é diretamente relevante ao nosso quebra-cabeças cético do sonho, porque ela oferece uma explicação plausível da diferença fenomênica entre experiências despertas e sonhos – assim justificando o disjuntivismo fenomenológico. A ideia aqui é que nossas experiências oníricas *não são o resultado de um exercício de nossas habilidades sensório-motoras*²⁴. Isso, por sua vez explica porque nossa experiência é mais rica e significativamente mais consistente na percepção atual do que quando estamos sonhando: quando estamos despertos, navegamos pelo ambiente e acessamos as informações disponíveis em uma experiência dinâmica, enquanto em sonho não há atividade exploratória alguma envolvida – ao menos não em mesmo grau em que a

²³ Note que a abordagem enativista sobre o conteúdo conceitual parece implicar na rejeição da Restrição da Generalidade de Evans (EVANS 1984, p.75), de acordo com a qual um indivíduo possuidor de capacidades conceituais seria capaz de gerar um número potencialmente infinito de pensamentos através da iteração dos mesmos conceitos. A razão para a rejeição da Limitação da Generalidade é que, no posicionamento enativista, exercícios das habilidades individuais são constrangidos pelo ambiente que se habita e não poderiam ser infinitamente reproduzíveis. De modo resumido, a percepção é situada fundamentalmente, enquanto conceitos são gerais. Essa não é a abordagem que favorecemos aqui, como deve ficar claro a seguir.

²⁴ Entretanto é bastante plausível que um diferente conjunto de habilidades seja necessário para sonhar, o que explicaria a possibilidade de sonhos lúcidos, assim como os relatos de algumas pessoas que alegam serem incapazes de sonhar.

percepção atual, quando informações motoras são carregadas do nosso corpo ao ambiente e trazidas de volta na forma do feedback dos sentidos. Quando dormimos, mesmo que estejamos inconscientemente engajados em exercícios motores, não há feedback sensorial para que se ajuste as reações motoras.

Noë (2004, p.214) tira uma conclusão parecida. Ele não está preocupado com o ceticismo do sonho em particular (de fato, ele explicitamente põe de lado a questão cética), mas está preocupado em responder à objeção internalista de que, se o exercício das habilidades sensório-motoras fosse necessário para a percepção, como poderíamos explicar o estado de sonho? O ponto comum compartilhado por ambos lados dessa disputa aqui, é claro, é o fato de que não há habilidades sensório-motoras plenamente desenvolvidas em experiências oníricas. A resposta de Noë à objeção internalista consiste em explicar que experiências despertas e oníricas são radicalmente diferentes precisamente porque habilidades sensório-motoras estão ausentes em estado de sonho – ou, deveríamos acrescentar, pelo menos o ciclo de ação-percepção-ação está incompleto.

Notavelmente, a enativista ainda deve uma explicação positiva acerca das semelhanças entre perceber e sonhar. Mesmo que esses estados não sejam fenomenicamente idênticos, há ainda algo que faz com que ambos caiam sob o conceito mais geral de *experiência*. Uma explicação possível consiste em explorar a diferença entre respostas motoras circunscritas acima: basicamente, em sonho, a impressão de movimento pode ser acompanhada, em algum grau, pelo comportamento motor efetivo (menos, é claro, os ajustes necessários possibilitados pelo feedback sensorial). Se esse for o caso, então agregamos valor explicativo ao enativismo ao ampliar seu escopo de aplicação. Entretanto, essa alegação seria insuficiente para explicar a aparência característica dos sonhos, pois explica apenas porque essas imagens não são tão complexas, consistentes e detalhadas como percepções de fato. Então em adição, o enativista teria que explorar o fato que uma abordagem radical não nega a existência de representações mentais, tampouco é incompatível com o postulado de representações mentais para explicar alguns processos cognitivos de maior ordem (tais como memória de longo prazo, inferências complexas e certos tipos de planejamento). Uma abordagem enativa radical *hardcore* teria que negar tudo isso,

mas a imagem resultante da mente nesse posicionamento seria literalmente um *no-brainer*. Uma abordagem enativa radical (não *hardcore*), ao invés disso, é comprometida com explicar *alguns* processos cognitivos sem postular representações mentais, a percepção sendo o caso paradigmático. Dito isso, está aberto para a enativista radical (mas não para a enativista radical *hardcore*) explicar as similaridades entre sonhar e perceber – o que, eu reitero, não equivale à identidade fenomênica – apelando a representações, possivelmente como resíduos deficientes de percepção de fato. Mas está fora de questão perseguir esse ponto adiante. Nossa alegação principal aqui é que o apelo ao exercício das habilidades sensório-motoras em explicação da fenomenologia da experiência consciente provê *rationale* plausível para o disjuntivismo fenomenológico (considerando os estados de experiência consciente e de sonho).

Pretendo ter mostrado pelos argumentos acima que O2 no argumento cético é falso, e, portanto, que o argumento de O1, O2 a CO não é sólido. Ademais, se o disjuntivismo epistemológico é uma tese anti-cética mais forte quando compreendido como uma variação do disjuntivismo fenomenológico, nesse caso, aquela suportada pelo enativismo radical, e se ambos enativismo e disjuntivismo explicam consistentemente as diferenças entre estados perceptuais e estados desviantes – o enativismo radical através de uma rota fenomenológica, e o disjuntivismo através de uma rota epistemológica – então a explicação dessas diferenças oferecida pela combinação das duas concepções é mais robusta do que uma oferecida pelo disjuntivismo epistemológico ou pelo enativismo radical separadamente.

Nas duas seções finais desse capítulo, eu pretendo mostrar que, quando se está aberto a aceitar o enativismo como motivação para o disjuntivismo fenomenológico pra resolver o quebra-cabeças cético baseado na possibilidade do sonho, então a imodéstia epistêmica – a consequência aparentemente problemática da conjunção do disjuntivismo epistemológico com o princípio de fechamento – não é realmente problemática. Isso ocorre a partir da adoção de um concepção mais inclusiva de racionalidade, tal como é sugerida pelo enativismo. Mas primeiro vamos olhar mais atentamente para a suposta relação entre

enativismo e idealismo e o que significa interpretar enativismo como uma tese anticética.

2.4. Enativismo implica idealismo?

Pode ser tentador interpretar a ênfase colocada nas *atividades* realizadas pelo sujeito como a origem de um idealismo epistemológico. Se tomarmos o idealismo epistemológico como a tese de que o indivíduo faz contribuições substanciais à aquisição de conhecimento, segue-se, sem sombra de dúvidas, que o enativismo é uma versão de idealismo epistemológico. Essa caracterização, entretanto, é trivialmente verdadeira – afinal de contas, o conhecimento que somos capazes de obter é, tanto em tipo quanto extensão, sempre dependente de nossos aparatos cognitivos e nosso exercício deles – então ela não captura o que é distintivo a respeito de idealismo. O que idealistas epistemológicos alegam é que o próprio conteúdo do conhecimento, *o que é conhecido*, é constituído pelas atividades cognitivas. Realistas epistemológicos, nessa maneira de interpretar a oposição entre essas duas facções, não se comprometeriam com a ideia de que conhecimento é absolutamente passivo, mas apenas com a ideia de que o que pode ser conhecido está no mundo para ser descoberto, independentemente da existência de um sujeito cognoscente²⁵.

Mesmo com essa caracterização de idealismo mais robusta em mente, ainda parece que o enativismo implica um tipo de idealismo epistemológico, dado que apresentamos uma alegação constitutiva na sua caracterização, seja ela: os estados perceptuais de um indivíduo são constituídas pelo exercício de suas

²⁵ No trabalho seminal sobre mente corporificada de Varela, Thompson e Rosch (1991), o tratamento recebido por alguns tópicos sugere uma posição idealista, a despeito de seus esforços para rejeitar a oposição entre idealismo e realismo. Considere algumas de suas alegações sobre a percepção de cores: 'nós não seremos capazes de explicar cores se buscarmos localizá-las em um mundo independente de nossas capacidades perceptuais. Ao invés disso, devemos localizar cores no mundo percebido ou experimental que é trazido à tona com nossa história de acoplamento estrutural' (165) e 'cor provê um paradigma de domínio cognitivo que não é pré-dado tampouco representado, mas sim experimental e atuado [*enacted*]' (171). Como Shapiro (2011) aponta, entretanto, os argumentos em favor dessas alegações apenas podem mostrar que diferentes sistemas cognitivos percebem o mundo de maneiras diferentes.

habilidades sensório-motoras. Dado que a percepção é ou a fonte ou um tipo de conhecimento (dependendo se adotamos uma epistemologia tradicional ou uma abordagem de conhecimento-primeiro), segue-se que o conhecimento é constituído pelo exercício das atividades sensório-motoras, que é uma atividade cognitiva. Como sempre, entretanto, o diabo está nos detalhes, pois tudo depende de como entendemos 'constituição' nesse contexto. Em um sentido, significa que o objeto de conhecimento é o próprio exercício de habilidades corporificadas. Isso seria uma alegação demasiado ousada, pois implica que o mundo é construindo no ato de perceber. Em outro sentido, significa que o exercício das habilidades sensório-motoras *desvela* ou *possibilita* a apreensão do mundo, e que essas atividades não são meramente causais, mas também cognitivas. Assim concebida, a tese da constituição aqui defendida está longe de implicar qualquer tipo de idealismo. Pelo contrário, ela é claramente consistente com a concepção realista de que um mundo existente lá fora para ser descoberto – e, para deixar claro, é nesse último sentido que tenho em mente quando avancei a tese da constituição. Os dois diferentes sentidos de 'constitutivo' marcam a diferença entre, por um lado, a visão idealista de acordo com a qual nossas atividades cognitivas constroem o mundo no ato de apreendê-lo e, por outro, uma alegação neutra em relação ao idealismo e ao realismo, talvez até uma que seja de senso comum: que nossas atividades cognitivas possibilitam que apreendamos o mundo. Comentando especificamente sobre atividades sensório-motoras, Rowland escreve:

Essas atividades de sondagem, de exploração não são tipicamente coisas *de* que estamos cientes quando temos a experiência visual do mundo: são coisas *com* quais nós temos experiência visual do mundo [...] Ou seja, essas atividades estão entre os veículos de desfecho causal do mundo, em parte significa que os meios pelos quais, em caso de percepção visual, nossa direcionalidade intencional em direção ao mundo é alcançada ou efetuada (2010, p.205).

O ponto é aplicável às habilidades corporificadas de modo mais geral. Portanto, fica claro que, ao enfatizar o papel da atividade na percepção, não terminamos com uma posição idealista – pois nossos aparatos cognitivos devem de alguma forma ser afetados para que registrem os aspectos relevantes do

ambiente. O que alegamos é que a percepção não pode ser inteiramente passiva, pois ela envolve, de modo constitutivo, a exploração ativa do ambiente. Isso é o que torna possível a afecção de nosso aparato cognitivo do modo correto para a conquista de um estado perceptual completo. Nunca alegamos – e acredito que seria absurdo fazê-lo – que essa exploração é por si só o próprio conteúdo de nosso conhecimento perceptual, porque, pegando de empréstimo de Rowlands novamente, o exercício de nossas habilidades sensório-motoras faz parte dos meios pelos quais perebemos o mundo, não o próprio objeto intencional da percepção.

2.5. Enativismo como uma tese anti-cética

Poder-se-ia fazer a objeção de que o enativismo é incapaz de motivar adequadamente uma resposta ao argumento cético do sonho porque é uma tese empírica. Essa é uma alegação controversa, pois se pretende que o enativismo seja uma explicação para nossas experiências perceptuais – e, embora a teoria enativa goze de apoio empírico (tanto direto quanto indireto), não é claro que descrever a nossa experiência perceptual através do apelo às nossas habilidades corporais seja petição de princípios. Afinal de contas, o enativismo parece ser uma explicação acurada porque *somos* criaturas corporificadas, e supondo de partida que o único modo apropriado de responder ao cético deve dispensar nossos corpos e depender exclusivamente de representações internas equivale a uma transferência gratuita de ônus da prova.

Entretanto, para respondermos a essa objeção, podemos conceder que o enativismo é empiricamente motivado, mas isso não solapa nossa estratégia final. Estamos assumindo a correção do disjuntivismo epistemológico e tentando evitar interpretar a consequência de que podemos ter conhecimento fundamentado em racionalidade das negações das hipóteses céticas radicais como um caso de imodéstia epistêmica. A ideia central do disjuntivismo é que a percepção confere uma base racional factível por acreditar que estados não perceptuais não tenham o mesmo status epistêmico que a percepção. Isso permite que bloqueemos o argumento cético de acordo com o qual nós não estamos justificados a confiar nos nossos estados perceptuais, porque eles teriam o mesmo status epistêmico que

estados desviantes, e assim não gerariam conhecimento. Então, se o disjuntivismo epistêmico é correto, estamos justificados a tomar nossos estados perceptuais como fonte de conhecimento se nos encontramos em circunstâncias objetivas, subjetivas e intermediárias apropriadas. Entre esses estados perceptuais estão os que apoiam o enativismo, tais como a observação de nossas próprias experiências e as relações que nossa experiência mantém com o exercício das nossas habilidades sensório-motoras, assim como as evidências empíricas para o enativismo.

Existe uma condição, entretanto, que deve ser satisfeita para que o disjuntivismo epistemológico permita que dependamos de alegações baseadas empiricamente, isto é: que não existem possibilidades de erro arrazoadamente bem motivadas. Se qualquer tal possibilidade estiver na vizinhança, não nos encontramos em boas circunstâncias epistêmicas e deveríamos, pois, suspender nossos juízos em relação aos nossos estados perceptuais. Aqui se poderia tomar o ponto cético como fundamental e argumentar que, dada a possibilidade do sonho, temos que provar de antemão que podemos adquirir conhecimento racionalmente fundado de que não estamos sonhando. Essa estratégia poderia apropriadamente ser considerada uma *refutação* do argumento cético, e não parece que pode ser feita de qualquer outro modo senão com um argumento transcendental. Sugiro uma posição mais cautelosa: não há razão anterior para supor que o ponto cético é mais fundamental do que senso comum. Portanto, ao invés de refutar o cético, visamos explicar o que está errado com o argumento cético apelando à concepção de senso comum de acordo com a qual temos muito conhecimento. Como enfatizamos no começo do capítulo anterior, de acordo com essa estratégia, argumentos céticos são tidos como paradoxos, pois são constituídos de premissas plausíveis *prima facie* que implicam consequências inaceitáveis. A estratégia empregada aqui consiste em *explicar porque* uma premissa do argumento cético é meramente aparentemente plausível, mas é com efeito enganosa e deve ser rejeitada²⁶. Esse processo é relevante epistemologicamente não apenas porque

²⁶ Por isso a estratégia específica que endosso é próxima ao que Pritchard chama de estratégia anti-cética 'undercutting' (Pritchard, 2012), pois não objetiva responder ao cético, mas diagnosticar o que está errado no seu argumento.

mostra exatamente onde o argumento cético dá errado, mas também porque expõe características de nossa cognição que, se ignoradas, levam a consequências desagradáveis. Especificamente no caso do argumento cético do sonho que vimos §2.2, rejeitamos a premissa O2, de acordo com a qual não podemos adquirir conhecimento racionalmente fundado discriminativo de que não estamos sonhando. O2 não é apenas injustificada, mas também é falsa.

2.6. Racionalidade corporificada

Lembremos por um momento que o disjuntivismo epistemológico é a tese de que a percepção é uma base factiva racional para formar crenças sobre um mundo exterior. Se eu sei perceptualmente que p , e se a base racional para minha crença perceptual é transmitida através da implicação conhecida de que eu não sou um cérebro em uma cuba, então eu sou capaz de adquirir conhecimento racionalmente fundado de que não sou um cérebro em uma cuba. Isso resulta no que Pritchard chama de *imodéstia epistêmica*, o que parece ser uma consequência demasiadamente forte. Isso ocorre pois geralmente, quando filósofos falam sobre racionalidade – consequentemente sobre conhecimento racionalmente fundado –, têm em mente algo como a posse das razões que implicam ou suportam não-dedutivamente a crença alvo de conhecimento. Idealmente, essas razões podem ser articuladas e trazidas à consciência por um indivíduo racional com as habilidades conceituais relevantes quando ele é questionado. Vamos chamar essa concepção de *concepção estreita de racionalidade*, porque exige que o indivíduo cuja racionalidade estamos avaliando possua um conjunto de habilidades cognitivas sofisticadas. Segue-se que crianças pequenas e animais não humanos não são racionais pois eles não se encaixam nesse enquadramento normativo – o que, para proponentes da concepção estreita, quer dizer apenas que esses seres são postos de lado quando se considera o que é ser racional.

Embora Pritchard não seja explícito quanto a isso, é algo nessa linha que ele tem em mente quando diz que o disjuntivismo, como uma posição filosófica, permite que tenhamos conhecimento racionalmente fundado de proposições mundanas. E isso seria, de fato, um dos maiores ganhos de assumir uma posição disjuntivista: o fato que eu percebo que p é a fonte *racional* para minha crença de

que p , que equivale a conhecimento e que implica p em condições apropriadas. Não há mistério algum em citar esse fato como a fonte racional de formação de crença: ‘eu sei por que eu vi’. Entretanto, *nessa visão de racionalidade*, certamente soa estranho dizer que qualquer fato percebido é a base racional para negar uma hipótese cética radical, dado que indivíduos em cenários céticos e em casos não céticos (como o mundo real) pareceriam compartilhar os mesmos estados fenomênicos e poderiam raciocinar da exata mesma maneira. Entretanto, o enativismo permite que rejeitemos essa premissa, pois indivíduos em cenários céticos – ao menos em como esses cenários são tradicionalmente concebidos – trivialmente *não atuam seus conteúdos perceptuais*, no seguinte sentido de ‘atuar’: um cérebro em uma cuba não tem um corpo para exercitar suas habilidades sensório-motoras, não está em um ambiente para oferecer feedback sensório, e assim não tem experiências perceptuais de qualquer natureza. Isso é certamente o que um disjuntivista radical preveria. Mas o que isso nos diz a respeito de racionalidade? A imagem que estou propondo é que entreter um estado perceptual é a base racional de formação de crença não porque podemos citar o fato que p como a fonte e justificação da crença relevante, mas porque perceber é uma forma de *conquista cognitiva*, particularmente, uma conquista corporificada. É com essa explicação em mente, de cognição racional como conquista corporificada, que sugiro a seguinte definição geral de racionalidade, chamada de *tese da racionalidade corporificada*:

S é um agente racional se e somente se S é capaz de conquistar um objetivo específico através do exercício de habilidades relevantes em condições adequadas.

Uma agente perceptualmente consciente é racional, de acordo com esse posicionamento, porque ela chega a um estado perceptual (e forma crença correspondentes) através do exercício de suas habilidades sensório-motoras em suas interações com o ambiente em circunstâncias objetivas, subjetivas e intermediárias apropriadas. Note que a habilidade de atingir um objetivo específico é disposicional e implica algum tipo de estabilidade, então ela tem que cobrir uma ampla classe de casos, pois procedimentos racionais não são compatíveis com

acertos de sorte. Podemos dar corpo a essa noção em termos modais: uma agente é capaz de conquistar um objetivo específico se ela atinge o mesmo objetivo em maior parte ou em todos mundo possíveis próximos em que ela exercita as mesmas habilidades com a mesma finalidade (isso é o que queremos dizer com a “estabilidade” de habilidades em geral). Assim, não estaríamos inclinados a atribuir agência racional a alguém que faz algo com sucesso em uma ocorrência isolada, que seria sem sucesso em um cenário levemente diferente. Em segundo lugar, a noção de habilidade *relevante* é intencionalmente vaga, pois a capacidade de superar falhas nas quais as habilidades específicas não estão disponíveis (ou não podem ser apropriadamente exercitadas) é bastante intuitivamente um aspecto distintivo da racionalidade²⁷. Em outras palavras: a racionalidade exige adaptação e, em diferentes graus, engenhosidade.

Estamos em condições de ver que a tese da racionalidade corporificada é mais ampla do que a noção estreita mencionada acima. Primeiramente, a racionalidade corporificada cobre casos paradigmáticos tanto de racionalidade epistêmica como prática. Note que, se a percepção depende fundamentalmente de habilidades sensório-motoras, então a distinção entre racionalidades prática e epistêmica se torna algo difusa quando se trata de percepção como uma fonte de conhecimento racionalmente fundado²⁸. Portanto, é uma vantagem da imagem corporificada de racionalidade que ela não estabelece um limite nítido entre racionalidade epistêmica e prática. Em segundo lugar, esse posicionamento é consistente com a ideia, que é central para a concepção estreita, de que, *se uma*

²⁷ A variedade e a criatividade em estratégias de solução de problemas são fundamentais para a maior parte das concepções de inteligência também – ver Cianciolo & Sternberg (2004), majoritariamente a noção de Sternberg de inteligência bem-sucedida (1995). Isso é plausível porque inteligência e racionalidade são intimamente relacionadas. É claro, poder-se-ia alegar que a inteligência não implica racionalidade (um corvo, por exemplo, pode ser perfeitamente capaz de resolver um quebra-cabeça complexo sem ser racional). Mas, novamente, isso é simplesmente a reiteração de concepção estreita, pois o que age como motivação para a distinção entre inteligência e racionalidade é plausivelmente o uso da linguagem, a habilidade de ter crenças coerentes, etc.

²⁸ Note que o apelo à teoria enativista de conhecimento perceptual não é o suficiente para implicar que todo conhecimento é um tipo de saber-como (ou depende do entendimento prático) – tal como o posicionamento defendido por Hetherington (2011).

crença tem algum tipo de suporte proposicional apropriado, essa crença é racionalmente fundada. A razão para isso é que justificações dedutivas e não-dedutivas certamente são casos de conquista de objetivos específicos (crenças dedutivamente demonstradas ou crenças justificadas indutivamente²⁹) através do exercício das habilidades relevantes (habilidades inferenciais, instanciação de padrões inferenciais, sensibilidade à razão e novas evidências, etc.) em condições adequadas (exceto em casos de tipo Gettier e em cenários céticos). O que a tese da racionalidade corporificada explicitamente rejeita é que, *se uma crença é racionalmente fundada, então ela tem algum tipo de apoio proposicional apropriado.* A razão para isso é que agora podemos apreciar outras formas de racionalidade em uma concepção normativa mais abrangente, pois animais não-humanos e crianças pequenas também se relacionam prolificamente com seus ambientes, com diferentes níveis de habilidade e diferentes graus de sucesso (algo desse tipo é corroborado pela visão evolucionista) e algumas vezes formam crenças correspondentemente³⁰.

Distinguimos duas condicionais, ambas centrais à noção estreita de racionalidade: (i) *se uma crença tem algum tipo de suporte proposicional apropriado, essa crença é racionalmente fundada* e (ii) *se uma crença é racionalmente fundada, então ela tem algum tipo de apoio proposicional apropriado.* Quais poderiam ser as motivações para cada condicional?

Certamente a ideia por trás de (i) é a de condução de verdade, pois inferências dedutivamente válidas são preservadoras da verdade e inferências indutivamente boas ou fortes aumentam as chances de suas conclusões serem verdadeiras. Mas note que *ser verdadeira* não é o aspecto principal do *rationale* para (i), pois uma crença pode ser acidentalmente verdadeira e desse modo falharia em se qualificar como uma crença racionalmente mantida. O que é

²⁹ Por simplicidade, estou supondo aqui que inferências abduativas são uma subclasse de inferências indutivas.

³⁰ É claro, não significa que humanos e animais não-humanos compartilham a mesma forma básica de acesso ao mundo. Ao contrário, o posicionamento que defendemos aqui garante que indivíduos possuindo diferentes habilidades engajam-se com o mundo de formas distintas, e assim instanciam diferentes formas de racionalidade. Mais a respeito no capítulo 4.

importante aqui é a ideia de *conquistar* crenças verdadeiras através de certos métodos ou procedimentos seguros (especificamente, nesse caso, raciocínios dedutivos e não-dedutivos), e essa é a razão pela qual (i) é um componente essencial da noção corporificada de racionalidade.

Quanto a (ii), seu *rationale* parece residir na confusão entre, por um lado, o ato de tornar explícito o apoio racional que uma crença possa ter e, por outro lado, o status racional que um agente possa ter independentemente de tal ato. Essa confusão surge de maneira semelhante quando o tópico é justificação epistêmica, como notado por Alston (1998a) – pois se focarmos-nos em nossas práticas de dar razões e de responder aos desafios discursivos inevitavelmente seremos conduzidos à ideia de que apenas crenças justificam outras crenças. Esse é o caso porque, se tomamos parte no jogo dialógico de dar e solicitar justificações, temos de articular explicitamente essas justificações como proposições que endossamos. Semelhantemente, podemos focar-nos na questão sobre se a atitude proposicional em questão é racional, dado um procedimento disponível pra chegar nessa atitude *ou* podemos focar-nos na questão sobre se um indivíduo é racional em ter tal atitude, dado certo comportamento que seja explicativo dela. O primeiro posicionamento força uma restrição de proposicionalidade sobre nossa visão de racionalidade – e tem como consequência uma concepção estreita – enquanto o segundo posicionamento permite-nos dizer que um indivíduo é racional ao atingir certos objetivos através de habilidades específicas. Não encontro razão independente para escolher a primeira ideia, que implica (ii), ao invés da segunda – a menos que se suponha do começo que qualquer noção ampla de racionalidade é falsa.

Notemos, em particular, que essa visão sobre racionalidade é apta para satisfazer o motivo internalista que mencionamos no capítulo anterior como parte da motivação para o disjuntivismo epistemológico. Lembremos que a posição epistêmica em que um indivíduo se encontra deve ser explicada pelo fato que serve de fundamento racional acessado por ele. Se, para um indivíduo acessar um fato através de percepção, na noção corporificada de racionalidade, ele tem que atingir aquele objetivo específico através do exercício de suas habilidades sensório-motoras, então isso é algo que o *indivíduo faz*. Claramente, entretanto,

essa visão não é comprometida com a alegação internalista mais forte de que sempre que um indivíduo acessa um fato através de percepção, ele tem acesso reflexivo imediato à sua posição epistêmica. Mas, como argumentado no §1.7, isso não é do que trata disjuntivismo epistemológico. Importaneamente, esse tipo de acesso reflexivo e imediato poderia ser obtido na concepção presente, mas ele é secundário e parasitário ao sucesso em conquistar um estado perceptual.

Antes de tratarmos de imodéstia epistêmica, é importante distinguir o que venho chamando de concepção corporificada de racionalidade do que Millikan (2009) chamou 'racionalidade imbuída', uma concepção independentemente explorada simultaneamente também por Faria (2009). Ambos concordam que não há um método a priori ou exclusivamente reflexivo de determinar o referente de um pensamento particular sobre o mundo, pois o conteúdo desse tipo de pensamento é ao menos dependente parcialmente do ambiente em que se habita. Disso, Millikan conclui corretamente que:

[...] Em última análise, que um conceito empírico não é vulnerável a ambiguidades é sabido apenas a posteriori, que as inferências mediadas são válidas é sabido da mesma forma. A racionalidade depende de todos pontos no complexo causal e estrutura informacional do mundo empírico. (2009, p.181).

Ela então rejeita a disseminada ideia de que 'ser racional é algo que você faz em sua cabeça' (p.172). Do mesmo modo, Faria argumenta que é uma assunção empírica que os conteúdos dos pensamentos, no curso de uma inferência, sejam mantidos constantes – pois as mudanças no ambiente podem afetar o que se está pensando a respeito, sem que isso afete o conhecimento de quem pensa, pelo menos nos casos em que são usados dêiticos. Portanto, a correção de um raciocínio não é algo que possa ser determinado a priori, e quando se é racional apenas na medida em que se é capaz de realizar (e reconhecer) inferências corretas, então ser racional não é algo que se pode assegurar a priori (Faria dá um passo além da maioria dos externalistas acerca de conteúdo e argumenta que, nos cenários do mundo real, diferente dos casos da Terra Gêmea, frequentemente cabe a nós assegurar do que estamos pensando a respeito, então fracassos de racionalidade são frequentemente casos de ignorância inescusável).

Agora, eu não pretendo avaliar os méritos das concepções de racionalidade imbuída. Tanto Faria quanto Millikan aceitam algumas versões de externalismo acerca de conteúdo ou veículos mentais, e minha posição pretende ser neutra sobre a natureza dos conteúdos e veículos mentais e da divisão interna-externa neste momento. Com efeito, parece plausível que a racionalidade inferencial seja essencialmente imbuída no ambiente, mas o que eu quero destacar é que ambas concepções assumem, lado a lado com a tradição herdada, que a racionalidade é uma habilidade de *executar inferências corretas*. Eles permanecem em silêncio sobre a possibilidade de adotar uma visão mais ampla de racionalidade que inclua também as habilidades corporificadas de engajamento prolífico, de em uma maneira não estritamente inferencial, com o ambiente.

2.7. Imodéstia epistêmica

Relembremos que a imodéstia epistêmica – a ideia de que podemos obter conhecimento racionalmente fundado de que não estamos em um cenário cético – é uma consequência aparentemente indesejável do disjuntivismo epistemológico em conjunção com o princípio do fechamento que consideramos no início. A distinção entre bases epistêmicas favorecentes e discriminantes não atenua o desconforto, pois mesmo a possibilidade de adquirir conhecimento não-discriminativo racionalmente fundado de que não estamos em um cenário cético parece ser demasiado forte. A tentativa de Pritchard de resolver esse quebra-cabeças é inspirada por algumas observações de Wittgenstein (1969) sobre nossas práticas epistêmicas, de acordo com as quais todas as avaliações de racionalidade são locais, i.e., uma avaliação racional pode apenas ocorrer dentro de um enquadramento fixado. Consequentemente, as proposições que constituem esse enquadramento não podem ser avaliadas naquele inquérito racional. De acordo com Pritchard, não podemos avaliar racionalmente as negações de hipóteses céticas, porque proposições, como ‘eu não sou um cérebro em uma cuba’, codificam ou expressam nossos *compromissos dobradiços*, que são ‘compromissos viscerais por nossa parte, compromissos que devem estar no lugar para criar o terreno racional em que ocorrem avaliações racionais’ (2016, p.175). Se esse é o caso, então compromissos dobradiços não podem constituir (ou ser

traduzidos em, ou ser codificados por) crenças, pois crenças são essencialmente abertas a avaliações racionais. *A fortiori*, compromissos dobradições não podem ser qualificados como proposições cognoscíveis³¹. Nessa concepção, não podemos sequer *formar* a crença (quanto mais um candidato *bona fide* a conhecimento) de que não somos cérebros em uma cuba fundamentado no que percebemos ser o caso, mesmo se a percepção é factiva e racionalmente fundada. O princípio de fechamento para conhecimento racionalmente fundamentado, então, não se aplicaria a esse tipo de caso.

Além de criar uma exceção ao princípio do fechamento relevante, o que pode soar enigmático sobre a estratégia de Pritchard é que parece inteiramente possível acreditar que não somos vítimas de um cenário cético. Para acomodar essa aparência, Pritchard tem que negar que a fenomenologia de nossos estados mentais é uma maneira privilegiada de determinar sua natureza. Ele escreve:

Esse compromisso [dobradiço] pode parecer com uma crença para a pessoa em questão, em que sua fenomenologia pode ser idêntica à de outras crenças, mais mundanas, que essa pessoa possui. Mas a importância desse ponto é discutível uma vez em que lembramos que a fenomenologia de uma atitude proposicional não é suficiente para determinar qual atitude proposicional está em jogo (2016, p.102).

Pritchard prossegue com o exemplo do autoengano como uma justificação para alegar que a fenomenologia de nossos estados mentais não é um indicador confiável se sua natureza. Notemos, no entanto, que o autoengano não é uma atitude doxástica padrão, diferente de acreditar, o que explicaria porque um indivíduo que comete o autoengano tem propensão a falhar em identificar a natureza de seu próprio estado mental. Ademais, Pritchard está claramente defendendo algum tipo de conjuntivismo fenomenológico, que nos levaria de volta ao ceticismo do sonho (em particular, nossa solução ao argumento do ceticismo do

³¹ Pritchard é cuidadoso ao distinguir a visão de que compromissos dobradiços não podem constituir (ou ser traduzidos em, ou ser codificados por) crenças de uma tese mais forte que compromissos dobradiços não são proposicionais. Uma proponente dessa última concepção é Moyal-Sharrock (2004).

sonho, que consiste em rejeitar O2, não estaria disponível). A vantagem da concepção corporificada da racionalidade aqui é que ela oferece uma solução menos onerosa ao aparente problema da imodéstia epistêmica – e também é Wittgensteiniana em espírito (embora eu não esteja interessado em apresentar uma exegese fiel de Wittgenstein aqui).

A ideia é que atitudes que concernem às proposições que codificam nossos comprometimentos dobradiços – tais como ‘aqui há uma mão’ – não vêm de graça. Com efeito, essas atitudes não são o objetivo de uma avaliação racional, no sentido de que elas não gozam de apoio racional concebido estritamente (ao menos na maioria de circunstâncias normais). Mas atitudes dobradiças, para usar a expressão de Pritchard, são obtidas pela maneira com que nos engajamos com o mundo, que é explicada em última análise pelo exercício de nossas habilidades sensório-motoras. Nossas atitudes sobre proposições dobradiças são, à luz da tese da racionalidade corporificada, racionais. O mesmo se aplica às negações de hipóteses céticas radicais: nós formamos crenças na negação de possibilidades céticas radicais baseados no sucesso do exercício de nossas habilidades sensório-motoras: é porque temos sucesso ao interagir com o mundo que não acreditamos sermos cérebros em cubas, por exemplo. Uma vez que crenças como essa são conquistadas através do exercício de nossas habilidades relevantes em condições adequadas, somos racionais ao acreditarmos que não somos vítimas em um cenário cético. Ademais, dado o disjuntivismo epistemológico, nossa percepção nas circunstâncias objetivas, subjetivas e intermediárias adequadas é factiva – segue-se que as crenças nas negações de hipóteses céticas radicais constitui um conhecimento racionalmente fundado³².

Esse ponto esta em sintonia com algumas observações de Wittgenstein (1969) que mostram uma esforço para acomodar a descoberta de que avaliações racionais são dependentes de algo que não é aberto à própria avaliação racional, a saber nossas práticas mais fundamentais:

³² Como discutimos em §1.3, a alegação em que avanço aqui é mais ousada do que a ideia de que somos pragmaticamente permitidos a aceitar que não somos vítimas em cenários céticos.

Oferecer razões, contudo, justificar a evidência, chega a um fim – mas o fim não é como se certas proposições nos arrematassem como imediatamente verdadeiras, i.e., não é um tipo de ver da nossa parte. É o nosso *agir* que está no fundo do jogo de linguagem (§204, minha ênfase).

[...] Como se dar razões não chegasse a um fim eventualmente. Mas o fim não é uma pressuposição infundada: um *modo de agir não arrazoado* (§110, minha ênfase)³³.

Que nossas práticas epistêmicas de ‘oferecer razões’ são baseadas em ‘um modo de agir não arrazoado’ é uma maneira de expressar a localidade de nossas avaliações racionais, pois não podemos aduzir razões em apoio às nossas pressuposições mais fundamentais, nossos compromissos dobradiços. Mas não se segue desse fato que ‘nosso agir’ é irracional, pois concebemos a racionalidade como algo corporificado. A imodéstia epistêmica, então, não é um problema nessa concepção porque não podemos evitar agir como assim agimos, isto é, engajando-nos com o mundo através dos aparatos cognitivos dos quais dispomos. Essa consequência é melhor entendida não como uma questão de *imodéstia*, mas uma figuração da nossa constituição como *agentes* cognitivos. Isso é também obliquamente contemplado por Wittgenstein pois, embora seja uma questão contingente *qual* comprometimento dobradiço esteja firme para que nossas avaliações racionais sejam possíveis, que alguns desses comprometimentos devem permanecer imóveis não é contingente³⁴.

Mas não é que a situação seja a seguinte: nós não *podemos* investigar tudo, e por isso nós somos forçados e nos contentar com a assunção. Se nós queremos que a porta abra, as dobradiças têm de permanecer firmes. (§343)³⁵.

³³ Veja também §§148, 232 e 342.

³⁴ Wittgenstein refere-se ao fato que não há distinção nítida e definitiva entre nossos comprometimentos dobradiços e o resto de nossas avaliações com a metáfora do leito do rio (§§96-99).

³⁵ Veja também §§ 152 e 235.

2.8. Observações finais

A sugestão de que a racionalidade não é algo puramente intelectual e livre das nossas ações mundanas surge naturalmente do tipo de explicação enativista que proponho como resposta ao argumento do sonho. Essa concepção então permite que digamos que a imodéstia epistêmica não é uma consequência problemática do disjuntivismo epistemológico e do fechamento sobre o conhecimento racionalmente fundado, porque não é problemática de forma alguma. Mas também tem uma consequência que parece ser contraintuitiva ou diretamente inaceitável: que indivíduos em cenários céticos não se engajam com o mundo – pelo menos no modo mais intuitivo de interpretar tais cenários – e não podem, portanto, ser ditos racionais se aceitarmos a ideia de racionalidade corporificada avançada aqui. Cérebros encubados falham sistematicamente, portanto, não conquistam nenhum estado cognitivo. Não obstante, parece que podemos imaginar as vítimas em um cenário cético como seres epistemicamente responsáveis, ao menos como capazes de evitar falhas inferenciais – algo central a qualquer noção intuitiva de racionalidade, seja ela corporificada ou não. Parece, portanto, que o enativismo radical deixa-nos com um gosto amargo – mas, como eu argumento no quarto capítulo, o gosto é na verdade agri-doce. Primeiro, entretanto, há um problema residual que devemos encarar. Se aceitarmos os argumentos em favor da abordagem enativista radical quanto à percepção, devemos compreender os estados perceptuais como sendo conquistados através das ações – e, na medida em que tais ações não são explicadas pelo apelo a um conteúdo representacional ou a habilidades conceituais, mas a habilidades sensório-motoras, permanece uma lacuna considerável entre a concepção enativa e o disjuntivismo epistemológico, pois esse último é uma tese sobre o saber-*que* perceptual. Esse é o problema que vamos discutir extensivamente no próximo capítulo, em que vou explicar como saber-*onde*, -*quando* e -*como* perceptualmente são atitudes epistêmicas mais fundamentais do que saber-*que* perceptualmente. Assim sendo, nossos estados perceptuais são fundamentados racionalmente porque eles são conquistados pelos exercícios de nossas habilidades sensório-motoras, e o estado mais complexo de saber-*que* perceptualmente é derivado de outros tipos de estados perceptuais.

Mentes Básicas sem Conteúdo e Conhecimento Perceptual

Assumindo uma posição radical sobre cognição corporificada, de acordo com a qual as informações adquiridas através de processos cognitivos básicos não são carregadas de conteúdo (HUTTO e MYIN, 2013), e assumindo que a percepção é uma fonte de conhecimento racionalmente fundado (PRITCHARD 2012), é desenvolvida uma concepção pluralista de conhecimento perceptual. É explicado (i) como as variedades de conhecimento perceptual caem na mesma categoria mais ampla, (ii) como elas são sujeitas ao mesmo tipo de restrições normativas, (iii) porque não poderia haver um conflito entre as diferentes variedades de conhecimento perceptual, e (iv) como o inquérito da epistemologia tradicional superestima o papel do conhecimento perceptual proposicional.

3.1. Cognição corporificada

A principal tese das concepções corporificadas sobre a cognição é que a cognição perpassa o cérebro, as ações corporais e o ambiente. Hurley (2001), por exemplo, defende que processos cognitivos são modulados horizontalmente e envolvem estados internos, o corpo e o ambiente, com entradas e saídas em loops de retorno. Nessa visão, ação e percepção são constitutivos um do outro – assim implicando a abordagem *enativa* –, e a cognição emerge de um ciclo de ação-percepção-ação. Isso implica a rejeição de uma hierarquia (verticalmente modular em estrutura) da percepção para cognição para ações intencionais. Do mesmo modo, como vimos, Noë (2004, 2012) argumenta que a percepção é constituída pelas ações no ambiente, especificamente as ações que manifestam entendimento prático do exercício de habilidades sensório-motoras. Uma vantagem filosófica de explicar a cognição perceptual em termos enativos e corporificados são as

diferenças fenomenológicas e epistemológicas resultantes entre estados perceptuais genuínos e estados desviantes (tais como alucinações e ilusões). Quando estamos entreendo estados desviantes, ou não estamos interagindo com o ambiente de modo prolífico ou as ações que executamos não são as esperadas caso as circunstâncias fossem normais – estando, portanto, alguém de estabelecer um estado perceptual genuíno. A cognição entendida como corporificada, portanto, oferece uma dissolução bem-vinda de uma ansiedade cética que caso contrário seria resiliente, viz.: se estivéssemos em um cenário cético radical, entreteríamos os mesmo estados perceptuais que entretemos em cenários não-céticos e assim falharíamos em acessar o mundo em ambos os casos. Isso não poderia ocorrer de acordo com o enativismo radical e a concepção de cognição corporificada que o enativismo radical implica: cérebros encubados simplesmente não poderiam ter o mesmo tipo de cognição que nós.

A despeito dessa vantagem, a objeção usual apresentada contra as imagens da cognição como corporificada é que elas erroneamente tomam o que são meros fatores causais (as atividades no ambiente) como constitutivas dos processos cognitivos relevantes, que são, de acordo com alguns críticos, exclusivamente ligados ao cérebro. A questão é apresentada por Adams & Aziwa (2001 2010) e ecoada por Prinz (2009) é que dizer que ações corporais e o ambiente são *causalmente relevantes* para um estado perceptual é quase trivial e dificilmente informativo, enquanto a alegação mais contenciosa de que ações corporais e o ambiente são *constitutivos* de um estado perceptual carece de motivação. Pois se eu virar minha cabeça para a direita certamente adquiro um novo estado perceptual *porque* movi minha cabeça e empreguei uma série de músculos e parte do meu sistema sensório-motor ao fazê-lo, mas isso é claramente contingente em relação ao meu conteúdo perceptual – pois alguém poderia ter movido minha cadeira, e eu teria adquirido o mesmo conteúdo. Portanto, meu estado perceptual recém adquirido seria apenas causalmente dependente das minhas ações corporais nesse ambiente específico.

Em resposta, Hutto e Myin (2013) argumentam que o apelo a uma distinção, por um lado, entre processos cognitivos propriamente concebidos e, por outro, eventos meramente causais ou características externas configura uma petição de

princípio. Essa estratégia, eles alegam, assume que há um modo arrazoado de distinguir processos cognitivos de fatores causalmente relevantes, o que por sua vez gira em torno da ideia de que a cognição possui conteúdo enquanto eventos causais ou externos não possuem intrinsecamente qualquer conteúdo. Hutto e Myin propõe CRE (Cognição Radicalmente Enativa), a imagem de que mentes básicas não têm conteúdo: embora alguns processos mentais de maior ordem sejam caracterizados por veículos carregando informação com conteúdo, há uma classe não vazia de processos sem conteúdo que constituem nossas interações fundamentais com o ambiente. Esses processos básicos são explicados pelas nossas ações, e a informação que eles transmitem é explicada em termos de uma noção cientificamente respeitável de *informação como covariância*. Essa noção afirma que certo estado de coisas carrega informação sobre algum outro estado de coisas se e somente se ‘as ocorrências desses estados de coisa covariam nomicamente ou de modo suficientemente confiável’ (HUTTO & MYIN 2013, p.66). Uma noção mais onerosa de informação como carregada de conteúdo alega que a informação *diz algo a respeito de algo* – portanto, nessa última noção, a informação tem propriedades semânticas e sintáticas. Eles escrevem:

[...] é importante distinguir a noção de informação como covariância de sua prima mais rica, a informação semântica ou intencional – o tipo de informação com conteúdo (a mensagem) que algumas comunicações transmitem. [...] Chamemos de informação-como-conteúdo. Teorias naturalistas com ambições explicativas não podem simplesmente apelar à noção de informação-como-conteúdo, uma vez em que isso seria pressupor ao invés de explicar a existência de propriedades com conteúdo ou semânticas (HUTTO e MYIN, 2013, p.67).

O alvo de sua crítica é a pressuposição disseminada de que a atribuição de informação com conteúdo é necessária para a cognição, em outras palavras, que todos atos cognitivos são ou representacionais ou conceitualmente articulados³⁶.

³⁶ A sigla no original em inglês para CEC é CIC de *cognition necessarily involves content*. O argumento de Hutto e Myin também tem como objetivo criticar o que eles chamam de teorias CCC (Cognição Corporificada Conservativa – em inglês, a sigla é CEC de *conservative embodied cognition*), de

Nós já vimos como essa tese pode ser negada quando discutimos o caso do disjuntivismo fenomenológico, que motivamos através de um enativismo sobre consciência perceptual, mas o ponto de Hutto e Myin é outro. O problema fundamental com as concepções que são chamadas de teorias CEC (Cognição (necessariamente) Envolve Conteúdo) é o desafio de oferecer uma explicação naturalista de mentes básicas com conteúdo, enquanto mentes básicas sem conteúdo podem ser modeladas empiricamente e são filosoficamente válidas³⁷. Teorias CEC com restrições naturalistas, portanto, encaram o seguinte dilema: elas podem ou abrir mão da ubiquidade de informações com conteúdo na cognição – assim abrindo caminho para enativismo radical – ou pretender reduzir a informação como conteúdo à informação como covariância. Nessa segunda opção do dilema, os proponentes de CEC encaram o Problema Duro do Conteúdo pois a covariância que encontramos em estados físicos não tem, por si só, propriedades semânticas e sintáticas. Como Ramsey coloca:

[...] o tipo de papel que comumente associamos à representação não é facilmente explicitado em termos físico causais. Quando pensamos em representações, pensamos em coisas que efetuam tarefas como “estar por algo outro” ou “informando” ou “significando” e coisas do tipo. Ainda assim, está longe de claro justamente como esses tipos de tarefas poderiam ser implementados em um sistema puramente físico (RAMSEY 2015, p.2).

Segue-se que, se optássemos por uma explicação naturalista da cognição que necessariamente envolvesse conteúdo (representacional ou conceitual), fatalmente encontraríamos uma lacuna explicativa entre covariância e conteúdo³⁸.

acordo com as quais a cognição necessariamente envolve representações acopladas ou orientadas à ação que ligam um indivíduo ao ambiente, tais como as teorias desenvolvidas por Millikan (1995) e Clark (1997).

³⁷ Ver Chemero (2009) para a discussão de diversos modelos de cognição sem representações explicados pela teoria de sistemas dinâmicos.

³⁸ É claro que poderíamos seguir o caminho conceitualista e tomar a natureza como conceitualmente articulada (como John McDowell notoriamente o faz em *Mind and World*, por exemplo, McDowell, 1994), mas seria necessário (i) abrir mão de restrições naturalísticas e (ii) arriscar tornar a cognição superintelectualizada, implicando que muitos animais que parecem ser capazes de executar tarefas

Portanto, o argumento de Prinz e companhia, de que a cognição não deve ser confundida com fatores causalmente relevantes (porque a cognição supostamente é necessariamente carregada de conteúdo), não solapa a concepção corporificada, pois falha em explicar, dentro do enquadramento naturalista, a própria ideia de informação-como-conteúdo.

3.2. Conhecimento sem conteúdo?

Se as críticas de Hutto e Myin estão corretas, segue-se que processos cognitivos básicos como a percepção não são intrinsecamente representacionais ou conceptuais porque eles operam através da informação como covariância. A percepção, portanto, não está aberta à avaliação de sua acurácia ou inacurácia, sua veracidade ou falsidade, porque: “[...] os modos biologicamente básicos de resposta de um organismos não envolvem conteúdo, em que conteúdo é entendido em termos de ou referência, verdade ou acurácia” (HUTTO & MYIN, 2013, p.78). E:

Um enativismo verdadeiramente radical – CRE – defende que é possível explicar uma capacidade de uma criatura de perceber, rastrear e agir apropriadamente com respeito a algum objeto ou propriedade sem postular estruturas internas que funcionam para representar, referir a, ou estar pelo objeto ou propriedade em questão. Nossos modos básicos de responder às possibilidades mundanas não são semanticamente carregados de conteúdo (Idem, p.82).

Assumindo que experiência perceptual seja um caso de mente básica sem conteúdo, o seguinte problema surge: como pode um processo sem conteúdo gerar *conhecimento* perceptual? Parece que não podemos ter ambas as coisas, porque conhecimento perceptual é geralmente entendido como essencialmente com conteúdo. Claramente, a suposição subjacente é que o conhecimento perceptual é exclusivamente um *saber-que*, mas mesmo que nós evitemos essa

cognitivas ou iriam possuir conceitos que nós não atribuímos a eles normalmente ou não estariam realmente executando as tarefas cognitivas em questão, mas apenas comportando-se de modo mecanicamente previsível. Poderíamos adaptar o conceitualismo oferecendo uma concepção diferente de conceitos, mas isso também seria problemático – mais a respeito desse assunto em §3.2 a seguir.

suposição e sigamos uma linha ryleana – assim oferecendo uma explicação não reducionista de outras formas de conhecimento perceptual, como saber-como/onde/quando – temos que lidar com certos desafios. Esses desafios consistem em explicar (i) porque as variedades de conhecimento perceptual caem na mesma categoria mais ampla, (ii) se estão sujeitas às mesmas restrições normativas, (iii) se poderia haver um conflito entre as variedades proposicionais e não-proposicionais de conhecimento perceptual, e (iv) porque o conhecimento perceptual não é do modo que as abordagens tradicionais normalmente o tomam por ser, a saber, como conhecimento proposicional abundante. Esses desafios são especialmente importantes dado o nosso objetivo de explicar a relação entre saber-que perceptual, que surge na explicação do disjuntivismo epistemológico, e as outras formas de conhecimento perceptual que são essencialmente corporificadas e têm como base o nosso engajamento prolífico com o ambiente.

Antes de tentarmos responder a essas questões no enquadramento de uma abordagem radicalmente enativa, podemos brevemente salientar duas alternativas que não soam tão atraentes: por um lado, poderíamos desistir da ideia de que mentes básicas são sem conteúdo e evitar o fardo de explicar o que quer que seja conhecimento perceptual sem conteúdo. Isso, entretanto, levar-nos-ia de volta à objeção levantada por Prinz, Adams e Aizawa – e, falhando em resolver esse problema, um dos maiores ganhos filosóficos da imagem da cognição como corporificada e enativa perderia seu tempero, seja ele, a explicação da diferença entre percepção e estados desviantes (como vimos em §2.3). Ademais, esse recuo teria o problema adicional de explicar (or descartar) casos intuitivos de cognição bona fide que não requerem atribuição de conteúdo representacional. Por outro lado, poderíamos manter as ideias de que mentes básicas são sem conteúdo e que a percepção é uma atividade básica, e abrir mão da tese de que percepção confere-nos com conhecimento perceptual, mas isso seria uma abordagem desmedidamente revisionista, como vimos em §1.1, pois implicaria ceticismo sobre conhecimento perceptual – que é um preço alto a pagar para evitar os problemas atuais. Acho ambas alternativas inconvincentes, então agora me volto aos desafios mencionados acima para mostrar que podemos ter mentes básicas sem conteúdo e conhecimento perceptual.

3.3. Saber-como/onde/quando perceptualmente e saber-que perceptualmente

Para mostrar como as variedades de conhecimento perceptual encaixam-se na mesma categoria, precisamos salientar algumas condições do saber-que perceptual. Primeiramente, não é contencioso que saber-que seja factivo, ou seja, saber que p implica p . Como vimos, é uma tese disjuntivista central que a *percepção* é factiva, mas aqui estamos lidando com uma tese menos controversa de que *conhecimento* é factivo – isso é algo que a maioria, senão todos epistemológicos aceitam, mesmo aqueles que não são disjuntivistas.

Em segundo lugar, também é amplamente aceito, desde ao menos Gettier (1963), que saber-que é incompatível com sorte. Entre as epistemologias que visam atender a esse requerimento, a mais bem sucedida é a Teoria da Segurança (SOSA 1999, PRITCHARD 2005), de acordo com a qual, S sabe que p se, e somente se, S não pode estar facilmente enganado com respeito a p . Essa relação entre sujeito e proposição alvo de conhecimento é geralmente interpretada como uma condição modal, de forma que na maior parte ou em todos os mundos possíveis próximos em que o sujeito acredita que p , p é verdadeiro³⁹. Obviamente isso não é suficiente para o conhecimento, pois poderia haver mundos possíveis próximos em que uma pessoa acredita falsamente que p , mas que são irrelevantes para a avaliação da crença dessa pessoa no mundo atual. Um caso dessa natureza é descrito por Pritchard (2005) da seguinte maneira: um sujeito vê sua casa pegando fogo e plausivelmente sabe que isso é o caso –, mas ele poderia facilmente ter acreditado no falso testemunho do bully local (nesse cenário alternativo, sua casa não pegava fogo mas o bully disse-lhe isso de qualquer modo). Claramente, o conhecimento adquirido ao ver que sua casa está em

³⁹ Embora essa discussão acabe sendo sobre crenças ao invés de conhecimento, também é amplamente aceito que conhecimento implica crença, de modo que saber-que implica uma crença que não é verdadeira por sorte. Isso pode parecer em contraste com outra imagem sobre conhecimento, tal como a epistemologia do conhecimento primeiro famosamente defendida por Williamson (2000). O que uma epistemologia de conhecimento primeiro negaria é que o conceito de conhecimento seja um conceito complexo analisável em outros mais simples, tais como crença, verdade e algumas outras condições não circulares – mas como Williamson é cuidadoso ao notar, isso não significa que conhecimento não implique crença.

chamas não é maculado pelo fato de que ele poderia facilmente estar enganado a respeito disso. A chave aqui é distinguir o método de aquisição de crença em ambos os casos e usar isso ao ordenar os mundos possíveis próximos relevantes em que o sujeito acredita que p . Assim, S sabe que p se, e somente se, em todos ou maior parte dos mundos possíveis próximos em que S acredita que p *através do mesmo método*, p é verdadeiro.

Finalmente, deve haver direção de ajuste de crença à verdade (PRITCHARD, 2009): o indivíduo deve ser capaz de ajustar suas crenças de acordo com as mudanças relevantes no mundo – porque poderíamos conceber um cenário em que o mundo é ajustado para que se adapte às crenças do indivíduo. Imagine um demônio benigno está no controle e que esse demonio corrige o mundo para combinar com quaisquer crenças que o sujeito entretém. Parece que haveria algo epistemicamente errado com o sujeito nesse caso, plausivelmente porque a verdade de suas crenças viria de graça.

Nós salientamos três aspectos de saber-que perceptual: (i) factividade, (ii) a segurança de aquisição de crença dado um método fixo e (iii) uma direção de ajuste do sujeito para o mundo. Com alguns ajustes necessários, todos esses aspectos são atendidos se interpretarmos de modo correto as habilidades corporificadas relevantes para as variedades não-proposicionais de conhecimento perceptual. (Obviamente, a necessidade de uma atitude proposicional é deixada de lado nessa breve apresentação, pois essa é a maior diferença entre saber-que perceptual e as outras formas de conhecimento perceptual).

Primeiramente, como mencionamos em §2.3, o análogo da factividade quando falamos a respeito de habilidades corporificadas é o sucesso em na conquista de determinado fim. Uma pessoa obtém sucesso em atingir um fim E através do exercício da habilidade A se o exercício de A for causalmente relevante para a ocorrência de E . Por exemplo, tenho sucesso em localizar a xícara de café à minha direita ao mover minha cabeça para a direita – minha habilidade, nesse caso, mover minha cabeça para a direita, é causalmente relevante para atingir o fim de localizar a xícara. Obviamente, ações mais complexas poderiam ser realizadas em um cenário como esse, por exemplo, eu não apenas sou capaz de localizar minha xícara de café, mas também sou capaz de pegá-la e trazê-la até

mim. Nesse último caso, temos mais passos, e mais módulos de meu sistema perceptual estão envolvidos em alcançar os fins relevantes. Em nenhum caso, no entanto, é necessário dizer que a relação entre exercitar A (ou as ações intermediárias $A_1, \dots, A_n$) e atingir E (ou $E_1, \dots, E_n$) precisa ser o objeto de atitudes proposicionais pelo indivíduo para que garanta sucesso. Ambos casos são exemplos paradigmáticos de *saber onde* – porque sou capaz de localizar a xícara na sala –, mas também casos de *saber quando* – porque também sou capaz de rastrear a xícara através do tempo e do efeitos das minhas próprias ações –, e *saber como* – porque eu percebo que tipos de ações eu sou capaz de executar dadas as informações adquiridas acerca da xícara, nesse ambiente, e dadas as minhas configurações e disposições corpóreas. Para que vejamos o último ponto com mais clareza, notemos que, se eu tivesse um torcicolo, talvez eu estivesse incapacitado de virar minha cabeça para a direita, mas eu saberia como (*ceteris paribus*) localizar a xícara virando meu torso com um pouco mais esforço. Se meu braço esquerdo estivesse quebrado, eu teria que exercitar outras partes de meus sistema sensorio-motor para pegar a xícara, e assim por diante.

Há alguma controvérsia, no entanto, sobre se possuir e exercitar uma habilidade em condições apropriadas implica sucesso. Comparando habilidades com disposições, Tony Chemero nota que:

O problema de ver habilidades como disposições é que quando acopladas com as condições habilitantes corretas, disposições são garantidas de tornar-se manifestas. O açúcar sólido solúvel sempre vai dissolver-se em água nas condições adequadas. Isso não é verdadeiro sobre as habilidades. Ter a habilidade de caminhar não quer dizer que não se vá cair mesmo nas condições ideais para caminhar. Isso serve para salientar que há algo inerentemente normativo sobre as habilidades. Indivíduos com habilidades devem supostamente se comportar de determinadas maneiras, e eles podem falhar em fazê-lo (2009, p.145).

Embora seja necessário reconhecer o caráter falível da cognição (em geral), não precisamos localizar a falibilidade entre uma habilidade exercitada apropriadamente e o sucesso em atingir um objetivo. Se esse fosse o caso, a analogia com a factividade pareceria estar comprometida, pois habilidades não

garaniriam sucesso. Alternativamente, podemos seguir Millar (2011) e alegar que, em circunstâncias apropriadas, o exercício de uma habilidade é garantia de atingir o fim desejado. Portanto: ‘a falibilidade associada com habilidades recognicionais consiste em nem sempre exercitá-las quando aspiramos fazê-lo, não em algumas vezes exercitá-las mas falhar em vir a saber’ (MILLAR, 2011, p.334). Embora Millar esteja focado em habilidades conceituais e *saber-que*, podemos capturar o espírito de sua ideia em termos mais gerais: uma pessoa pode ser mal sucedida ao falhar em propriamente exercitar a habilidade relevante A, não ao propriamente exercitar A e ainda assim falhar em alcançar E. Isso está conectado com a segunda condição de saber-que perceptual, a segurança relacionada a método: ter uma habilidade A nessa concepção significa que um exercício de A não poderia facilmente dar errado (i.e., a pessoa não poderia facilmente falhar em exercitar A). Assim como na concepção de Chemero, ter a habilidade para caminhar não quer dizer que a pessoa não vai tropeçar de vez em quando, apenas que ela vai tropeçar ao falhar em exercitar as habilidades envolvidas em caminhar – assim, há um comportamento que se espera que uma pessoa manifeste quando ela tem certa habilidade. A essa altura deveria estar claro também que as habilidades são métodos para se atingir fins específicos, assim provendo uma analogia apropriada com a segurança relacionada a método para formação de crença. Eu poderia, afinal de contas, atingir o objetivo de locomoção de X até Y caminhando, mas também poderia fazê-lo indo de bicicleta. O fato de que eu não poderia atingir esse objetivo de bicicleta (suponha que eu não saiba como) não significa que eu não teria sucesso ao fazê-lo caminhando.

Quando tratamos da direção de ajuste, o assunto é um pouco mais delicado. Pois embora haja um sentido claro em que exercícios particulares de habilidades relevantes e obtenção de fins resultantes são devidos ao indivíduo, nessa medida a analogia com saber-que perceptual permanece correta. Mas as coisas não são tão claras em uma escala temporal maior quando consideramos o desenvolvimento de um sistema cognitivo. De acordo com a abordagem enativista radical, as ações de um indivíduo no ambiente são constitutivas de sua cognição, mas quais ações podem ser executadas é determinado parcialmente por como o ambiente é configurado. É também por causa disso que as habilidades

corporificadas são fortemente *situadas*, diferente de habilidades conceituais, que são gerais e composicionais. Ademais, ações causam mudanças no ambiente e isso por sua vez muda o conjunto de possíveis ações que podemos realizar. Assim:

Sistemas que se desenvolvem evoluem como uma função de si próprios, como eles modificam os recursos para futuras gerações e de [ambiente comum], como modificam os (mesmos) recursos para futuras gerações. Efeito de mudanças em [ambiente comum] pode ser entendido apenas em termos de como eles induzem as mudanças em [ambiente de população] (TURVEY *et al.* 2008, p.267).

A interdependência entre indivíduo e ambiente é a razão pela qual a maioria dos proponentes de cognição corporificada entendem os acoplamentos individuais e ambientais como constituindo um sistema dinâmico, um sistema que muda através do tempo e que pode ser descrito e previsto pela teoria de sistemas dinâmicos sem apelar a conteúdos representacionais. Importaneamente, as mudanças em ambientes caracterizam o que Gibson (2015) chamou de construção de nicho. Conforme as interações entre indivíduos e o ambiente se desdobram, nichos podem ser construídos e arranjados para que melhor se adapte às habilidades do indivíduo (ou espécies de indivíduos) e com isso permitem comportamentos diferentes e cada vez mais específicos. Portanto, embora exista uma analogia, por um lado, entre a direção de ajuste do tipo de conhecimento perceptual adquirido pelo exercício de habilidades corporificadas e, por outro lado, a direção de ajuste requerida para o saber-que, a influência mutua entre indivíduo e ambiente que acontece ao longo do tempo poderia ser entendida como evidência de uma desanalogia profunda. Entretanto, conquanto mantenhamos o foco em exercícios *específicos* de habilidades sensório-motoras e sua relação com variedades não proposicionais de conhecimento perceptual, a analogia é preservada: um indivíduo ainda tem de *exercitar* suas habilidades de acordo com o que o ambiente oferece para que ele passe a saber-como/onde/quando – portanto, conhecimento perceptual não proposicional, como saber-que perceptual, não vem gratuitamente. Isso é porque, na abordagem enativa radical, preservamos a intuição central subjazendo o motivo internalista que é parte da motivação para o

disjuntivismo epistemológico: perceber é algo que se faz, não algo que meramente acontece com um sujeito cognitivo. Isso, é claro, em um nível mais profundo representa a rejeição de uma concepção empirista ou causal, baseada no Mito do Dado, do conhecimento perceptual.

3.4. Restrições normativas sobre o conhecimento perceptual

Pode o conhecimento perceptual sem conteúdo ser sujeito aos mesmos parâmetros normativos que o saber-que? Podemos começar a responder essa questão ao notar que, se uma pessoa tem a habilidade A, há um modo como ela deve se comportar, ou seja, ela deve atingir o sucesso através do exercício da habilidade A. Naturalmente, sucesso é uma questão de grau: a experiência perceptual pode ser melhorada pelas ações (conversamente, uma experiência perceptual pode ser piorada, até certo ponto, quando se falha repetidamente ao interagir com o ambiente). Esse é um sentido importante em que conhecimento perceptual sem conteúdo é normativo: pode ser melhor ou pior de acordo com a destreza no exercício das habilidades relevantes.

Uma imagem muito parecida é oferecida por Kelly (2010), segundo o qual o ímpeto de aperfeiçoar a experiência é constitutivo do que é ter uma experiência⁴⁰. Kelly foca no fenômeno da constância de forma, argumentando que mudanças no contexto (digamos, variações de distância e ângulo entre o observador e o objeto) estão sujeitas a demandas normativas. Quão bem percebemos um objeto quadrado, por exemplo, depende *constitutivamente* das ações que efetuamos para conseguirmos ver melhor a sua quadradeza. Isso não é a mera alegação empírica de que tendemos a obter uma visão melhor dos objetos nos movendo ao seu entorno ou forçando os olhos. Kelly, seguindo Merleau-Ponty, alega que, perceber é (ao menos parcialmente) ser “atraído à um máximo manuseio do objeto” (KELLY, 2010, p.152).

Há duas importantes consequências a serem tiradas aqui. Primeiro, ao falharmos completamente em engajarmo-nos com o objeto apresentado, no limite, não o percebemos: “se estou totalmente perdido a esse respeito [em como

⁴⁰ Sou muito agradecido a um parecerista anônimo da Filosofia Unisinos por essa sugestão.

melhorar minha experiência dessa cena], portanto, não posso contar como vendo qualquer coisa em particular” (p.152). Em segundo lugar, não há estados perceptuais “indiferentes” (ou, como Kelly coloca, uma ‘imagem Humeana neutra’), tais como imagens mentais do ambiente que não são orientadas pela ação e tampouco orientadoras de ação. É claro, nessa junção, Kelly está apenas salientando a rejeição de uma concepção empirista ou causal da percepção, baseada no Mito do Dado. Se estados perceptuais fossem indiferentes nesse caso, então seríamos incapazes de distinguir entre uma visão estritamente frontal de um objeto trapezoidal e uma visão inclinada de um objeto quadrado. Mas podemos diferenciar esses dois tipos de experiência, majoritariamente porque nossas experiências são dinâmicas e normativas: há maneiras melhores e piores de perceber algo e nós atuamos essas maneiras.

Kelly com efeito tem a ideia correta quando se trata do caráter dinâmico de experiência perceptual e da sua dependência constitutiva das nossas atividades de acordo com certos padrões normativos. Há, entretanto, algo notavelmente contraintuitivo em sua proposta, a saber: que os estados perceptuais compreendem, em um mesmo nível, objetos com suas propriedades (quadrados e quadrádices) e o ímpeto de aperfeiçoar a experiência. Se descrevermos nossas experiências correntes, certamente encontrar objetos e propriedades, mas não encontramos esse ímpeto, pois o ímpeto em si não é representado. Em outras palavras, a normatividade que caracteriza a interação proficiente com o entorno não é representada em uma descrição da experiência corrente. Isso pode parecer sugerir que nossa experiência perceptual é estática, mas esse obviamente não é o ponto que estou fazendo. Meu ponto é que deveríamos distinguir diferentes níveis de cognição, e a descrição (com objetos e propriedades) da experiência corrente é um nível mais sofisticado do que cognição sem conteúdo. A descrição em tempo presente, em primeira pessoa, é enganadora pois interrompe nosso engajamento contínuo e invoca um maior nível de atenção à atividade reflexiva, afastando-nos de nosso ambiente. Essa interrupção trai o caráter fenomenológico da nossa interação prolífica normal.

Entretanto, Kelly falha em explicar essa diferença de níveis de cognição quando ele alega que “toda experiência de tamanho ou forma *não é apenas a*

representação perceptual de uma propriedade. Ao invés disso, a experiência já invoca um tipo de auto-referência normativa” (p.149, minha ênfase). Obviamente, o problema não é com sua alegação de que a experiência perceptual é normativa. Com isso nós concordamos abertamente. O problema reside, ao invés, em seu contrabando de uma concepção representacional (portanto, com conteúdo), que implica a confluência entre níveis básicos e complexos de cognição. Consequentemente, parece que a percepção de possibilidades de ação e a percepção de objetos e propriedades carregam o mesmo peso epistêmico. Mas, dado que possibilidades de ação são mais fundamentais, está claro que não vemos quadrados e quadradeza, por assim dizer, como aparecendo quando nos movemos da mesma maneira que experimentamos possibilidades de ação. Ambos níveis de cognição, entretanto, estão sob a mesma ideia normativa de sucesso. No caso de conhecimento perceptual não-proposicional, o sucesso deve ser especificado em termos de engajamento prolífico, enquanto quando tratamos de saber-que perceptual, o sucesso é especificado em termos de factividade.

Uma abordagem alternativa foi recentemente apresentado por Noë (2015), que defende que conceitos são habilidades de acesso em um sentido geral. Isso implicaria que a normatividade é a mesma para conhecimentos perceptuais proposicionais e não-proposicionais. De acordo com Noë, ao sabermos-que perceptualmente manifestamos um comportamento de acesso com sucesso ao ambiente em uma maneira que é articulada através de conceitos (além disso, poderíamos adicionar, ao possuímos esse conceitos, não falharíamos facilmente em aplicá-los). Em relação com o ponto feito acima, tanto a factividade quanto o sucesso são modos de acesso ao ambiente.

Entretanto, devemos ser cuidados ao seguir Noë aqui, pois sua intenção é articular uma concepção pluralista de conceitos, de acordo com a qual nem todos os tipos de conceito são aqueles que figuram em julgamentos como atribuições de propriedade a indivíduos e que, portanto, são sujeitos a restrições lógicas. Entre os diferentes tipos de entendimento conceitual, ele distingue o *‘entendimento perceptual’*, ou o que poderíamos chamar *entendimento de conceitos no modo perceptual*’ do *‘modo ativo’*; isto é, o entendimento que pode encontrar expressão, imediatamente, no que fazemos’ (2015,p.3). Para exemplificar:

A ideia de que entender um conceito é o domínio de técnica, um domínio que tem modos sensíveis ao contexto, múltiplos e distintos de encontrar expressão, ajuda aqui. Uma maneira de expressar o entendimento do [conceito de] cão é falar e escrever sobre cães. Outro modo é ser capaz de identificar cães baseado em sua aparência. Ainda outro modo é trabalhar ou brincar confortavelmente com cães. E a lista segue indefinidamente. Colocamos nosso entendimento singular do que cães são para trabalhar nesses diferentes modos, e o entendimento consiste na habilidade de fazer (mais ou menos) tudo isso (NOË, 2015, p.11).

Contanto que aceitemos que o que Noë chama de “modos perceptuais” e “ativos” podem ser, em grau significante, habilidades de acesso sem conteúdo, podemos concordar com sua concepção, mas isso, por sua vez, coloca-nos em uma mera disputa verbal. Naturalmente, o enativista radical evita a noção de que percepção e ação sejam necessariamente articuladas conceitualmente, desde que ‘conceitos’ sejam entendidos da maneira tradicional, não como Noë sugere, mas como conteúdos mentais com possíveis relações lógicas entre si. Mas a abordagem enativista radical é claramente consistente com a noção de ‘Conceitos-Noë’ (ou noëceitos) como habilidades de acesso. Recomendo que nos atenhamos às concepções tradicionais de conceito para evitar confusões. Ademais, interpretamos as noções de saber-onde e saber-como como habilidades de localizar e rastrear coisas no ambiente e, mais importantemente, de saber-como como uma habilidade de executar certas ações de acordo com as características do ambiente. Portanto demos um sentido preciso a ideia de *habilidades de acesso* que é independente de conversa sobre conceitos em geral e noëceitos em particular.

Ainda nesse tópico da normatividade, a abordagem enativa radical também parece colocar um problema para aqueles que entendem a percepção como uma fonte de conhecimento racionalmente fundado. Pois uma concepção tradicional de racionalidade diz que a racionalidade opera em padrões de raciocínio, que são acessíveis reflexivamente, ou em certos módulos cognitivos subpessoais, ou seja, estruturas que processam informação manipulando representações e regras para que tal informação seja disponibilizada ao sistema cognitivo. Como um exemplo

desse último, considere a teoria da visão de Marr (1982). De acordo com Marr, a percepção visual tridimensional é o resultado de uma série de etapas subpessoais que consistem na aplicação de regras que enriquecem os estímulos crus recebidos na retina. A estimulação da retina é, na explicação de Marr, apenas energia eletromagnética crua. Desse modo é uma informação pobre e ambígua – por si só, é insuficiente para discriminar entre objetos, distâncias, formas, etc. O cérebro então processa os estímulos recebidos aplicando certas regras a eles. É tentador interpretar os processos envolvidos na transformação de estímulos crus da retina em percepção visual como padrões de raciocínio, pois, assim como inferências, eles envolvem regras e representações. Esses processos, entretanto, não são acessíveis do ponto de vista da primeira pessoa, então não é possível controlá-los – portanto, eles não são estritamente análogos a inferências. De qualquer modo, a racionalidade é tradicionalmente tomada como sendo manifestada em processos que conduzem a verdade ou que ao menos probabilizam a verdade, processos que são tipicamente carregados com conteúdos. Na medida em que a percepção é a fonte de conhecimento racionalmente fundado, mas é desprovida de conteúdo, uma contradição agiganta-se.

A explicação alternativa de racionalidade que apresentamos no capítulo anterior permite-nos evitar esse problema, pois é inclusiva o suficiente para que possa identificar normas epistêmicas no modo em que um organismo interage com o ambiente através do exercício de suas habilidades. Essas habilidades são amplamente de dois tipos: (i) habilidades ontogenéticas, i.e., habilidades desenvolvidas durante a história individual do organismo, o que inclui as habilidades de executar tarefas cognitivas específicas e de manipular ferramentas, assim como as habilidades de solução de problemas que é possível aprender ao longo da vida, e (ii) as habilidades filogenéticas, i.e., adaptações que têm raízes evolutivas mais antigas, tais como as habilidades que devem ser exercitadas para permitir o desenvolvimento de outras habilidades mais recentes. Claramente, o raciocínio é uma habilidade muito específica que alguns animais são capazes de executar, com a taxa de sucesso variando entre indivíduos da mesma espécie e entre diferentes espécies também – mas não parece haver razão independente para supor que o raciocínio deva ser a *única* forma de habilidade que é constitutiva

de racionalidade. Se optarmos por uma concepção mais ampla de racionalidade, podemos acomodar sem contradição as ideias de que percepção é usualmente um processo sem conteúdo e que o conhecimento perceptual é racionalmente fundado, pois é o resultado de certas habilidades, viz., habilidades sensório-motoras que permitem que se obtenha um engajamento prolífico com o ambiente. Eis Hurley sobre o assunto:

A racionalidade reconcebida em termos modulados horizontalmente é substancialmente associada ao ambiente. Não depende apenas dos procedimentos internos que mediam entre a entrada e a saída [...]. Ao invés disso, depende de relações complexas entre camadas dedicadas, que envolvem o mundo, que monitoram e respondem a aspectos específicos do ambiente natural e social e da rede neural, e registram feedback das respostas (2001, p.10)⁴¹.

Portanto, combinar um internalismo mínimo, de acordo com o qual a percepção é a fonte de conhecimento racionalmente fundado, com uma concepção corporificada de cognição é aceitável na medida em que não identificamos a racionalidade com a habilidade de executar inferências. Finalmente – e isso está relacionado ao ponto mencionado em §3.3 sobre construção de nicho – a racionalidade assim concebida é diretamente relacionada com o tipo de mudanças que promovemos em nosso ambiente, mudanças que nos permitem perseverar como espécie e como indivíduos. Quanto mais racional um organismo for, mais sucesso terá em adaptar-se e lidar com diferentes circunstâncias que exigem

⁴¹ Há um aspecto social/cultural à racionalidade que intencionalmente deixo de lado aqui, mas que é claramente compatível com a presente concepção. Menary (2013) propõe uma variedade de teoria da cognição corporificada chamada integração cultural, de acordo com a qual normatividade é ao menos parcialmente culturalmente baseada, dado que certas atividades cognitivas – tais como o uso de representações, a escrita, o cálculo e o uso de ferramentas específicas – são recentes demais na história da humanidade para serem explicadas por raízes filogenéticas mais antigas. Uma explicação plausível é que habilidades filogeneticamente remotas, tais como o reconhecimento de formas e contornos, permitem o desenvolvimento de atividades cognitivas evolutivamente mais recentes, tais como ler e escrever, uma vez em que tomamos parte de um ambiente social/cultural. Ver Fabry (2015) para uma tentativa de combinar a integração cultural com uma teoria da cognição corporificada moderada que preserva o lugar de conteúdo representacional.

ajustes e refinamentos de suas habilidades, assim como o desenvolvimento de novas habilidades conforme as exigências contextuais. Plausivelmente, *mutatis mutandis*, o mesmo pode ser dito sobre espécies e o desenvolvimento de habilidades filogenéticas. Se um desideratum para qualquer concepção sobre racionalidade é que humanos em geral são mais racionais que outros animais (assim assumindo a variação de grau), a concepção enativa radical claramente o satisfaz.

3.5. De perceber para perceber que

A analogia entre as variedades de conhecimento perceptual e as restrições normativas compartilhadas tornam mais fácil responder a questão sobre se as diferentes variedades de conhecimento perceptual poderiam estar em conflito. Considere os casos particulares em que uma pessoa poderia a princípio se encontrar relativamente a um fim, digamos, o rastreamento de um objeto que se aproxima:

(i) ela conquista com sucesso um fim através do exercício de suas habilidades sensório-motoras por fixar seu olhar e ajustar sua posição, e percebe que o objeto está se aproximando;

(ii) ela conquista com sucesso o fim de localizar o objeto que se aproxima, mas falha em perceber que ele está se aproximando;

(iii) ela falha em exercitar suas habilidades sensório-motoras, mas percebe que o objeto se aproxima;

(iv) ela exercita com sucesso suas habilidades sensório-motoras e localiza o objeto que se aproxima, mas ela percebe que o objeto *não* se aproxima;

(v) ela falha em localizar o objeto e em perceber que ele está se aproximando.

O caso (i) é claramente um caso de harmonia entre as diferentes capacidades cognitivas perceptuais, enquanto caso (v) constitui uma de falta de conhecimento perceptual como um todo. Os casos interessantes, então, são de (ii) a (iv). Agora, assumindo que a abordagem enativa radical torna possível entender

certos casos de conquista cognitiva como básicos, portanto sendo essenciais para casos mais complexos de cognição sem contudo implicá-los, fica claro que (ii) não é um caso conflitante. De fato, (ii) é similar à maior parte de nossas interações com o ambiente, interações que são caracterizadas pela nossa proficiência sensorio-motora sem que nós representemos ou conceitualizemos as etapas dessa interação. Na mesma medida, segue-se que (iii) não é possível, ao menos não em casos normais de cognição⁴². Finalmente, parece que o caso (iv) representaria o único caso genuíno de conflito. Mas, dada a factividade e o seu análogo na percepção não-proposicional, o sucesso, (iv) não é, com efeito, realmente possível. Pelo contrário, é seguro dizer que (iv) representaria uma falha de acessar o ambiente, seja em um nível não-proposicional ou em um nível com conteúdo representacional. Em ambos os casos, portanto, não haveria conflito entre as diferentes variedades de conhecimento, mas ou um caso em que a pessoa *falha em obter conhecimento perceptual não-proposicional* (assim reduzindo (iv) a (v)) ou um caso em que a pessoa *falha em obter conhecimento perceptual perceptual* (assim reduzindo (iv) a (ii)).

Embora casos em que há harmonia entre as diferentes variedades de conhecimento perceptual como (i) acima pareçam ser menos interessantes, eles também levantam pontos que merecem algumas considerações. Primeiro, há uma margem de manobra entre o ato de perceber um objeto e articular o evento perceptual de modo proposicional. Imagine novamente alguém localizando e rastreando um objeto que se aproxima. A pessoa que percebe poderia somente desviar. Mas também poderia perceber que *se trata de uma bola de tênis* que se aproxima, ou que *é uma bola de tênis vinda de outra quadra* – e também poderia, embora isso não seria comum, perceber *que é uma bola de tênis Wilson*, etc.

⁴² Poder-se-ia argumentar que (iii) é possível em casos de akinopsia, em que indivíduos são incapazes de perceber movimento. Mas, ainda assim, em casos como esse não se perceberia que o objeto está se aproximando, ao invés de perceber que há um objeto *o* em um tempo *t* em uma posição *p*, e então que *o* está em *t1* e *p1* e assim por diante. Que *o* está se aproximando do observador seria resultado de uma inferência, não um conteúdo de conhecimento perceptual, e representaria um processo menos eficiente e mais custoso cognitivamente do que a percepção usual.

O segundo ponto diz respeito a como se pode partir de um conhecimento não-proposicional para um conhecimento perceptual proposicional. Uma forma de explorar essa transição é pelo que chamo ‘ocasiões disruptivas’. Ocasões disruptivas são desafios que demandam maior nível de atenção para que se complete uma tarefa que, na ausência de tais desafios, poderia ser executada com sucesso sem o aumento ou a mudança do foco da atenção. Desafios conversacionais ao conhecimento perceptual prontamente vem à mente: imagine que estou em meu escritório e tenho muitas coisas espalhadas sobre minha mesa. Posso navegar através delas perfeitamente bem, agarrar uma xícara de café ali e juntar meu kindle dentre os livros sem mesmo olhar, etc. Mas se alguém pergunta se o café está a direita do kindle, ou ao mesmo nível que os livros, teria que prestar atenção ao que normalmente faço sem atenção para saber perceptualmente de maneira com conteúdo. Somente isso me permitira responder adequadamente ao desafio conversacional que me foi levantado.

Mais duas coisas sobre ocasiões disruptivas podem ser notadas: primeiro, que desafios conversacionais não são o *default* nas nossas vidas cotidianas, nós simplesmente não encaramos desafios aos nossos conhecimentos perceptuais com muita frequência. Em segundo lugar, nem todas as ocasiões disruptivas são conversacionais, pois poderia haver mudanças no ambiente que necessitassem diferentes ações e habilidades. Imagine por exemplo que eu me engaje com sucesso na atividade de escrever um artigo em meu computador. Tudo vai bem até que tenho que continuar meu trabalho em um computador diferente (digamos que seja na biblioteca) com um design de teclado diferente. Depois de alguns erros tenho de me readaptar e prestar mais atenção enquanto digitando para que eu saiba precisamente onde certas teclas estão, como acentos e pontuação. Nesse caso, a concepção em que estou avançando aqui diz que, no primeiro estágio, eu percebo meu teclado porque manifesto um engajamento prolífico com ele, eu sei *como* usá-lo – por exemplo, quanta pressão eu tenho que colocar na barra de espaço para que funcione – e *onde* as teclas estão (eu também sei *quando* elas estão, mas não há variação temporal relevante nesse caso). A mudança de teclados é uma ocasião disruptiva que invoca ou suscita uma modificação de atitude: os mesmos movimentos que estou acostumado a executar quando estou

digitando não são mais tão bem sucedidos, porque eles não produzem os resultados desejados.

Certas mudanças no ambiente, portanto, são ocasiões disruptivas porque demandam diferentes atividades e, em um limite, a execução de habilidades inteiramente diferentes para que se obtenham os resultados desejados. (Como eu já dei a entender anteriormente, e volto a salientar, a racionalidade é a marcada por uma sensibilidade na execução de ajustes diante de variações desse tipo, o que requer adaptar ou refinar habilidades específicas de acordo com as exigências que ocorrem). Poderíamos imaginar um exemplo onde o novo teclado em que tenho que digitar apresenta outro alfabeto, o que me levaria a traduzir as teclas. Eu então executaria uma atividade completamente diferente de apenas digitar. Para fazer isso, ao menos no começo, eu teria que *saber que* esta tecla corresponde a uma letra específica ao olhar pra ela. Nesse caso, saber como digitar simplesmente não seria o suficiente para garantir sucesso desse engajamento, mas eu ainda precisaria ser capaz de localizar e rastrear as teclas para que digitasse apropriadamente.

Como mencionado, há uma relação clara entre *saber-que* e *atenção*, como é plausivelmente assumido que saber que algo é o caso demanda prestar atenção a características do ambiente que não seriam usualmente percebidas no engajamento contínuo. Isso pode ser tomado como sendo uma das morais da discussão sobre as galinhas pintadinhas (Sosa 2003, Fumerton 2005), onde uma pessoa percebe uma galinha pintadinha, mas, devido à falta de atenção, não percebe o número determinado de pintinhas que ela possui. A pessoa então não sabe que a galinha tem, digamos, 43 pintinhas. Isso é compatível com nossa explicação da transição entre perceber e perceber que: quando uma pessoa está engajada com o ambiente sem prestar atenção às suas ações específicas e à conquista de fins relevantes, a informação disponível está sendo acessada e gerenciada pelas habilidade sensório-motoras. Quando ocorre uma ocasião disruptiva, a atenção é necessária para modular o fluxo de informações de maneira com conteúdo. Como exatamente isso ocorre é uma questão empírica (e explicá-la depende amplamente de uma concepção precisa de conteúdos representacionais). Com efeito, há uma hipótese disponível, a saber, que o fluxo de informação é

modulado em memória operante, que é um processo orientado por regras e, portanto, que contém carga representacional⁴³. No entanto, não precisamos subscrever a nenhuma hipótese em particular nessa junção. A questão importante aqui é que a atenção, ao atingir certo limiar, não é apenas estreita o foco de um processo em andamento, mas o modula adicionando conteúdo representacional.

É importante perceber que o limiar da atenção muda de pessoa para pessoa de acordo com sua expertise e seu conhecimento de fundo. Por exemplo, imagine uma pugilista proficiente que executa uma série de exercícios complexos com uma pera, que é fixada em uma tábua paralela ao chão e que se move como um pêndulo em 360°. Imagine que a pugilista tem que socar a pêra duas vezes com sua mão direita em duas direções diferentes e duas vezes com sua mão esquerda em duas direções diferentes, ocasionalmente adicionando mais socos com cada mão. Apesar da altíssima velocidade com que a pera movimenta-se, uma pugilista experiente seria capaz de localizar a pêra facilmente durante sua trajetória de acordo com a força que ela usa, o ponto onde ela bate dado certo ângulo e o tempo em que ela bate com cada mão. Esse exercício pode ser executado com sucesso sem qualquer esforço em identificar a plethora de variações relevantes em jogo. Seria, com efeito, uma péssima descrição fenomenológica dizer que a pugilista infere a localização da pera e ajusta sua resposta de acordo com o processamento representacional, pois simplesmente não há tempo para tal. Entretanto, algo como um comportamento muito imprevisível pela pera faria necessário um nível maior de atenção até mesmo da pugilista experiente, e.g. se o equipamento murchasse repentinamente, mas não o suficiente para ficar completamente vazio. Uma ocasião disruptivista como essa impediria a pugilista experiente de alcançar com sucesso o objetivo sem esforço e, ao menos inicialmente, exigiria dela que ela *soubesse que* a pera, estando em uma certa posição depois de ser atingida com tanta força, e assim por diante, iria para este ou aquele lado. A história é completamente diferente se imaginarmos uma iniciante tentando fazer o mesmo exercício. Se a pessoa não possui a memória muscular

⁴³ Essa é a concepção de Clark sobre a relação entre atenção e memória (cf. Clark, 2009). A questão sobre que atenção realmente é está longe de resolvida. Para uma apresentação geral das alternativas disponíveis, ver Wu (2014).

que permite uma performance quase automática, é imprescindível prestar atenção em identificar as variáveis relevantes, e isso só pode ser feito ao seguir uma regra mais ou menos como ‘tem que bater aqui, neste ângulo, quando a pera está aqui, com tanta força, então...’. Para a iniciante, o limiar de atenção é menor do que para a experiente, e basicamente todos movimentos da bola exigem atenção para executar o próximo passo corretamente. Ademais, notemos que, para que a iniciante atinja esse saber-que, ela *ainda* tem que ajustar seu corpo ao exercitar suas habilidades e prestar atenção às suas interações causais com o ambiente, o que explica porque o saber-que perceptual é uma atitude mais complexa, em um sentido que depende de variedades de conhecimento perceptual não-proposicional.

Uma concepção muito parecida foi proposta por Dreyfus em sua leitura de Heidegger (Dreyfus 1991), de acordo com o qual não há distância real entre indivíduos em ocasiões não-disruptivas (ou, como ele chama, em “engajamento absorto” [*absorbed coping*]) e o mundo. Em um dos muitos modos de se explorar essa posição, Dreyfus toma o engajamento absorto como sendo inteiramente não-mentalizado [*nonminded*], pois ‘o engajamento expert [é] direto e irreflexivo’ e isso é o ‘mesmo que não-conceitual e não-mentalizado’ (Dreyfus 2007, p.355). Isso explicaria porque indivíduos não estão distanciados do ambiente enquanto estão engajados de modo absorto nas suas atividades. Nossas concepções podem ser tomadas como substancialmente diferentes dependendo de como a ideia de *não-mentalizado* é interpretada na posição de Dreyfus. Se por ‘não-mentalizado’ ele se refere à atividade racional executada por um sujeito sem sua consciência de quais regras se está seguindo, então há realmente uma conexão próxima entre nossas concepções, pois ‘não-mentalizado’ aqui significa simplesmente seguir algum tipo de regra em um engajamento sem ter de (ou nem mesmo ser capaz de) descrevê-la conscientemente. Ou seja, agir de maneira normativamente adequada no engajamento prolífico sem invocar conteúdo representacional.

Se, por outro lado, ‘não-mentalizado’ é usado em um sentido mais forte, para se destacar uma forma de presença no mundo em que não há divisão entre subjetivo e objetivo, então há uma diferença significativa entre nossas concepções. Isso acontece porque, se Dreyfus entende engajamento absorto como um evento

que ocorre no mundo sem uma dimensão subjetiva para ser a fonte da agência, então não haveria *algo* para ser identificado como instanciado apropriadamente uma cognição, algo aberto à avaliação pela performance de uma atividade. Nessa última interpretação do conceito de não-mentalizado, a diferença entre nossas concepções fica evidente, pois eu apenas vou tão longe a ponto de alegar que não é preciso saber que o exercício de uma habilidade resulta na conquista de um fim desejado para saber-como, -onde e -quando. Ou seja, eu apenas alego que é possível ter conhecimento perceptual sem ter conhecimento perceptual proposicional. Importaneamente, visto que a abordagem enativa radical alega que cognição atravessa o cérebro, o corpo e o ambiente, e assumindo que a cognição é uma atividade mental, segue-se que o tipo de engajamento com o ambiente é alcançado pelo exercício de habilidades corporificadas é ele mesmo mental. Essa é a razão pela qual somos capazes de seguir padrões normativos, o que permite dizer que nossas performances estão abertas a avaliações. Isso é inteiramente diferente de dizer que estamos 'não-mentalizados' ao fazermos algo: podemos estar prestando menos atenção que o necessário para conceitualizarmos a situação e articulá-la como um motivo para ação, mas nossa mente está sempre lá, estendendo-se através dos nossos corpos para o ambiente. Ademais, quão bem completamos certas tarefas é uma questão de grau e é intrinsecamente relacionado ao nosso respeito às normas relevantes (sobre como devemos agir), o que envolve nossa sensibilidade às variações no ambiente que requerem exercícios nuançados de nossas habilidades. De qual outro modo seríamos capazes de explicar a diferença na performance de uma tarefa específica por uma expert e por uma iniciante? Se Dreyfus está comprometido com uma leitura mais forte de não-mental, então nossa presente concepção é menos revisionária do que a dele, pois alego que agimos de acordo com certas regras e que somos suscetíveis a atribuições avaliativas mesmo durante o decorrer de uma atividade que não envolve conteúdo representacional.

De qualquer modo, não pretendo que a discussão precedente demonstre qualquer acurácia exegética em relação às leituras de Dreyfus sobre Heidegger, então está fora de questão se há um acordo entre nossas concepções ou não. O que precisamos sobressaltar é que, quando agimos ininterruptamente, na ausência

de pensamentos conscientes, motivos ou planos sobre o que estamos fazendo, essa atividade se qualifica como cognitiva e está aberta à avaliação racional. Dreyfus parece discordar disso, o que surpreendentemente revela um compromisso implícito com uma concepção excessivamente intelectualizada da própria mente.

3.6. Contra a tradição?

O enativismo radical nega que a cognição necessariamente envolva conteúdo, e aqui avançamos essa posição ao apelar às habilidades corporificadas que não poderíamos facilmente falhar em exercitar. Isso significa que conhecimento perceptual é primariamente não-proposicional, de modo que a imagem aqui apresentada claramente se opõe à tradição que toma conhecimento perceptual proposicional como sendo o único tipo de conhecimento perceptual, ou ao menos o único tipo relevante à epistemologia. Isso é claramente errado, mas deveríamos perguntar a nós mesmos por que o saber-que perceptual recebeu tanta ênfase. Ao fazê-lo, podemos conceder que algumas inquisições sobre a natureza de saber-que são acuradas – nós de fato contamos com elas quando demos ênfase aos aspectos compartilhados das diferentes variedades de conhecimento perceptual –, mesmo se elas falham em reconhecer que saber-que perceptual não é um caso de cognição básica.

Epistemólogos tendem a supor que o escopo do conhecimento proposicional é mais amplo do que realmente é por causa de uma herança metodológica cartesiana. Vamos destrinchar isso: assim como nas *Meditações Metafísicas* de Descartes, epistemólogos tradicionalmente começam seus inquéritos sobre a natureza do conhecimento imaginando um cenário que é artificial e estático, em que um indivíduo (que é supostamente suficientemente representativo), está longe da confusão da vida cotidiana e, nessa condição, mantém certa relação epistêmica com um dado objeto. Essa escolha de cenário é metodológica porque pretende abstrair o ruído conceitual produzido pelas relações de um indivíduo com seu ambiente que são supostamente irrelevantes para o conhecimento perceptual. Mas a escolha acaba por abstrair mais do que apenas esse suposto ruído. Claro, desde os contraexemplos de Gettier, a dialética de

investigações epistemológicas consistiu basicamente na apresentação de uma teoria intuitiva, que é capaz de cobrir casos paradigmáticos de conhecimento, na descrição dos princípios epistêmicos que fundamentam essa teoria, na submissão desses princípios a contraexemplos, nos ajustes da teoria, nos testes com novos contraexemplos e assim por diante. Mas ainda encontramos alguns exemplos com a aura da abordagem tradicional mesmo na literatura pós-Gettier. Um caso paradigmático, e de maior importância para epistemologia recente, é o caso dos celeiros falsos de Goldman (1976), originalmente introduzido por Carl Ginet. Aqui está a famosa descrição do caso, que pretende refutar a teoria causal sobre conhecimento perceptual:

Henry está dirigindo pelo interior com seu filho. Para a edificação do menino, Henry identifica vários objetos na paisagem conforme eles aparecem. “Aquele é uma vaca”, diz Henry, “Aquilo é um trator”, “Aquilo é um silo”, “Aquilo é um celeiro”. [...] Suponha que somos informados que, sem o conhecimento de Henry, o distrito em que ele acabou de entrar é repleto de facsímiles de papel mâché de celeiros.

Todos sabemos como a história continua: Henry está vendo na verdade o único celeiro real no Condado dos Celeiros Falsos. O que importa para nossos propósitos é que somos convidados a pensar que Henry está prestando plena atenção enquanto identificando essas coisas na paisagem e as indicando. Nessas circunstâncias, é apenas razoável supor que ele tem de aplicar os conceitos aos objetos vistos para que os conheça perceptualmente – mas esse não é o único meio de adquirir conhecimento perceptual de um celeiro, por exemplo. Pode-se caminhar ao redor e entrar dentro. Há coisas que se pode fazer com um celeiro, tais como estocar gado e grãos, que não se poderia plausivelmente fazer com um facsímile de papel mâché. Importaneamente, não estou alegando que nunca procedemos como Henry, meu ponto é que, ao invés disso, exemplos como esse trazem consigo cenários muito diferentes das nossas interações diárias com o ambiente – então a abordagem enativa radical não é contra a tradição epistemológica conquanto estivermos colocando um par de parênteses nos inquéritos sobre saber-que e não tivermos a intenção de que inquéritos desse tipo tenham um escopo irrestrito.

Aqui temos outro exemplo, mais recente, de um caso descrito de modo muito artificial e estático, assim ignorando o papel desempenhado pela ação e percepção. Peço desculpas de antemão pela citação dolorosamente longa:

Você é submetido a uma cirurgia para um aneurisma em seu lóbulo occipital. O cirurgião quer um retorno durante a cirurgia sobre os efeitos do procedimento no funcionamento de seu córtex visual. Ele reduz todos desconfortos significativos com anestesia local enquanto abre seu crânio. Ele então escurece o local de operação, retira sua venda, e aplica estímulos elétricos a um ponto bem escolhido em seu córtex visual. Como resultado, você alucina pontos vagamente iluminados no teto. (Você alucina luzes em um teto. Até então, você não está consciente das luzes no teto no local de operação.) Com efeito, realmente há pontos de luz no teto precisamente nos lugares em que você alucinou. Entretanto, essas luzes reais estão desligadas, então o local de operação está muito escuro para se ver qualquer coisa. (Certo, tudo bem, o cirurgião tem uma pequena luz para ver dentro de seu crânio.)

Enquanto mantendo o nível de estímulo elétrico necessário para fazer com que você alucine luzes no teto, o cirurgião faz algo um pouco perverso. Ele liga as luzes no teto, deixando-as fracas o suficiente para que você não note a diferença. Você está agora tendo o que alguns chamam de “alucinação verídica”. Você ainda está tendo uma alucinação pois não está vendo as luzes no teto, a explicação sendo que elas ainda não desempenham um papel causal na geração da sua experiência. Ainda assim, a alucinação é verídica ou de certo modo verdadeira à cena diante de você: existem, com efeito, luzes vagamente iluminadas no teto à sua frente.

No terceiro momento do experimento, o cirurgião cessa o estímulo em seu cérebro. Você agora genuinamente vê os pontos vagamente iluminados no teto. Do seu ponto de vantagem na mesa de cirurgia essas luzes fracas são indistinguíveis das luzes fracas que você estava alucinando (JOHNSTON, 2004, p.122).

O ponto de Johnston aqui é que disjuntivistas epistemológicos não podem explicar a transição sutil da alucinação (verídica) para a percepção. Ele tem a

intenção de oferecer um argumento para a premissa do argumento da ilusão/alucinação segundo a qual estados desviantes gozam do mesmo suporte epistêmico que casos de percepção genuína. Assim, de acordo com Johnston, temos de abrir mão da alegação disjuntivista de que a percepção e a alucinação são epistemicamente diferentes em aspectos fundamentais. Embora existam outros modos para um disjuntivista contrariar seu argumento (ver, por exemplo, NETA 2008), acredito que podemos até mesmo conceder a Johnson a verdade do seguinte condicional: em *tais condições*, a percepção e a alucinação são muito parecidas. Mas não foi apresentado argumento algum para mostrar que essas condições são suficientemente similares a interações cotidianas com nosso ambiente, em que nossas ações não são tão fortemente restringidas. Em particular, o engenho do cenário convida-nos a pensar que esse é um caso único, um caso em que alguém percebe luzes em um teto estaticamente, incapaz de exercitar suas habilidades perceptuais corretamente. A paciente não pode mover sua cabeça para distinguir a alucinação de luzes (que plausivelmente acompanhariam seu movimento) da presença atual de luzes (que ficariam fixas em seus pontos de origem). Se ela pudesse fazê-lo, por outro lado, e o cirurgião fosse monitorar seus movimentos e gerar novas alucinações para garantir que os seus supostos estados perceptuais fossem invariavelmente alucinatórios, então esse novo cenário não seria muito diferente de um cenário cético tradicional, em que erros são inevitáveis. Parece que o caso de Johnston apenas funciona se supormos que ação é não essencial para um estado perceptual completo. Isso, penso, aponta precisamente na direção oposta que Johnston tem em mente: um estado perceptual privado de ação é empobrecido, e poderia ser muito parecido como uma alucinação verídica. É difícil de ver, no entanto, o que um caso como esse mostra sobre estados perceptuais mais geralmente.

3.7. Observações finais

Pretendi ter mostrado que podemos oferecer uma explicação filosoficamente sólida do conhecimento perceptual como um caso de mente básica sem conteúdo, viz., uma explicação em termos de exercício de habilidades corporificadas. As variedades não proposicionais de conhecimento perceptual

compartilham aspectos e restrições normativas com saber-que perceptual, assim explicando porque elas caem sob a mesma categoria mais ampla de conhecimento perceptual. Entretanto, dadas as concepções avançadas aqui, mais deve ser dito sobre casos em que um indivíduo é sistematicamente impedido de exercitar suas habilidades, consequentemente não apenas falhando em saber, mas falhando em agir racionalmente. Examinaremos esse problema no próximo capítulo.

4

Dos Cérebros Encubados

O objetivo deste capítulo é duplo: primeiro, pretende-se articular teses que são frequentemente avaliadas independentemente, assim mostrando que uma versão forte do disjuntivismo epistemológico sobre conhecimento perceptual implica uma concepção transformativa da racionalidade. Isso implica que indivíduos em cenários céticos não poderiam entreter pensamentos racionais sobre o seu entorno, pois eles não teriam estados perceptuais. O objetivo secundário é mostrar que essa consequência não é uma razão suficiente para abandonar a variedade de disjuntivismo explorada aqui. O argumento para essa alegação depende de uma avaliação das atribuições de racionalidade a sujeitos em casos normais de engano, como casos plausíveis de ilusão e em alguns casos clínicos de alucinação.

4.1. Uma concepção transformativa da racionalidade

Matthew Boyle, ao comentar a tese de McDowell segundo a qual ‘quando temos experiências perceptuais, nossas capacidades conceituais são atuantes *na* receptividade, não exercidas *sobre* algum produto supostamente anterior da receptividade’ (McDOWELL, 1994, Lecture I, ¶5), diz o seguinte:

[...] uma explicação da nossa forma de perceber deve ela mesma apelar a capacidades conectadas com o pensamento racional e com o juízo. Isso é pelo menos parte do significado da alegação famosa de McDowell de que a nossa percepção é “conceitual”: equivale a dizer que os tipos de episódios perceptuais que nós criaturas racionais entretemos devem eles mesmos ser caracterizados em termos que implicam a capacidade de raciocinar sobre o produto de tais episódios (Boyle, *no prelo*).

A ideia de uma concepção *transformativa* da racionalidade, tal como avançada por Boyle, é que a racionalidade não é algo logicamente posterior à formação de crenças (e de desejos também, mas eu vou focar no aspecto epistemológico da sua tese). As concepções alternativas são chamadas por Boyle, seguindo Brewer (2003) de 'concepções aditivas', pois elas alegam que a racionalidade é *adicionada* à camada mínima, uma camada 'animal' por assim dizer, da cognição. Essa camada seria passiva, seus estados seriam adquiridos de modo inteiramente receptivo e, portanto, ela não teria conteúdo conceitual. Vamos assumir aqui a correção da crítica de Boyle às teorias aditivas da racionalidade, ou seja, vamos assumir que, uma vez que nós separamos as operações da racionalidade de um nível estritamente passivo de cognição, nós acabamos tendo que explicar como exatamente esses dois níveis, que são completamente distintos, podem ser reconectados como uma unidade (o que Boyle chama de Problema da Unidade) e interação entre si (o Problema da Interação)⁴⁴. Ambos os problemas podem ser vistos como versões do Mito do Dado, pois como poderia a percepção servir de entrada para a racionalidade se não existisse nada em comum do ponto de vista da dicotomia entre passividade e atividade cognitivas? É claro que defender uma concepção de acordo com a qual a percepção e as demais habilidades cognitivas basais são completamente dissociadas das operações da racionalidade é problemático – mas seria antecipado pensar, como o conceitualista pensa, que a única maneira de resolver esse problema é projetar a característica

⁴⁴ As objeções de Kornblith (2012) às ideias de que a reflexão é uma condição necessária para o conhecimento (ou melhor, para um tipo especial de conhecimento, o conhecimento reflexivo), para a liberdade, para a performance de raciocínios válidos e para a normatividade são baseadas na suposição de que a racionalidade pode operar aditivamente. Ele expressa a imagem que pretende atacar do seguinte modo: 'minha crença irrefletida que apenas registra a presença da mesa, como a crença irrefletida do meu cachorro que apenas registra a presença da sua comida, é meramente *passiva*. Mas quando eu paro para refletir – algo que meu cachorro é incapaz de fazer – eu me torno um agente com respeito às minhas crenças' (ibid. 88, minha ênfase). Parece possível evitar ao menos algumas das objeções de Kornblith com o apelo a uma concepção transformativa da racionalidade, o que permitiria avançar uma noção de agência epistêmica como algo que não é posterior à aquisição de crença nem algo que é feito de modo inteiramente livre (o que é a ideia central por trás do voluntarismo doxástico).

da conceitualidade, que seria inerente à racionalidade, aos produtos das operações perceptivas. Esse foi um ponto que nós enfatizamos reiteradas vezes: basta reconcebermos a racionalidade de termos neutros quanto a habilidades conceituais e não-conceituais para que possamos reconectar as dimensões cognitivas básicas e complexas.

É claro, para a enativista radical, na medida em que ela nega que toda cognição envolva conteúdo, ainda restaria explicar *como* habilidades cognitivas complexas ou de maior ordem, como a aplicação de conceitos e a performance de inferências sofisticadas, fazem-se possíveis. Essa não é apenas uma pequena pedra no sapato da enativista radical, é um enorme rochedo que bloqueia o seu caminho para a compreensão da cognição humana na sua completude. No entanto, a situação não é desesperadora, pois é possível explicar o surgimento de estados cognitivos complexos dentro do panorama naturalista sem identificá-los com padrões de atividade cognitiva concebidos de modo estrito ou individual. Isso quer dizer que estados cognitivos complexos surgem primariamente em contexto amplo, como a interação social. Hutto e Myin (2017) desenvolvem uma ideia nesse sentido argumentando que nem toda explicação para a origem do conteúdo deve conformar-se a explicações reducionistas, o que lhes permite conceber o uso de representações como um fenômeno primariamente social, e apenas posteriormente internalizável⁴⁵.

Resta o problema de explicar como a racionalidade efetivamente surge no panorama do enativismo radical e da cognição corporificada mais amplamente. Em primeiro lugar, como vimos, não podemos tomar a racionalidade como a aplicação de regras imbuídas em agentes cognitivos. O problema é ainda pior porque não podemos encontrar a racionalidade *no nível físico* (e o mesmo ocorre para outros conceitos normativos). A explicação mais plausível da ontologia de processos e

⁴⁵ Com efeito, a estratégia de Hutto e Myin (2017) poderia parecer comprometida com uma circularidade viciosa, visto que “(1) a participação e a proficiência em práticas socioculturais requer cognição; (2) cognição implica intencionalidade; e (3) intencionalidade implica conteúdo” (id. *ibid.* 127). É claro, no entanto, que a enativista radical está em condições de negar justamente a proposição (3), pois o enativismo radical pode ser visto como explorando uma forma primitiva de intencionalidade sem conteúdo algum.

eventos racionais é que a racionalidade é uma qualidade emergente de certos sistemas autônomos. Resumidamente, qualidades emergentes são qualidades causalmente efetivas que ocorrem em um nível n de descrição de um dado sistema S e não podem ser reduzidas a qualidades encontradas em um nível $n-1$ de S . Importantemente, qualidades emergentes exercem causação descendente assim como causação no mesmo nível (HUMPHREYS, 1997). Isso explicaria porque a racionalidade opera nos níveis mais altos de cognição, onde estados com conteúdo (como planejamento, deliberação e inferências) são articulados, mas também informa e guia o comportamento de cima-para-baixo, orientando níveis mais básicos de cognição como percepção e ação. Como uma qualidade emergente, a racionalidade não é redutível, nem superveniente aos níveis físicos e químicos. Um sistema é autônomo é constituído de uma “rede de processos precários codependentes capazes de manter-se a si mesma e definir sua identidade como um sistema autodeterminado” (DE JAEGER, DI PAOLO, GALLAGHER, 2010, p.441). Essa qualificação é necessária porque estamos inclinados a atribuir racionalidade exclusivamente a *agentes*, mas não meramente a criaturas reativas (como os robôs que são capazes de interagir com sucesso no ambiente, mas não são capazes de produzir os processos que caracterizam a sua identidade. Ou seja, não são capazes de autoprodução). A imagem geral é uma brevemente descrita por Hurley no seu ensaio clássico:

A racionalidade poderia emergir de um sistema complexo descentralizado de relações de maior ordem de inibição, facilitação e coordenação, entre camadas horizontais diferentes, cada uma das quais é dinâmica e situada ambientalmente (2001, p.10).

A ideia importante nesta junção é que é central à concepção transformativa que a racionalidade opere nos níveis mais básicos de cognição, de modo que se segue diretamente que o aprofundamento radicalmente enativista está comprometido com uma concepção transformativa, pois a racionalidade, nesse panorama, atravessa a ação e a percepção, bem como a formação de crenças perceptuais e a ocorrência de outros conteúdos mentais. Além disso, a concepção transformativa é essencialmente disjuntivista, pois ela nega que exista um *nível comum* de cognição

que seria compartilhado entre a nossa animalidade e a animalidade de outros animais (supostamente) não-rationais, pois, no nosso caso, não há um nível de animalidade que seja anterior às operações da nossa racionalidade. Contudo, poder-se-ia alegar, uma noção da racionalidade como corporificada não é transformativa ou disjuntivista o suficiente, pois ela implicaria que existe um nível comum de cognição que é compartilhado entre seres humanos e demais animais.

Há um fio de verdade nessa objeção, pois a agência – entendida como um engajamento prolífico com o ambiente e suas características salientes – está no cerne da racionalidade corporificada, e todas as criaturas sencientes de fato conformam-se, em maior ou menor grau, a essa norma abrangente. Essa é a ideia fundacional do enativismo autopoietico, segundo o qual há uma continuidade profunda entre vida e mente, pois ambos são caracterizados fundamentalmente pela sua organização auto-produtiva (cf. MATURANA & VARELA, 1980, THOMPSON, 2007). Está muito além das nossas intuições argumentar em favor do enativismo autopoietico aqui – mas antes de nos referirmos à objeção acima, precisamos da noção autopoietica de agência para evitar a acusação de liberalismo excessivo contra nossa noção de racionalidade corporificada. Em alguma medida, eu estou inclinado a matar esse problema no peito, pois a nossa ideia é concebida para ser mais ampla do que a noção tradicional e estreita de racionalidade-como-raciocínio. Contudo, é muito importante não trivializá-la. Considere um caso específico. Um Roomba® pode mover-se numa linha reta do ponto A ao ponto B no exercício de alguns movimentos que foram implementados na sua concepção e subsequente construção. Aparentemente, portanto, ele é capaz de conquistar um objetivo específico. É claro, um Roomba® tem um conjunto de habilidades muito limitado, e é consequentemente incapaz de superar uma grande variedade de contratempos – qualquer um que use esse aparelho em um ambiente em que há também um cachorro ou um gato conhece o drama das fezes espalhadas pelo carpete. Esse exemplo serve para mostrar que uma reação mecânica poderia qualificar-se a um mínimo (talvez ao mínimo) nível de racionalidade se não considerarmos adicionalmente alguns critérios relativos à agência. Claro, um Roomba® não é um agente porque ele não pode manter e

ajustar seus próprios processos, portanto não é correto dizer que seu comportamento orientado por metas é racional.

Considere agora o caso da batuíra-melodiosa mencionado por Kornblith (2012, p.51-2): a batuíra é um pássaro que finge ter uma asa quebrada quando percebe que um predador aproxima-se do seu ninho. O fingimento é usado para atrair o predador para longe da prole do pássaro – e assim que o possível predador está em uma distância segura, a batuíra-melodiosa voa de volta para o ninho. O que é especialmente interessante é que esse tipo de pássaro é capaz de reconhecer pessoas e animais como não sendo ameaças uma vez que elas passam pelo ninho várias vezes sem tentar atacar, o que promove uma mudança de comportamento: a batuíra então cessa de fingir ter uma asa quebrada diante dessa pessoa específica. O tipo de comportamento orientado por metas exibido pela batuíra sugere que não apenas a agência está em jogo, mas também a sensibilidade a diferentes circunstâncias em que as habilidades relevantes podem ser exercidas com sucesso. A batuíra está, portanto, definitivamente exibindo algum tipo de engajamento racional com seu meio de um modo muito específico, o que é, pois, bastante diferente do modo como um Roomba® procede. Isso está de acordo com o que a enativista autopoietica defende.

De volta à nossa objeção principal: se nós consideramos que outros animais podem ser racionais ao manter seus estados cognitivos (como a batuíra), segue-se que nós compartilhamos um nível mínimo de racionalidade com eles? Não! É enganoso pensar que uma descrição grossa da cognição segundo a qual ela é uma agência, que reside no âmago da ideia de racionalidade corporificada, implique uma concepção aditiva de racionalidade. A razão para isso é que, se nós estamos dispostos a dizer que outros animais são também agentes racionais, nós certamente podemos dizer também que eles instanciam diferentes *tipos* de racionalidade, e reduzi-los todos ao nosso tipo seria um grave erro antropocentrista. Naturalmente, a racionalidade em outros animais pode ter desenvolvido-se de modo diferente devido à sua filogenia específica e às pressões ambientais. Assim, é razoável manter que outros animais têm habilidades diferentes que são então manifestadas nos diferentes modos de atuar seus estados cognitivos. Considere os vários tipos de peixe, alguns répteis e pássaros e

até mesmo mamíferos que são capazes de ver cores ultravioletas, percebendo, então, o mundo de modo radicalmente diferente de nós. A truta marrom jovem, por exemplo, é capaz de ver os raios UV para o propósito prático de escolha de parceira (cf. SHI & YOKOYAMA, 2003), algo que poderia ser bem útil para os humanos e geraria uma boa economia com divórcios.

A ideia aqui é que uma concepção transformativa diz o seguinte: a nossa animalidade contém a nossa racionalidade. No panorama enativista, podemos dizer de modo mais preciso que os estados perceptuais entretidos por uma pessoa são conquistados pelo exercício de habilidades corporificadas. Dado que a conquista de tais estados é tida como racional, a racionalidade já está em atividade no nível mais básico de apreensão do ambiente pelo agente cognitivo, de modo que a racionalidade está presente na manutenção dos seus estados perceptuais. Dado também que as habilidades em questão são dependentes da morfologia corporal do agente, segue-se que a racionalidade também o é. No que segue, eu vou destacar um problema aparente de concepções transformativas da racionalidade quando tomadas em conjunção com o disjuntivismo epistemológico na sua versão mais forte e interessante.

4.2. Sobre cérebros em corpos e cérebros em cubas

Lembremos que o disjuntivismo sobre conhecimento perceptual é a tese de que não há nada epistemicamente comum entre casos de percepção e estados desviantes se as condições objetivas, subjectivas e intermediárias estiverem satisfeitas para o exercício de habilidades perceptuais. Isso quer dizer que, em condições apropriadas, o estado perceptual de uma pessoa é de perceber que p , o que implica p . A satisfação dessas condições é um modo de garantir que não há trapanças envolvidas, que a pessoa não está em um cenário de tipo Gettier, que os seus aparatos cognitivos estão funcionando corretamente e que ela não está ciente de nenhum derrotar não-derrotado acerca de seus estados perceptuais, sem que, contudo, isso implique alguma irresponsabilidade doxástica.⁴⁶ Seguindo

⁴⁶ É claro que parece contencioso falar de 'responsabilidade doxástica', pois expressões como essa parecem implicar algum tipo de deontologia. Como vimos anteriormente, contudo, nós podemos explicar essa ideia em termos de conhecimento de fundo.

Pritchard, diremos que a satisfação dessas condições coloca a pessoa em um caso paradigmático de conhecimento perceptual (proposicional). Então nós nos deparamos com o seguinte *modus tollens*: dado que (em casos paradigmáticos) a percepção é factiva, e dado que quando a pessoa está em um caso ruim análogo, digamos, alucinando um estado de coisas, ela não está entretendo uma experiência factiva, segue-se que *a pessoa não está tendo uma experiência perceptual*.

Poder-se-ia argumentar, no entanto, que tudo que o *modus tollens* acima é capaz de mostrar é o seguinte: quando uma pessoa está alucinando, ela não está em um caso paradigmático de percepção, mas ela ainda está entretendo um estado perceptual, um estado perceptual ruim. Esse caminho está disponível apenas na medida em que se assume que há *algo* epistemicamente comum entre casos paradigmáticos de percepção e os casos ruins análogos, enfraquecendo consideravelmente a força de que o disjuntivismo epistemológico dispõe para lidar com o problema cético da subdeterminação. Esse é o caso porque, nessa leitura do argumento acima, há um nível comum (ainda a ser determinado) entre perceber algo de modo paradigmático e alucinar essa mesma coisa, e esse nível é epistemicamente relevante, sendo mais do que um tipo meramente geral como 'estar em um estado mental'. Poder-se-ia dizer, é claro, que ambos os estados têm a mesma fenomenologia, e que é por isso que ambos parecem idênticos da perspectiva da primeira pessoa. Em resumo, nessa leitura do argumento, nega-se a diferença de tipo, mas aceita-se uma diferença qualitativa entre perceber, mesmo nas circunstâncias ideais, e entreter um estado desviante análogo. Isso nos remeteria novamente a uma concepção que já rejeitamos, o conjuntivismo fenomenológico, e assim também o disjuntivismo epistemológico estaria enfraquecido para enfrentar o problema cético da subdeterminação.

Agora, imagine que eu vejo um pintassilgo no jardim enquanto escrevo este capítulo. Imagine que isso ocorre vários dias em sequência, e que às vezes eu vejo até mais de um pássaro desse tipo. Suponhamos, é claro, que minhas habilidades sensório-motoras são bem-sucedidas e que minha percepção está produzindo os resultados adequados, sem nenhuma trapaça por enquanto. Eu então venho a crer, de um modo que sem dúvidas é racional, que há pintassilgos

por aqui nesta época do ano. Imagine agora (como a história geralmente é contada...) que minha contrapartida cujo cérebro é mantido em uma cuba em Alpha Centauri está recebendo estímulos semelhantes e entreteendo crenças perceptuais falsas sobre seus arredores. Imagine que ele chega à mesma conclusão. Essa conclusão, apesar da sua falsidade, parece racional. Se não há algo de epistemicamente comum entre um caso paradigmático de conhecimento perceptual e um caso de cenário cético, e se a racionalidade está operando na obtenção de estados perceptuais, então quando um sujeito não está em um estado perceptual, suas habilidades perceptuais não está funcionando e, de acordo com uma concepção transformativa da racionalidade, ele está privado do pensamento racional acerca de seu entorno. Portanto, no cenário descrito acima, apenas eu, e não minha contraparte, estou sendo racional. A conclusão mais geral é que cérebros encubados não apenas deixam de conquistar estados perceptuais, eles também *não poderiam manter pensamentos racionais sobre seu ambiente*⁴⁷. E isso parece absurdo!

No que segue, eu quero dissolver a tentação de interpretar essa conclusão acima como servindo de base para uma redução ao absurdo de ao menos uma das premissas disjuntivistas. Uma solução possível seria adotar uma versão mais fraca de disjuntivismo de acordo com a qual indivíduos em ambientes-cuba de fato compartilham algum nível epistêmico amplo com indivíduos em ambientes-reais, em que de fato percebem fielmente o seu entorno, o que implicaria que cérebros em cubas seriam racionais apesar da falta de estados perceptuais factivos. Mas essa não é a alternativa que eu pretendo seguir, como o leitor atento pode facilmente antecipar. Pelo contrário, se a adoção de uma concepção transformativa da racionalidade é equivalente à rejeição do Mito do Dado, então rejeitar uma

⁴⁷ Pode haver algum outro tipo de racionalidade que cérebros em cubas poderiam manifestar? Parece plausível que eles poderiam ao menos realizar inferências matemáticas e lógicas com sucesso. Eles também poderiam emitir pensamentos do tipo Cogito: um tipo de pensamento que é imune aos acasos e acidentes do mundo exterior (BURGE, 1988). Contudo, ainda que nós aceitássemos que existe um tipo de racionalidade que é exclusivamente *a priori* ou teórica, o problema central ainda persistiria: cérebros encubados não seriam capazes de realizar pensamentos racionais sobre o seu entorno.

concepção transformativa tem um preço muito alto – nós teríamos de explicar como o nosso encontro com o mundo confere-nos suporte epistêmico para crer que ele é assim-ou-assado. Portanto, meus argumentos, no que seguem, pretendem mostrar que cenários céticos radicais, pelo próprio modo como são descritos, não nos mostram nada sobre a realização de nossos estados perceptuais e do nosso conhecimento racionalmente fundado.

4.3. Casos de desencubamentos

A tentativa de atribuir racionalidade a cérebros encubados é em parte devida à ideia de que a coerência é suficiente para o pensamento racional, o que está em claro conflito com a ideia de que a racionalidade é operante em estados perceptuais, que são factivos em condições apropriadas. A razão para essa inconsistência é que um conjunto de crenças falsas pode ser coerente. Um problema é que um coerentismo cru desse tipo não está longe de uma concepção aditiva da racionalidade, pois pode ser lido como dizendo que há um *dado*, um conjunto de crenças, acerca do qual o indivíduo racional deve atingir algum tipo de coerência explanatória para evitar inconsistências. Esse esforço de segunda-ordem de manter a coerência é a ideia de que a racionalidade opera separadamente da aquisição de crenças na sua primeira instância (embora, talvez, a racionalidade determinasse qual crença perceptualmente adquirida devesse ser endossada para que a coerência fosse mantida). Devemos, portanto, refrear-nos de apelar a tal concepção da racionalidade.

Uma maneira de resolvermos esse quebra-cabeças é defender que cérebros encubados não são racionais, no sentido de que eles não atualizam suas capacidades racionais nas suas experiências desviantes ou atípicas, sejam quais forem, mas que eles ainda assim são racionais em um sentido mais fraco, pois eles ainda têm essas capacidades. Nessa estratégia, capacidades são entendidas não como exercícios efetivos e bem sucedidos de habilidades, mas como disposições. Vamos dar voz a essa ideia e imaginar um caso de *desencubamento*: um caso em que um cérebro foi criado artificialmente em Alfa Centauri, onde permaneceu desencorpado em uma cuba por um longo tempo recebendo estímulos enganosos acerca de seu ambiente. Depois disso, o cérebro foi levado à

Terra, onde foi cirurgicamente inserido em um corpo previamente desmiolado. Parece ser o caso que, se a cirurgia tivesse sido bem sucedida, depois de algum tempo de convalescência, o nosso herói passaria a ter uma vida normal. Esse tipo de caso pretende mostrar não apenas que um cérebro desencubado pode adquirir conhecimento perceptual como nós, mas, mais importantemente, que as suas capacidades não foram invalidadas enquanto ele estava encubado, de um modo que ele eventualmente poderia atualizá-las no pensamento e na percepção de dia-a-dia assim como nós. Então, não apenas o cérebro pode ser racional uma vez que ele for removido da cuba e inserido em um corpo, ele *sempre* foi racional.

Essa estratégia fracassa. Em primeiro lugar, assim apresentado, o caso de desencubamento parece subdescrito, pois não é claro se um cérebro desencubado manifestaria as mesmas experiências perceptuais que nós⁴⁸. Considere, por exemplo, os casos clínicos de cegueira experiencial que mencionamos em §2.3, em que indivíduos recebem estímulos sensoriais, mas não sabem como integrá-los em uma experiência genuína (Cf. NOË, capítulo 1). Em uma interpretação plausível, indivíduos que sofrem de cegueira experiencial – digamos, pacientes que se recuperam de uma cirurgia de cataratas – não têm as habilidades para transformar os estímulos crus que recebem em experiências genuínas e compostas. Um cérebro desencubado parece estar em uma situação semelhante, visto que ele passaria de uma mudança da ausência estados perceptuais para a

⁴⁸ É possível manter que cérebros encubados *têm estados perceptuais*, embora esses estados sejam fundamentalmente diferentes dos nossos. Combinada com uma concepção transformativa da racionalidade, essa tese implicaria que nós e os indivíduos em cenários céticos instanciamos formas diferentes de racionalidade – então o que central ao meu argumento neste capítulo permaneceria correto, pois haveria uma incomensurabilidade entre a nossa racionalidade e a deles. Note também que essa imagem estaria no espírito do externalismo sobre conteúdo mental apresentado por Putnam (PUTNAM, 1981, capítulo 1). Poder-se-ia, então, argumentar que cérebros em cubas teriam estados perceptuais que seriam de certo modo factivos, embora suas experiências fossem intencionalmente opacas – isto é, eles não saberiam, e talvez não pudessem saber, sobre o que estão pensando. Portanto, se esta imagem estiver correta, cenários céticos fracassariam trivialmente de mostrar que poderíamos ser indivíduos racionais apesar da ausência de estados perceptuais. Essa é uma hipótese fascinante, e eu estou em dívida a um parecerista anônimo da revista *Kriterion* por tê-la sugerido.

presença de estímulos sensoriais, mas ele não teria, pela própria maneira como a história é contada, o histórico de interações com o ambiente e a prática de habilidades corpóreas que marca o desenvolvimento ontogenético característico da cognição e da racionalidade no aprobe enativista. Em segundo lugar, se o caso apresentado acima envolve a suposição controversa de que uma capacidade que *nunca* foi exercida é uma capacidade para algo. Diríamos que eu sou capaz de pilotar um jato de combate? Eu nunca sequer cheguei perto de um. Mas de certo modo eu não sou inteiramente incapaz. Se eu tivesse as habilidades requisitadas, se eu fosse um piloto treinado, se eu resistisse as variações de pressão e de força G, e assim por diante, eu certamente seria capaz de pilotar um jato de combate. Mas isso quer dizer apenas que, se as coisas fossem completamente diferente do modo como elas são, eu teria essa capacidade. O mesmo vale para o cérebro desencubado: se o cenário fosse completamente diferente, ele seria racional. Isso não nos mostra nada. E, finalmente, a resposta ao quebra-cabeças sobre a falta de racionalidade de cérebros encubados enfraquecesse a própria ideia de uma concepção transformativa, segundo a qual ser racional é atualizar certas capacidades na percepção, não apenas dispor de capacidades dormentes e nunca exercidas de fato.

Nosso interlocutor poderia tentar responder descrevendo um caso de troca gradual, como introduzidos no folclore filosófico por Burge (1988) no debate entre os externalistas e internalistas sobre conteúdo mental e sobre autoconhecimento. O caso funcionaria da seguinte maneira: considere um indivíduo que nasceu em um ambiente normal na Terra e cujo cérebro é adequadamente conectado ao seu corpo por um período estendido. Então seu cérebro é transporado para Alpha Centauri sem que ele ficasse sabendo, e lá seu cérebro passa umas férias em uma cuba recebendo simulacros de experiências perceptuais verídicas (alguns diriam que esse é o pior pacote de viagens possível). Lá, nosso interlocutor admite, suas capacidades não estão sendo atualizadas enquanto o cérebro entretém experiências desviantes que não se qualificam a casos de percepção genuína, mas suas capacidades racionais ainda estão presentes (pelo menos por um tempo), pois ele certamente não as perdeu de uma única vez. O argumento procede: se ele fosse trazido de volta à Terra depois de um período de cuba, nós

certamente diríamos que ele é ainda capaz de conduzir-se de modo racional. E se esse caso sugere uma concepção aditiva de racionalidade, o problema está com a concepção transformativa.

Parece-me profundamente controverso que um indivíduo em um cenário de troca gradual reteria suas capacidades racionais, pois esse tipo de caso combina casos de encubamento e de desencubamento: do corpo à cuba, da cuba ao corpo. Como vamos nos assegurar que as nossas intuições dizem uniformemente que o indivíduo reteria suas habilidades através dessas transições? Se muito tempo passou enquanto ele estava na cuba, é razoável supor que ele perdeu suas habilidades adquiridas na Terra. Apenas faz sentido supor que ele é racional se nós supormos também que ele *aprendeu novamente* a operar com os estímulos adquiridos quando se tornou desencubado. Imagine que eu aprendi a tocar guitarra quando eu era adolescente e que eu não peguei mais em um instrumento seriamente já há muitos anos, como é de fato o caso. Se eu tentasse tocar guitarra hoje, meus dedos não responderiam aos movimentos previstos, eu erraria as cordas, a melodia sairia engasgadas porque eu perderia o tempo, etc. Será que eu ainda sou capaz de tocar guitarra? E o que aconteceria em um cenário mais radical em que eu perdesse minhas mãos e as substituísse por próteses? Eu só seria capaz de tocar se eu aprendesse novamente. De qualquer modo, a nossa resposta aqui é de menor importância, pois esse tipo de argumento chega a um beco sem saída. Não porque casos de troca gradual seriam logicamente impossíveis – eles certamente são logicamente possíveis, mas talvez apenas isso –, mas porque a ficção de pensar sobre cérebros em cubas repousa em uma extrapolação indevida de casos normais de erro ou engano, algo que faz com que nossas intuições se tornem difusas ou, no pior caso, inconfiáveis. Eu não estou dizendo que intuições filosóficas são geralmente inconfiáveis ou que elas não nos mostram nada. Minha alegação aqui é mais específica: algo na construção imaginária de um cenário cético dá errado, e no que segue, eu vou tentar especificar o que.

4.4. Alucinações, ilusões e atribuições de racionalidade

Nos debates epistemológicos contemporâneos, conclusões céticas surgem a partir de argumentos em que princípios epistêmicos operam – como o princípio do fechamento sobre conhecimento (ou sobre justificação) e o princípio da subdeterminação. Eu não vou focar nesses princípios aqui, pois eu já o fiz nos capítulos anteriores. A partir de agora eu quero trabalhar numa solução, ou proposta de solução, ao quebra-cabeças sobre a racionalidade (ou a falta dela) dos cérebros encubados, e a ideia fundamental é questionar a legitimidade de cenários céticos. Se essa resposta estiver correta, ela pode oferecer um bom ponto de partida para solapar as conclusões céticas em geral, mas eu não vou explorar esse resultado possível aqui. Ademais, meu diagnóstico é dependente da concepção enativa, então ele não é incontroverso.

Em primeiro lugar, cenários céticos são baseados na possibilidade de erro, como é bem sabido. Mas as conclusões céticas não podem partir da mera observação de que nós *sabemos* que às vezes cometemos erros perceptuais, pois isso solaparia diretamente qualquer forma de ceticismo genuinamente geral, uma forma de ceticismo que atacasse, portanto, a alegação de que é possível que *todos* os nossos supostos episódios de conhecimento perceptual sejam casos de engano. Essa generalização depende da avaliação de episódios de erro, e casos de ilusão e de alucinação oferecem a ilustração perfeita. O papel desempenhado por possibilidades céticas, como do Gênio Maligno e dos cérebros encubados, é extrapolar o tipo de erro presente em casos reais de ilusão e alucinação, para então construir um caso especial de erro representado no cenário cético, em que o erro é massivo e inevitável. Há algumas diferenças aqui, então eu vou tratar da ilusão e da alucinação uma de cada vez (embora talvez seja possível dizer que há também alguma justaposição entre alguns casos de ilusão, erro perceptual e alucinação, mas isso não afeta o nosso argumento principal).

Consideremos primeiro casos de ilusão. Quando nós entretemos um episódio de ilusão, nossa percepção produz resultados que um observador externo poderia conclusivamente determinar como falsos ou incorretos, por exemplo: quando vemos um graveto parcialmente submerso na água, nós (pelo menos, assim procede o argumento) formamos a crença perceptual de que o graveto está

quebrado. O mesmo ocorre quando nós olhamos para algo muito proximamente e, supostamente de qualquer modo, nós o vemos em dobro, de tal maneira que (segundo o argumento) passamos a pensar que estamos vendo duas coisas diferentes ao invés de uma. Esses são exemplos banais, e há algo de notoriamente fictício ou inadequado na sua descrição, como veremos. Vamos ampliar um pouco nossa dieta de exemplos e imaginar que uma criança vai a um show de mágica com seus pais. Ela vê o mágico “cortando” uma pessoa sorteada da plateia pela metade e genuinamente acredita que esse membro da audiência foi cortado em dois. Agora, em casos assim, os produtos da percepção são inadequados, gerando resultados incorretos, mas são ao menos parcialmente baseados em experiências genuínas – as crenças de que o graveto está quebrado (quando há de fato um graveto submerso), de que há duas coisas aqui (quando há pelo menos uma), e de que o membro da plateia foi cortado pela metade (quando há um membro que se voluntariou).

Ao descrevermos casos de ilusão dessa maneira, nós ignoramos o aspecto dinâmico do conhecimento, por exemplo, a agência na manipulação do ambiente, a adoção de novas perspectivas e o enriquecimento da nossa rede de crenças com novas informações. A criança, por exemplo, pode perguntar para os seus pais se a pessoa foi realmente cortada em dois. Através de fontes confiáveis, a criança passa a crer, por exemplo, que mágicos pretendem entreter pessoas com o uso de truques de luz e de espelhos, distração, etc. Qualquer pessoa que não seja ingênua com respeito a esses fatores está em condições de avaliar os produtos das suas capacidades perceptuais em casos de ilusão como esse, pois seu estado epistêmico não é estático. Também os outros dois casos suscitam considerações semelhantes, talvez ainda mais ao ponto central: é claro que nós usualmente sabemos que não estamos olhando para duas coisas diferentes quando o objeto observado está perto demais da nossa vista, pois podemos manipulá-lo, cruzar as informações obtidas por outras modalidades sensoriais (como o tato), fechar um dos nossos olhos ou afastar o nosso rosto. Nós também certamente já vimos coisas serem submersas em água sem que elas quebrassem – nós podemos pegar o graveto novamente e observá-lo fora d’água, nós vemos a linha em que o meio muda (do ar à água). E nós *não acreditamos* que o graveto está quebrado.

Essa é uma maneira de ler a crítica de Austin à reconstrução pelos teóricos do sense-datum do que significa dizer ‘o graveto parece quebrado’ e ‘eu estou percebendo dois pedaços de papel’. Acerca dessa última frase, ele escreve⁴⁹:

É verdade, eu suponho, que, se eu sei que estou sofrendo de visão dupla, eu posso dizer ‘eu estou percebendo dois pedaços de papel’ e, ao dizer isso, *não quero dizer* que realmente existem dois pedaços de papel ali, no sentido em que ninguém informado pelas circunstâncias especiais do caso naturalmente e propriamente, tendo em vista meu enunciado, suporia que eu pensei que havia dois pedaços de papel. Contudo, podemos concordar que, ao dizer ‘eu estou percebendo dois pedaços de papel’, eu posso *não querer dizer* – visto que eu posso saber que isso não é verdadeiro – que realmente há dois pedaços de papel diante de mim (AUSTIN, 1962, p.89).

Uma descrição de casos de ilusão com os pés-no-chão, por assim dizer, deve permitir o fato de que nós somos capazes de colocarmo-nos em outras posições e navegarmos o nosso ambeinte. Nós além disso podemos confiar em processos mais complexos, como memória e inferência, de tal modo que podemos lembrar que trouxemos o papel para perto do nosso rosto ou que o graveto não estava quebrado há algum tempo ou que ondas de luz, quando atravessam de um meio para outro, sofrem refração, ou que pessoas cortadas ao meio geralmente não permanecem sorrindo e abanando. Mas não precisamos ir tão longe e recorrer à cognição de maior ordem. Nossas habilidades sensório-motoras desempenham um papel importante em desfazer a impressão de ilusão: nós podemos mover-nos e ver as coisas de perspectivas diferentes – e nós apreendemos, através do nosso movimento, as informações sobre o que permanece constante e sobre o que muda no nosso ambiente. Em casos normais, nós *de fato dizemos* que nós somos racionais em evitar deixarmo-nos levar por ilusões, porque é completamente disponível para nós fazê-lo. Isso está perfeitamente sob o nosso controle. Nós podemos ver que há algo errado com o que nos é mostrado. Imagine que alguém

⁴⁹ Sobre ‘eu estou vendo um graveto que parece quebrado’, o comentário de Austin é que o uso de tais enunciados não implica que *há algo sendo percebido que está quebrado*, como Ayer (1940) sugere, algo que deveria ser caracterizado como um objeto dependente da mente e imune à dúvida, o sense-datum.

vê pela primeira vez o diagrama de Müller-Lyer e forma a crença perceptual falsa de que uma linha é mais longa do que a outra. Essa pessoa então decide checar por si mesma e traça as linhas e as setas. Nesse processo, ela se torna consciente de que as linhas não tem tamanhos diferentes, ainda que elas possam aparentar (uma explicação é que as setas apontando para fora das linhas simulam a ideia de um movimento expansivo, enquanto as setas apontando para dentro simulam a ideia de um movimento de contração). Assim, apesar de as coisas aparecerem assim-e-assado em casos normais de ilusão, nós *sabemos* – ou ao menos somos capazes de adquirir o conhecimento relevante – de que as coisas não são realmente como elas aparentam e então nós podemos evitar crer que as ilusões são reais. Quando olhamos atentamente para esses detalhes, entedemos porque tendemos a atribuir racionalidade a indivíduos que entretêm episódios de ilusão perceptual, pois estamos supondo que eles podem ser tornar cientes de que as coisas não são como elas parecem – o que é geralmente verdadeiro para descrições com os pés-no-chão desses casos. Como eu reitero abaixo, isso não é o que acontece quando interpretamos cenários céticos.

Não é surpreendente, então, que nós hesitaríamos ao atribuir racionalidade a indivíduos que *inevitavelmente* encontram-se vítimas de ilusões de qualquer tipo. Imagine uma pessoa que inevitavelmente acredita que o graveto está quebrado quando é submerso e acredita que ele se torna reto de novo subitamente quando é tirado da água. Uma pessoa com esses vícios epistêmicos certamente não seria capaz de colocar-se em uma posição diferente, ou de imaginar um objeto em um ângulo diferente ou de acessá-lo através de uma combinação das modalidades sensoriais como visão e tato, por exemplo. Como uma consequência dessa limitação sensorio-motora e imaginativa, essa pessoa sempre veria, por exemplo, uma bola como um círculo plano, bidimensional, e nós provavelmente diríamos que há algo de errado com as suas capacidades cognitivas. Essa pessoa acreditaria que um pedaço de papel se torna dois quando está muito perto do seu rosto, e que objetos mudam de tamanho conforme nos aproximamos ou distanciamos deles. Ela estaria, por assim dizer, presa no aspecto perspectivo da experiência. Não há qualquer inclinação de atribuir racionalidade a tal pessoa – pois, além disso, suas interações com o mundo seriam gritantemente prejudicadas, ela não seria capaz

de manter um engajamento proficiente com o seu entorno. As relações dinâmicas entre pensamento, percepção e ação, que em casos normais são administradas pela racionalidade corporificada, caíam por terra.

Consideremos agora casos de alucinação. Em casos normais, os indivíduos que sofrem episódios alucinatórios às vezes entretêm experiências desviantes simultaneamente a casos genuínos de percepção. Imagine alguém sentado ao pé da lareira como Descartes nas suas meditações e imagine também que essa pessoa está muito cansada ou estressada e quase caindo no sono, e que subitamente aparenta ouvir alguém chamando seu nome, um fenômeno que é conhecido como pseudo-alucinação auditória. Ela tem um conjunto rico de crenças perceptuais verdadeiras sobre seu ambiente (ela vê o fogo, sabe que é noite, acredita que as paredes são assim-e-assado), mas “escuta” – ou melhor, apenas parece escutar – um som imaginário, não no sentido de que ela voluntariamente imagina alguém chamando o seu nome, mas no sentido de que não há ninguém de fato a chamando, ela apenas identifica um estímulo alucinatório vívido o suficiente para parecer real, sem contudo acreditar que sua fonte é externa. Casos desse tipo sugerem que um sujeito que alucina não cria um mundo inteiro do nada, ignorando todas as informações perceptuais disponíveis – sejam elas recebidas presentemente ou inertes, mas acessíveis no plano de fundo da experiência corrente. Agora, parece que, em geral, esse tipo de ocorrência isolada é imediatamente acompanhada do ato de suspensão de juízo, ou até mesmo da negação consciente, acerca de uma suposta fonte externa do estímulo. Em um caso assim, a baixa credibilidade de pseudo-alucinações faz com que não achemos que o indivíduo seja irracional, justamente porque ele é perfeitamente capaz de discriminar percepção de alucinação.

É bem documentado que indivíduos afetados pela Síndrome de Charles Bonnet (SCB) – uma condição que causa alucinações visuais periódicas devido à perda gradual de visão – são capazes de discriminar confiavelmente alucinações intermitentes de percepção verídica (SACKS, 2012). Nesses casos, incluindo aqueles em que os pacientes retêm parte de suas habilidades perceptuais, não há impacto definitivo na capacidade de engajar-se proficientemente com o ambiente, o que permite que o sujeito identifique episódios alucinatórios através de certos

fatores, como o contexto em que eles ocorrem e a repetição de certos padrões (como indivíduos liliputianos, cores coloridas, aumentos bizarros de características faciais, falta de som e de interação com o sujeito alucinante, etc.) Isso significa que o sujeito retem um rico conjunto de crenças verdadeiras que é suficiente para desacreditar as alucinações na medida em que elas aparecem – pois se sabe, por exemplo, que pessoas são geralmente maiores do que 40cm, que narizes não aumentam e diminuem de tamanho subitamente, etc. O que é ainda mais fundamental é que o sujeito retem a capacidade de navegar e interagir com seu entorno e, pela falta de resposta sensório-motora que as alucinações oferecem, é perfeitamente possível desacreditar tais episódios e distingui-los de percepção genuína. Portanto, indivíduos que sofrem de SCB, mas não são afetados por condições mentais e físicas adicionais, estão longe de serem irracionais, visto que eles manifestam competências perceptuais e retêm certas capacidades corpóreas características de pessoas racionais, na nossa concepção ao menos, o que os permite discriminar percepção de alucinação⁵⁰.

Não obstante, podemos tentar imaginar alguém que se aproxima da possibilidade de falhar sistematicamente em distinguir alucinação de percepção. Esse seria um caso de alguns pacientes com esquizofrenia severa – pacientes que relatam que as vozes que eles aparentemente escutam têm fontes externas e que

⁵⁰ Veja ffytche, D (2013) para um argumento de que há evidências baseadas em imagem por ressonância magnética funcional de que as alucinações de pacientes com SCB caracterizam a ativação das mesmas áreas no cérebro que episódios de percepção visual verídica. Macpherson (2013) argumenta que está aberto ao disjuntivista alegar que essa evidência não confirma uma teoria de fator comum, em oposição ao disjuntivismo, com base no fato de que ela pressupõe que a percepção seja o resultado final de uma cadeia de eventos que ocorre no cérebro. Um modo de entender a alegação disjuntivista é que a percepção é a cadeia ela mesma, englobando tanto o resultado final quanto a relação apropriada com o objeto de percepção – e, nós devemos acrescentar, passando pela atividade sensório-motora do corpo. Assim, o desacordo dá-se no nível filosófico, não no nível empírico. Ademais, de acordo com a ideia sobre alucinações que Macpherson chama de *concepção disjuntivista estrita* (2013, p.23), sujeitos que alucinam entretêm experiências que não têm caráter fenomênico, o que os impede de perceber pela introspecção dos episódios alucinatórios apenas que eles não estão percebendo o que alucinam. Contudo, como eu disse acima, eles podem saber que suas alucinações são verídicas através do exercício de habilidade sensório-motoras, por exemplo.

são às vezes agressivas e exigentes. Na medida em que não são capazes de distinguir percepção de alucinação, é razoável supor que suas capacidades cognitivas estão diminuídas. Eles certamente não são, contudo, inteiramente irracionais, pois ainda assim entretêm estados de percepção genuína e são frequentemente capazes de navegar pelo seu ambiente e realizar algumas tarefas cognitivas. Contudo, fica claro que em casos intermediários como esse nós estamos menos tentados a dizer que as pessoas são *perfeitamente racionais*. O fato de que essas pessoas não são *perfeitamente racionais* não é um problema na nossa presente concepção, porque nós enfatizamos que a racionalidade admite um contínuo. Nós podemos tentar considerar casos mais extremos, e os resultados serão os mesmos: quão mais incapazes são os sujeitos de discriminar realidade de alucinação, mais perto do delírio e, portanto, menos somos inclinados a atribuir-lhes racionalidade. Imagine um indivíduo que está alucinando constantemente, de modo que suas experiências alucinatórias sobrepõem-se amplamente às experiências de percepção genuína. Chamemo-lo Gonzo e imaginemos que ele está em uma viagem muito longa e intensa de mescalina em Las Vegas. Ele certamente falharia em articular maior parte das suas experiências perceptuais, sua memória e suas habilidades de raciocinar projetivamente seriam profundamente inconfiáveis, suas interações com o mundo ao seu redor seriam completamente não-convencionais, no mínimo, para um observador externo (e sóbrio). Ele não apenas falharia frequentemente de adquirir estado cognitivos verídicos sobre o seu ambiente, ele também falharia no acesso aos seus próprios estados mentais imediatos também. Parece-me que seria difícil atribuir a Gonzo qualquer grau relevante de racionalidade se suas alucinações são desse tipo – mas a chave aqui é que, em casos extremos como esse, os sujeitos que alucinam *não têm* suas habilidades cognitivas intactas apesar de não entreterem estados de percepção genuína, estados factivos, que os conectam de fato com o mundo real. Isso é muito diferente de casos mais comuns e menos lisérgicos de alucinação, como as pseudo-alucinações e as alucinações características de SCB.

Agora, é seguro dizer que a retórica envolvida na concepção de um cenário cético e no uso acrítico que é frequentemente feito desses experimentos mentais faz com que seja difícil perceber o que está acontecendo. Hipóteses céticas são

introduzidas da seguinte maneira: ‘imagine um cérebro numa cuba cujos estímulos perceptuais são administrados por um supercomputador simulando um ambiente normal etc.’. E são mais tarde apenas chamadas de ‘hipóteses CNC’, ou ‘hipótese do Gênio Maligno’ etc. Quando usamos um cenário cético dessa maneira na nossa argumentação, estamos assumindo um tipo de continuidade entre esses casos e casos mundanos de alucinação e de ilusão, caso contrário esses cenários radicais não serviriam o propósito de generalizar a possibilidade essencialmente mundana de engano. E de fato parece que há algumas semelhanças entre casos comuns de erro e cenários céticos. O cérebro encubado tem experiências desviantes que consistentemente produzem resultados falsos: todas as suas crenças acerca do mundo exterior são falsas, incluindo as crenças sobre seu próprio e inexistente corpo e sua história pessoal e assim por diante. Nesse sentido, o caso do cérebro encubado é *semelhante* a um caso de alucinação, com a diferença significativa de que aquele *jamaís* entretém crenças verídicas e estados perceptuais genuínos sobre o seu entorno – o cérebro é incapaz, pela própria maneira como montamos o cenário, por assim dizer, de usar suas capacidades corpóreas e seu conhecimento de fundo para atestar a credibilidade das experiências desviantes às quais está sujeito. Diferentemente, indivíduos que sofrem de alucinações em casos reais geralmente têm crenças perceptuais genuínas misturadas com crenças falsas alucinatórias, e são às vezes capazes de separar umas das outras. Apenas em casos extremos, como da esquizofrenia severa ou de Gonzo, as pessoas aproximam-se da possibilidade de entreter sistematicamente crenças falsas (mesmo que em qualquer interpretação plausível desses casos, os sujeitos ainda devem ter crenças verídicas ocasionais. Gonzo, afinal de contas, deve ser capaz de comprar mais mesalina). Estamos dispostos a dizer que indivíduos em casos atuais de alucinação ainda são racionais, *porque eles são capazes de discernir entre percepção genuína e experiências desviantes*. Mas estamos menos inclinados a dizer que Gonzo e pessoas com esquizofrenia severa são perfeitamente racionais, *pois suas habilidades cognitivas não são confiáveis*. Cenários céticos convidam-nos subterraneamente a imaginar sujeitos que sistematicamente entretém crenças falsas e têm capacidades cognitivas funcionando perfeitamente – eles podem raciocinar adequadamente, podem

lembrar certas coisas, podem considerar evidências de modo atencioso, etc – caso contrário nós não estaríamos sequer tentados a dizer que eles *podem* ser racionais para começo de conversa. Portanto, há algo de claramente errado aqui: na medida em que tais cenários giram em torno de casos comuns de alucinação, eles não são concebidos como casos normais, e essa diferença é fundamental para as atribuições de racionalidade. Portanto, eles não nos mostram nada sobre o que é ser racional.

Agora, o cérebro encubado também estaria, de certo modo, sendo enganado por ilusões. Quando falamos sobre ilusões nós às vezes queremos mencionar que alguém tem a intenção de enganar outra pessoa (lembre por um momento do exemplo do mágico), ou talvez que algo foi concebido com tal propósito (a ilusão de Müller-Lyer). Não é um mero acidente que a informação alimentada para o cérebro encubado como se fosse experiência perceptual é sempre manipulada por uma entidade de algum tipo: um Gênio Maligno (no caso cartesiano clássico), ou um cientista perverso comandando um supercomputador ou algo do gênero. Mas a ideia principal no cenário cético é que *não haveria como* o sujeito evitar ser enganado por essas ilusões, *pois não haveria nada que ele pudesse fazer*⁵¹. Em contrapartida, quando vemos um troque de mágica, nós sabemos, pelo contexto em que estamos, que o truque não é realmente como aparenta. O mesmo vale para as linhas de Müller-Lyer, pois podemos traçá-las nós mesmos e ver que elas são do mesmo tamanho. E aqui está uma discrepância, pois isso não é o que acontece em um cenário cético. Nesses cenários, não haveria nada que o sujeito pudesse fazer para evitar acreditar falsamente. Então, no sentido preciso de que ilusões seriam inevitáveis para o cérebro encubado, as vítimas em cenários céticos seriam como o sujeito que estaria preso no aspecto perspectivo da experiência, que confundiria uma bola por um círculo plano bidimensional ou que pensaria que o graveto está quebrado, e então magicamente recomposto, e então quebrado novamente e assim por diante. Note, contudo, que do modo em que o caso é descrito a sugestão é que o cérebro encubado teria capacidades cognitivas funcionando de perfeitamente (o que nos tentaria a dizer

⁵¹ Faria (2009) apresenta a mesma crítica com respeito aos casos de troca gradual.

que ele seria ao menos epistemicamente responsável). No entanto, a ideia de capacidades cognitivas funcionando sem defeitos está em claro contraste com a ideia de um indivíduo sendo sistematicamente enganado por ilusões. Também aqui há uma diferença fundamental entre casos normais de ilusão e o que os cenários céticos nos convidam a considerar. É por isso que tais cenários não nos mostram nada sobre o que é ser racional.

4.5. Observações finais

Eu pretendo ter mostrado que a concepção radicalmente enativa explorada anteriormente implica uma concepção transformativa da racionalidade. Tomada conjuntamente com o disjuntivismo epistemológico, isso significa que cérebros encubados não poderiam ser racionais, e essa consequência parece estar em tensão com certas assunções amplamente compartilhadas na epistemologia contemporânea. Mas é essa consequência legitimamente problemática? Aparentemente, nós podemos conceber situações em que cérebros em cubas evitariam falhas inferenciais e seriam cuidados na avaliação de evidências disponíveis, etc. Mas isso mostra que a racionalidade pode ser obtida independentemente das relações que um indivíduo mantém com o seu ambiente? Eu não acho que isso seja possível. Meus argumentos na seção anterior pretendem salientar que cenários céticos não são meras extrapolações de casos genuínos de ilusão e de alucinação: cenários céticos dependem da confusão conceitual de que um indivíduo pode ser sistematicamente enganado e manifestar habilidades cognitivas irrepreensíveis. Quando avaliamos a racionalidade de uma pessoa em casos normais de ilusão e de alucinação, ou bem nós estamos inclinados a dizer que o indivíduo é racional porque suas habilidades cognitivas estão operando adequadamente (e ele é capaz de discernir experiências verídicas de experiências desviantes, como em alguns casos de SCB, pseudo-alucinações, submersão de gravetos na água, etc.) ou bem nós estamos inclinados a dizer que o indivíduo não é racional porque é incapaz de desacreditar experiências desviantes (os casos de Gonzo, de pacientes com esquizofrenia grave, da pessoa presa no aspecto perspectivo da experiência). Essencialmente, isso depende da concepção de que a experiência perceptual é dinâmica e não estática.

Parece ser o caso que a tradição filosófica tem ignorado a discrepância implícita entre, por um lado, o que os cenários céticos nos convidam para pensar e, por outro, atribuições de racionalidade em casos mundanos. Consequentemente, a tradição colocou mais peso sobre a ideia de que nós estamos dispostos a dizer que cérebros encubados seriam racionais, ao invés de posicionarmo-nos criticamente com respeito às atribuições de racionalidade a sujeitos descolados de qualquer ambiente real. A justificação teórica para isso é em parte devida a um aceite irrefletido de uma condição aditiva da racionalidade, como Boyle coloca – contudo, uma concepção conjuntivista da percepção também tem um papel importante nesse erro. Agora, se a concepção de um cenário cético está em conflito com as nossas intuições sobre a racionalidade de indivíduos em casos mundanos de alucinação e ilusão, não é surpreendente que nós *não saibamos o que dizer* quando olhamos um cenário cético mais de perto. O resultado é que cenários céticos não nos mostram *nada* acerca da nossa racionalidade, em particular, eles *não testemunham contra* a nossa conclusão de que apenas é possível para um indivíduo ser racional acerca do seu ambiente se ela normalmente aprecia casos de percepção genuína. O cerne da minha crítica à construção de cenários cético é semelhante a uma ideia brilhantemente expressa por Austin:

Se nós nos certificamos de que é um pintassilgo, um pintassilgo real, e se então ele faz algo ultrajante no futuro (explodir, citar a srta. Woof, ou qualquer outra coisa), nós não dizemos que estávamos enganados ao dizermos que era um pintassilgo, *nós não sabemos o que dizer*. As palavras literalmente nos falham: ‘o que você teria dito?’ ‘o que devemos dizer agora?’ ‘O que você diria?’ (AUSTIN, 1946, p.88).

Eu acredito que os resultados conquistados até aqui sugerem considerações importante a respeito dos valores e dos limites do uso de cenários céticos (e talvez de modo mais geral, da ficção científica) ao fazermos filosofia. Finalmente, e isso deve estar claro, com esse argumento eu não pude pretender convencer ninguém indisposto a aceitar uma imagem disjuntivista do conhecimento perceptual, mas, conforme avança a discussão, as motivações e as vantagens desse tipo de

imagem podem ser um bom ponto de partida para revisar algumas concepções tradicionais e inquestionadas.

Enativismo Radical e Autoconhecimento

Eu quero concluir este trabalho mostrando mais uma vez as vantagens do enativismo radical e do disjuntivismo, desta vez na área do autoconhecimento. Aqui eu mostro como podemos conquistar um meio termo entre um modelo perceptual de autoconhecimento, de acordo com o qual os objetos de autoconhecimento (as crenças, desejos, intenções, etc.) são acessadas através de algum tipo de mecanismo causal, e um modelo racionalista, segundo o qual autoconhecimento é explicado e constituído por uma agência racional. Analogamente ao papel desenvolvido pelo exercício de habilidade sensório-motoras em conhecimento racionalmente fundado, autoconhecimento é entendido como um exercício de habilidades orientadas pela e para a ação. Essa imagem satisfaz a condição de privilégio da primeira pessoa geralmente associada ao autoconhecimento sem contudo implicar uma lacuna intransponível entre autoconhecimento e conhecimento de outras mentes.

5.1. Saber-fazer e habilidades

Conforme vimos acima, o enativismo radical sobre cognição perceptual é a ideia de que o nosso acesso perceptual é primariamente constituído pelas nossas atividades no nosso ambiente (NOË, 2004, HUTTO & MYIN, 2013, CHEMERO 2009). Essa ideia é *radical* porque ela rejeita a ubiquidade das representação na cognição – ou seja, nós não precisamos postular veículos representacionais e informação semanticamente carregada para explicar como nós conhecemos o nosso entorno. Pelo contrário, a cognição perceptual é explicada através do engajamento dinâmico com o ambiente através do exercício de habilidades sensório-motoras (HURLEY, 2001), i.e., as atividades de coletar informação sensória do ambiente e dispô-la para engajamentos motores posteriores em loop.

Assim entendido, a percepção é *disjuntiva*, pois resulta do exercício bem sucedido de habilidades corporais. A falha nesse exercício faz com que o agente não conquiste o estado perceptual relevante.

Além disso, a percepção é orientada pela e para a ação. Ademais, dado o fato de que as ações que um sujeito pode realizar são constrangidas pela sua morfologia corporal, é claro que o enativismo radical está situado no coração do programa de pesquisa em cognição corporificada.

A cognição corporificada aprecia um bom suporte empírico, como o modelo Haken-Kelso-Bunz de coordenação social (HAKEN, KELSO & BUNZ, 1985) (para uma aplicação mais ampla do paradigma HKB, veja Cheremo, 2009, capítulo 5) e o trabalho de Thelen em erros de A-não-B (THELEN, *et al.*, 2001). Eu não vou argumentar ainda mais em favor da cognição como corporificada aqui, pelo contrário, eu vou assumir a correção do enativismo radical sobre cognição perceptual e explorar a possibilidade de desenvolver um enfoque radicalmente enativista com respeito ao *autoconhecimento*, i.e, o conhecimento acerca dos próprios estados mentais de uma pessoa⁵². Essa ideia poderia parecer absurda à primeira vista, visto que os nossos conteúdos mentais não são como o layout do ambiente (para usar uma expressão de Gibson) que oferecem possibilidades de ação e reação. Mas, como vamos mencionar abaixo, concepções semelhantes emergiram na literatura sobre conhecimento de outras mentes, então é apenas razoável que nós possamos vir a conhecer nossa própria mente de um modo enativo. Antes de apresentar os detalhes dessa concepção, eu quero salientar dois aspectos centrais da percepção desse enquadramento conceitual, pois isso será útil ao situar a concepção em questão no debate sobre autoconhecimento.

O primeiro ponto é sobre como interpretar a noção de *conhecimento* perceptual. Se a percepção é uma fonte de conhecimento, e se o enativista radical diz que a percepção é essencialmente um processo sem conteúdo, então o conhecimento perceptual tem de ser identificado, primeiramente, como um tipo de *saber-fazer* e não como um tipo de conhecimento proposicional. De acordo com

⁵² Permanece uma possibilidade aberta desenvolver uma concepção radicalmente enativa sobre o conhecimento do *self*, o que eu não vou explorar aqui.

isso, há uma identidade *prima facie* entre o exercício de habilidades sensório-motoras e demonstrações de conhecimento prático. É intuitivo dizer que, se um sujeito é capaz de fazer Φ , ele sabe como fazer Φ , e se ele sabe como fazer Φ , então ele é capaz de fazer Φ . E o mesmo parece ser o caso para as habilidades sensório-motoras. Infelizmente, contudo, a questão não pode ser resolvida tão diretamente. Como Carr coloca:

Não há nada minimamente paradoxal ao descrever uma idosa professora de piano com artrite ou um ginasta temporariamente incapacitado como sabendo como fazer algo mesmo que eles não possam realizá-lo atualmente [...]. Um agente pode realizar uma tarefa de considerável complexidade e sofisticação sem saber como ele a faz. Um trampolinista novato, por exemplo, pode fazer um salto mortal difícil com sucesso na sua primeira tentativa, o que para um expert seria um caso de saber fazer, nesse caso, é apenas o resultado de sorte ou acaso. Visto que o novato de fato realizou esse ato, dificilmente poderíamos negar que ele foi capaz de fazê-lo (no sentido de possuir a capacidade física), mas deveríamos negar, eu acho, que ele sabia como fazer (CARR, 1981, p.53).

O primeiro ponto de Carr é que, em algumas circunstâncias atípicas, um sujeito pode saber como Φ sem contudo ser capaz de Φ . Isso parece implicar que ter uma habilidade de Φ não é necessário para saber como Φ – especialmente porque habilidades são amplamente situadas em fatores ambientais e corporais, ao passo que o conhecimento procedural poderia, a princípio, ser guardado na memória independentemente de tais fatores. Mas esse argumento é rápido demais. Particularmente, ele não nos compele a dizer que o sujeito *não tem a habilidade de* Φ . Talvez uma descrição mais acurada seja a seguinte: a professora de piano com artrite está atualmente incapacitada de exercer suas habilidades, dadas algumas restrições externas, mas não que ela *não tem* tais habilidades. Ademais, se a sua condição for permanente, de modo que ela *não pode performar* uma peça de piano, nós podemos dizer que ela não tem tais habilidades, mas então o único modo de ela manifestar seu conhecimento prático seria invocar uma descrição muito detalhada de como tocar tal peça. Isso não é impossível, sem dúvidas, e na medida em que há uma unidade abrangente no nosso conceito de conhecimento,

uma transição de um engajamento prático a uma descrição acurada deve ser possível. Mas também é profundamente irrealista supor que o nosso conhecimento prático é sempre convenientemente aberto a tais descrições detalhadas. A ideia central no campo do enativismo radical é que a percepção com conteúdo, o saber-que perceptualmente, não é a regra, mas a exceção.

Agora, o segundo ponto de Carr de fato coloca um problema bem mais interessante. A ideia de que um sujeito pode ser capaz de Φ sem saber como Φ parece bastante direta no caso do ginasta inexperiente que realiza uma rotina difícil na primeira tentativa. Apesar do exemplo soar pouco provável, nós podemos conceder a sua plausibilidade. Mas então a situação é a seguinte: *retrospectivamente*, nós podemos dizer que o ginasta amador era capaz de Φ , mas nós esperaríamos que ele fosse fazer Φ novamente se ele tentasse em circunstâncias parecidas? Se nós respondemos afirmativamente, então nós devemos atribuir a ela a habilidade de Φ , de modo que ela conquista Φ seguramente em condições apropriadas – no sentido de que ela não falharia facilmente em fazer Φ . Isso, contudo, não parece nada menos do que *saber como* Φ . Nós podemos estar tentados a dizer que ele apenas *não sabe que sabe* como Φ (talvez porque ele tem um talento natural e nunca pensou sobre isso ou algo do tipo). Se, por outro lado, nós não esperamos que ele performe Φ com sucesso novamente no futuro, então seu sucesso em fazer Φ na primeira tentativa não era o exercício de uma habilidade, mas apenas a mais pura sorte. Em outras palavras, ele foi capaz, naquela circunstância particular, de realizar Φ , mas em um sentido muito fraco de ‘ser capaz’ em que há pouco crédito na sua performance. Não existe uma conexão explicativa entre ele tê-lo feito e a posse de habilidades estáveis. Nós não podemos atribuir a posse de uma habilidade a um indivíduo somente pela observação de um caso isolado de sucesso, porque casos assim podem ser positivamente afetados pela sorte, enquanto que ter uma habilidade para Φ tem um carácter normativo: nós esperamos um comportamento consistente de quem é capaz de Φ , a saber, fazer Φ com sucesso em circunstâncias semelhantes.

Há ainda uma última linha de raciocínio que sugere uma relação próxima entre saber fazer, ou conhecimento prático, e ter a habilidade relevante. Alegações

de conhecimento prático carregam o que poderíamos chamar de “implicaturas práticas”: se você alega saber como Φ , você deve ser capaz de Φ – no sentido de que seu sucesso em fazer Φ deve ser atribuído a você. Semelhantemente, atribuições de conhecimento proposicional geralmente carregam a implicatura conversacional de que o sujeito que alega é capaz de defender adequadamente a alegação em questão, e essa é a razão pela qual o internalismo epistemológico exerce tamanha força sobre nossa concepção de conhecimento. Tão derrotável quanto é essa evidência – pois implicaturas, conversacionais ou práticas, não necessariamente se traduzem em análises conceituais – ela de fato mantém-se persuasiva em cenários mundanos.

5.2. Enativismo radical e a racionalidade

O segundo aspecto central do enativismo radical que eu quero discutir é a concepção de racionalidade que ele implica. A imagem tradicional, amplamente aceita sobre racionalidade diz que há uma distinção entre racionalidade epistêmica e prática. Os procedimentos que são relevantes para ações racionais são distintos dos procedimentos que são relevantes para manter *crenças* racionalmente fundadas (eles podem, é claro, ser semelhantes ou análogos, mas apenas incidentalmente). Importaneamente, essa imagem também toma a racionalidade como intimamente relacionada à capacidade de raciocínio. Especificamente, ser epistemicamente racional é geralmente entendido como ser capaz de realizar inferências logicamente válidas, avaliar razões perante novas evidências, extrair as conclusões corretas, chegar a crenças verdadeiras e evitar crenças falsas. Quando se trata de racionalidade prática, razões práticas devem motivar decisões e ações através de processos deliberativos, que seriam aceitos em condições ideais por outras pessoas nas mesmas situações – assim, ao menos, argumenta o construtivismo moral. Portanto, a racionalidade é tradicionalmente entendida como uma capacidade para articular estados *com conteúdo*, como crenças. Claramente, a concepção tradicional encaixa-se perfeitamente numa teoria computacionalista clássica da cognição, de acordo com a qual a cognição é a manipulação de representações internas (RAMSEY, 2007). Nesse enquadramento, a racionalidade

pode ser entendida apenas como a aplicação das regras relevantes na manipulação de certos símbolos abstratos e na transmissão de informações.

A imagem tradicional, contudo, não se encaixa muito bem no enativismo radical na medida em que nós assumimos que a racionalidade é operante na percepção, de acordo com uma concepção transformativa da racionalidade. Se nós negamos que a racionalidade é operante na percepção, encaramos o problema de explicar como a percepção poderia carregar potência epistêmica a outros processos cognitivos, dado que esses dois (ou mais) domínios não compartilham de um nível comum de interação (McDOWELL, 1994). De acordo com o enativismo radical, nosso modo fundamental de acesso *epistêmico* a nosso ambiente imediato consiste nas nossas ações, então uma divisão nítida entre racionalidade prática e epistêmica implodiria o projeto, como vimos no capítulo 2. Lá, eu aleguei que nós não devemos abandonar a concepção tradicional inteiramente, especialmente porque nós podemos preservar alguns de seus *insights* genuínos. No seu âmago, está a ideia de que a racionalidade promove sucesso epistêmico e prático, e é por essa razão que esse conceito é-nos tão caro: a racionalidade permite-nos distinguir entre engajamentos proficientes com o nosso entorno e casos de mera sorte epistêmica e prática. Na concepção tradicional, quando se trata de racionalidade epistêmica, isso se traduz na conquista de crenças verdadeiras e bem arrazoadas (e no sucesso em evitar crenças falsas ou mal justificadas). Então, no mínimo, a racionalidade é uma habilidade de certos agentes de conquistarem objetivos específicos de modo estável. O que devemos rejeitar, como enativistas radicais, é que a articulação de estados com conteúdo é tudo que há para a racionalidade. Engajamentos bem sucedidos com o ambiente, ainda que na ausência de razões, são empreitadas racionais na concepção mais inclusiva que eu defendi anteriormente.

As ideias centrais desenvolvidas nestas duas sessões são: (i) que conhecimento perceptual é primariamente um engajamento prático, que é intuitivamente entendido como um tipo de saber fazer exibido pelo exercício de habilidades sensório-motoras, e (ii) que não há divisão nítida entre racionalidade prática e epistêmica, pois a racionalidade não é restrita (embora ela inclua) a articulação de estados com conteúdo. Com essas observações em mente,

podemos desenvolver a linha geral de um aprobe radicalmente enativista ao autoconhecimento.

5.3. Shoemaker contra os modelos perceptuais

Na concepção radicalmente enativa, o autoconhecimento é semelhante ao conhecimento perceptual em aspectos importantes. Antes de explicar isso, nós precisamos encarar os argumentos influentes apresentados por Sydney Shoemaker contra a interpretação do autoconhecimento por analogia ou aproximação ao conhecimento perceptual. Seu primeiro conjunto de argumentos consiste em tornar explícito que o autoconhecimento não se conforma ao “estereótipo da percepção sensoria subjazendo ao que eu chamo de ‘modelo de percepção de objeto’” (1996, p.204). Ele prossegue listando as características comumente associadas ao conhecimento perceptual, as mais importantes dentre elas, para os nossos propósitos, são que “a percepção sensoria provê consciência de fatos [...] através da consciência de objetos”; que “a percepção de objetos envolve, no modo padrão, a percepção das suas propriedades intrínsecas, não-relacionais”; que “os objetos da percepção são objetos potenciais da atenção”; que “crenças perceptuais são causalmente produzidas pelos objetos ou estados de coisa percebidos”; e finalmente que “objetos e estados de coisa [...] existem independentemente de percebê-los” (1996, p.205-6).

Podemos conceder o ponto de Shoemaker de que o autoconhecimento não tem nenhuma dessas características (ao menos em casos paradigmáticos) sem implicar com isso que o conhecimento de si não é, em alguns aspectos, análogo ao conhecimento perceptual. Esse é o caso porque, como Shoemaker torna claro em diversas ocasiões, ele tem em mente uma concepção de conhecimento perceptual como “ato-objeto”. O enativismo radical não implica essa ontologia sobre os objetos da percepção. Importaneamente, a conversa sobre ‘objetos da percepção’ é ela mesmo enganadora, pois o que nós temos em mente é a sua direcionalidade intencional, e não entidades discretas com qualidades bem determinadas. Na mesma medida, ‘conteúdos intencionais’ pode sugerir que a percepção tem uma estrutura essencialmente representacional, o que não é o caso para o enativismo radical. No que segue, eu chamo aquilo acerca do que o

autoconhecimento e o conhecimento perceptual é sobre de ‘elementos intencionais’, pois assim podemos evitar os problemas de falar de *objetos* e *conteúdos*.

De acordo com a concepção radicalmente enativa, os elementos intencionais da cognição perceptual são as possibilidades de ação suscitadas pelo ambiente, as *affordances* na expressão da psicologia ecológica de Gibson. Isso é o caso porque nossas atividades constituem nossos estados perceptuais: nós primariamente agimos no nosso ambiente. Portanto, nós não estamos primariamente conscientes de fatos e objetos. Claro, nós podemos vir a perceber as coisas ao nosso redor como objetos discretos com tais-e-tais qualidades, mas isso apenas ocorre com um enajamento intelectual posterior, em que nos esforçamos a conceitualizar aquilo que nós percebemos. Isso caracteriza um distanciamento da nossa atitude cognitiva e fenomenológica padrão. Importaneamente, a informação para identificação que nós usamos quando percebemos o nosso ambiente não é primariamente carregada de conteúdo, i.e., carregada semanticamente. Não é informação *sobre* o ambiente, é informação *para agir no* ambiente. As estruturas informacionais relevantes para a identificação são as constâncias e contingências que descobrimos através da nossa agência (NOË, 2004, GIBSON, 2015), pois rastreamos aspectos do nosso ambiente através da exploração dessas estruturas, não pela representação de objetos externos através de modelos internos.

Com respeito à existência independente de objetos intencionais, o assunto é um pouco mais complicado. Nenhum enativista radical aceitaria de coração aberto o idealismo epistemológico, mas se a nossa percepção é primariamente sobre possibilidades de ação, e se as ações que nós somos capazes de realizar são ligadas à nossa morfologia corporal, então os elementos intencionais da nossa percepção, em alguma medida, são dependentes de nós. Considere o caso de perceber os livros como *apanháveis* e *manipuláveis* ou *folheáveis*, e compare com como ratos percebem livros como *escaláveis* ou *obstáculos*. Essa diferença, contudo, não implica que os livros eles mesmos existem apenas em relação a nós. Outro modo de colocar a questão é, como vimos em §2.4, é que nós percebemos livros *como* legíveis (por exemplo), enquanto ratos percebem livros *como*

escaláveis, devido às diferentes habilidades envolvidas nos diferentes processos cognitivos de cada espécie, mas os livros eles mesmos existem independentemente da nossa ação. Então Shoemaker não está completamente errado na sua avaliação, mas há um sentido mínimo (não-idealista) em que os elementos intencionais da percepção são dependentes da nossa morfologia corporal – ou melhor, de como exercitamos nossas habilidades que são ligadas a essa morfologia.

Em resumo, Shoemaker erra o ponto ao argumentar que o autoconhecimento não se conforma ao estereótipo do conhecimento perceptual. O enativismo radical também não é comprometido com esse estereótipo, então um proponente de tal concepção pode ainda manter que o autoconhecimento é análogo ao conhecimento perceptual.

O outro argumento de Shoemaker (1996, p.25-40) é muito mais interessante, especialmente porque ele é fundamentalmente acerca da racionalidade. O argumento é direcionado contra o que Shoemaker chama de *modelo perceptual amplo*, o que subjaz à imagem de Armstrong de autoconhecimento (1968). Essa imagem tem dois aspectos centrais: que nós podemos acessar nossos estados mentais através de algum tipo de mecanismo causal (que não necessariamente se conforma com o estereótipo mencionado acima), e aqueles estados existem independentemente da possibilidade do nosso acesso a eles. A alegação inicial de Shoemaker é que, se autoconhecimento é semelhante ao conhecimento perceptual em algum aspecto, como o é na concepção de Armstrong; então é possível conceber um caso em que alguém é *autocego*. Uma pessoa autocega é alguém que “tem a concepção de vários estados mentais, e pode entreter o pensamento de que tem essa ou aquela crença, desejo, intenção, etc., mas é incapaz de tornar-se ciente da verdade de tal pensamento exceto no modo da terceira pessoa” (p.31). Em outras palavras, o autocego (vamos seguir Shoemaker aqui e chamá-lo de Jorge) não pode perceber introspectivamente seus próprios estados mentais, como a pessoa cega não pode perceber visualmente o seu ambiente. Além disso, Shoemaker considera que Jorge não é nada diferente das outras pessoas no que diz respeito à sua racionalidade.

[Como] eu defini cegueira-sobre-si, supõe-se que ela seja como a cegueira normal e não implique qualquer deficiência *cognitiva*. A pessoa que não tem vista pode em princípio ser igual em inteligência e racionalidade e capacidade conceitual a qualquer pessoa com vista. Do mesmo modo, a pessoa que não tem acesso por sentido interno a algum tipo de estado mental, e assim é autocega com respeito aquele tipo de estado mental, pode em princípio ser igual em inteligência, racionalidade e capacidade conceitual a uma pessoa que não é autocega (1996, p.236).

O argumento, então, tem a forma de uma redução ao absurdo: (a) se o autoconhecimento é análogo ao conhecimento perceptual, porque os seus objetos intencionais existem independentemente do nosso acesso a eles, isso implica a possibilidade de alguém ser autocego. Contudo, dado que (b) é impossível conceber alguém que é autocego e perfeitamente racional, segue-se que (c) autoconhecimento não pode ser análogo ao conhecimento perceptual. Isso equivale a dizer que o modelo perceptual amplo é conceitualmente inviável.

Vimos a razão por trás do condicional em (a). Em apoio a (b), Shoemaker foca a sua discussão no paradoxo de Moore. Supondo que Jorge é autocego, parece ser o caso que ele poderia ser vulnerável a enunciar sentenças paradoxais, como 'está chovendo mas eu não acredito que esteja chovendo'. Esse parece ser o caso porque a evidência objetiva total disponível a Jorge – o que é dito na previsão do tempo, o fato de que as pessoas estão entrando usando casacos de chuva ainda molhados, etc – confere apoio epistêmico à proposição de que está chovendo. Contudo, ao observar seu próprio comportamento para descobrir “no modo da terceira pessoa” se ele acredita se está chovendo, Jorge encontra-se usando uma bermuda havaiana e óculos de sol, sem carregar um guarda-chuva, etc. Não obstante, se Jorge é perfeitamente racional como qualquer outra pessoa, ele poderia ser capaz de reconhecer o caráter autoderrotante das alegações do tipo do paradoxo de Moore e evitá-las inteiramente. Portanto, ‘pareceria que não haveria nada no seu comportamento, verbal ou não, que revelaria o fato de que ele não tem conhecimento de si’ (p.36). Jorge comportar-se-ia exatamente como alguém que tem autoconhecimento. Agora, se ‘tudo é *como se* uma criatura tem autoconhecimento das suas crenças e desejos, então ela *de fato* tem

conhecimento delas' (p.34). Portanto, Jorge *tem autoconhecimento*, o que contradiz a suposição inicial. Segue-se que (b): é impossível conceber alguém que é autocega e perfeitamente racional.

É fácil ver qual o problema com o argumento de Shoemaker⁵³. Ao dizer que autocegueira não implica uma deficiência cognitiva, Shoemaker está implicitamente aceitando uma visão tradicional e aditiva da racionalidade, segundo a qual a racionalidade opera em uma ordem mais alta de cognição, digamos, a manipulação de conteúdos representacionais na formação de crença e a avaliação de evidências, de modo que ela funcionaria independentemente dos produtos perceptuais. Como vimos, isso é exatamente o que o enativista radical rejeita ao endossar uma concepção transformativa da racionalidade! Ademais, essa é precisamente a assunção problemática subjazendo ao argumento de Shoemaker. Portanto, o caso de autocegueira falha em provar que o modelo perceptual amplo do autoconhecimento é conceitualmente inadequado, como Shoemaker pretendia originalmente. O argumento deveria ser visto, com efeito, como uma razão para rejeitar que a racionalidade opera em um nível de cognição que é independente e dissociado da cognição perceptual⁵⁴.

5.4. A concepção da transparência

Ainda que o argumento principal de Shoemaker não seja capaz de mostrar que autoconhecimento não pode ser como o conhecimento perceptual, há modos de validar sua intuição fundamental, a saber: de que há uma relação constitutiva entre autoconhecimento e seus elementos intencionais. Essa ideia foi explorada por Richard Moran em seu livro brilhante *Authority and Estrangement* (2001).

⁵³ Em uma avaliação diferente, Kind (2003) argumenta que o argumento de Shoemaker só é bem sucedido se supormos que autoconhecimento é idêntico à percepção de si, caso contrário sua conclusão não se segue.

⁵⁴ Isso não quer dizer que aqueles que não têm certas capacidades perceptuais, como as pessoas realmente cegas, não são racionais. Pois a racionalidade é uma qualidade maleável o suficiente para compensar por deficiências específicas. Isso permite interações bem sucedidas com o ambiente através de habilidades que não são usualmente exercidas e através da ajuda de certos mecanismos, como a bengala no caso do cego, que estende a capacidade tátil da pessoa.

Uma maneira de desenvolver a ideia de uma concepção constitutiva do autoconhecimento seria seguir Taylor (1981) ao alegar que uma descrição de si mesmo é suficiente para mudar os estados internos de uma pessoa, o que explicaria a assimetria fundamental entre conhecer a si mesmo e conhecer outras mentes. Contudo, como Moran observa corretamente, essa concepção gera resultados contraintuitivos: se a descrição de si mesmo mudasse os estados mentais de alguém, então haveria algo de substancialmente voluntário e arbitrário quanto ao autoconhecimento, o que é simplesmente implausível. Portanto, Moran é cuidadoso ao não se deixar derrapar para uma imagem constitutiva forte de autoconhecimento como a de Taylor. Para evitar o caráter autovalidante da autointerpretação sem jogar fora o insight de que o autoconhecimento é constitutivo dos seus objetos, Moran enfatiza a distinção entre as dimensões teórica e deliberativa do autoconhecimento.

Nós às vezes adotamos uma posição observacional com respeito a nós mesmos e descrevemos os nossos estados mentais como se eles fossem objetos de um conhecedor teórico, o que sugere uma analogia entre autoconhecimento e percepção (em que a percepção é entendida nos termos do modelo de ato-objeto de Shoemaker – o que, é claro, nós rejeitamos). Nessa concepção, nós descobrimos o que estamos pensando como se os nossos pensamentos fossem objetos previamente desconhecidos. Esse, contudo, não é o modo correto de explicar o que há de distinto sobre autoconhecimento, pois o autoconhecimento tem também uma *dimensão prática*, a dimensão deliberativa, que segundo Moran não é puramente teórica ou epistêmica. Ao discutir casos de conhecimento acerca das próprias intenções, Moran comenta que uma pessoa saber o que ela própria vai fazer “não é uma expectativa, baseada em uma evidência, mas uma intenção, baseada em uma decisão” (2001, p.56). Assim:

[Uma] questão prática ou deliberativa é respondida por uma decisão ou compromisso de algum tipo, e não é uma resposta à ignorância sobre algum fato antecedente acerca de si próprio [...] Reflexão “deliberativa” como empregado aqui é da mesma família da reflexão prática, o que não é concluída com um juízo normativo acerca do que é melhor fazer, mas com a formação de uma intenção de fato *para fazer* algo (Idem, p.58-9).

Para Moran, responder a uma questão deliberativa sobre o que eu estou pensando é um processo cujo resultado final é um compromisso prático, e isso oferece a ligação com a racionalidade que é constitutiva do autoconhecimento. A razão para isso é que o juízo resultante conforma-se à famosa *Condição de Transparência* apresentada por Evans:

[Ao] fazer uma autoatribuição de crença, os olhos da pessoa estão, por assim dizer, ou às vezes literalmente, voltados para fora – para o mundo. Se alguém me pergunta “você acredita que haverá uma terceira guerra mundial?”, eu devo atentar, ao responder a essa pessoa, a precisamente os mesmos fenômenos externos aos quais eu atentaria se eu tivesse que responder à questão “haverá uma terceira guerra mundial?” (1982, p.225).

Como Moran nota, dizer que minha crença de que p é transparente com respeito a p não é dizer que a primeira se reduz à segunda, nem que elas inevitavelmente possuem a mesma fenomenologia. Com efeito, a condição de transparência afirma que “uma questão em tempo presente sobre uma crença é respondida com referência a (ou consideração de) a mesma razão que justificaria uma resposta da questão correspondente sobre o mundo” (2001, p.26)⁵⁵. Seguindo a ideia de Byrne (2005) sobre uma regra de transparência, Gertler (2010) sugere que nós interpretemos a ideia de um *método da transparência* da seguinte maneira:

Se p , acredite que você acredita que p .

Contudo, como notado por Silva Filho (2013), em nenhum lugar do trabalho de Moran a alegação de transparência é descrita como um método ou procedimento a ser seguido. Nós devemos tomar a noção de *método* de transparência com cautela, pois ela sugere que, para adquirir autoconhecimento, nós devemos conscientemente seguir uma regra específica. Isso é forte demais, pois compromete a concepção de transparência com uma forma aguda de intelectualismo (contudo, como veremos, há alguma verdade nessa crítica). Ao

⁵⁵ Nesse sentido, portanto, a transparência não deve ser confundida com luminosidade (ou autointimação), a noção de que os estados mentais de alguém são *dados* ao indivíduo.

contrário, uma interpretação mais modesta diz apenas que as nossas deliberações devem *conformar-se* com aquela regra, como mencionamos acima. A ideia central é que ser sensível às razões para aceitar p (e assumindo que essas razões dão suporte a p), eu venho a crer que p : para Moran, meu autoconhecimento é constituído no ato de engajar-me em um processo racional, assim entendido como a sensibilidade a razões. Ademais, o autoconhecimento sobre crenças ocorrentes adquirido através desse processo provê-me com um compromisso com p , que eu expresso através de uma declaração [*avowal*], e não através de uma descrição ou autoatribuição sobre meus próprios pensamentos⁵⁶. Importantemente, a condição de transparência satisfaz um desideratum de qualquer concepção não-behaviorista de autoconhecimento, a saber, a *imediatidade* – pois é o resultado de declarar nossas crenças, e não de inferir sua presença através da observação comportamental. Outra consequência importante dessa concepção é que ela explica porque a posição teórica e o mecanismo de sentido-interno que essa posição postula não podem ser as fontes fundamentais do nosso autoconhecimento, pois as crenças adquiridas através de um processo quasi-perceptual não podem ser declaradas:

Uma crença que não pode ser declarada é cognitivamente isolada, indisponível aos processos normais de recapitulação e revisão em que constitui a saúde mental da crença e de outras atitudes. Assim, nós podemos explicar porque é o caso que a capacidade não apenas para consciência das próprias crenças, mas especificamente a consciência através da declaração, é tanto uma condição normal e parte do bem-estar racional da pessoa (2001, p.108).

5.5. Conhecimento prático e autoconhecimento

A concepção de Moran captura um insight importante sobre autoconhecimento, a saber, que essa atitude não consiste em um posicionamento puramente teórico com respeito aos nossos próprios pensamentos, porque há uma

⁵⁶ O escopo de autoconhecimento deliberativo é inicialmente restrito a crenças em tempo presente, mas Moran mais tarde tenta ampliá-lo e incluir ocorrências de todas as atitudes que são sensíveis ao juízo, como desejos (Cf. 2001, p.115-120).

dimensão prática, deliberativa, que é essencial no que concerne a conhecer a si mesmo. Daí a alegação de Moran de que o autoconhecimento ‘não é uma questão puramente teórica ou epistêmica’ (p.56). Por outro lado, contudo, a ênfase em processos deliberativos e na articulação de razões na formação de crenças dá origem a uma linha plausível de crítica: a concepção de Moran assume uma versão forte de intelectualismo (GERTLER 2010, CARMAN, 2010), e ela confunde crenças e juízos (CASSAM, 2010). Gertler argumenta que, visto que a deliberação é um processo diacrônico, o resultado final é a formação de uma crença ou juízo que não estava lá quando a deliberação teve início. A resposta sobre se eu acredito que p ao seguir o método da transparência pode resultar na formação de um juízo de que p , mas isso não é o mesmo que responder se eu *acreditava* que p quando a questão surgiu. De modo semelhante, Cassam salienta que julgar que p depois de considerar as razões para aceitar p não garante que eu acredite que p , e poderia apenas fazê-lo na base de alguma evidência adicional, digamos, que juízos normalmente implicam crenças. Isso implicaria que autoconhecimento não é epistemicamente imediato, pois requeriria uma estrutura inferencial. A alternativa é alegar que crenças simplesmente são juízos – o que seria, novamente, uma manobra excessivamente intelectualista.

Acusações de intelectualismo excessivo apontam na direção correta, e é fácil de ver o porquê. Moran implicitamente subscreve à ideia de que a racionalidade consiste na articulação de certos conteúdos (as razões para crer que p), que se torna manifesta em um processo deliberativo que dá origem a um juízo. Que a racionalidade seja uma articulação de estados com conteúdo é algo que o enativista radical está autorizado a rejeitar. Mas seguir a linha do enativismo radical sugere que o autoconhecimento manifesta uma habilidade ou conjunto de habilidades, uma espécie de conhecimento prático. Assim, nós podemos concordar que o autoconhecimento tem uma dimensão prática, como Moran acuradamente observa. Mas disso não se segue que o autoconhecimento não tenha uma dimensão epistêmica também, pelo menos na medida em que nós não tomamos uma dimensão epistêmica como descritiva ou observacional. Isto é, nós rejeitamos que o autoconhecimento seja necessariamente uma atitude cognitiva de maior ordem caracterizada pelo emprego de representações de conteúdos internos.

Ao combinar uma imagem radicalmente enativista com a concepção de transparência/constitutiva do autoconhecimento, somos capazes de preservar o insight de Moran de que existe uma direção externa do autoconhecimento sem que com isso impliquemos uma forma de intelectualismo excessivo. Pois o autoconhecimento é explicado, nessa concepção mista, através do fato de que estados mentais se nos apresentam como *orientando a ação*. Isto é, a presença de um estado mental sugere um curso de ação, e ser sensível a essa presença é uma forma basilar de autoconhecimento na concepção que eu estou avançando aqui. Ao tomar a presença de um estado mental como orientando a ação, e ao tomar o acesso a um estado mental como um conhecimento prático sobre como agir da maneira relevante, também preservamos a ideia de que o autoconhecimento tem uma dimensão prática irreduzível que não é necessariamente o resultado de um processo deliberativo. A racionalidade que é constitutiva do autoconhecimento, portanto, promove um engajamento bem sucedido com as crenças, inclinações, desejos (e assim por diante) de um sujeito a partir das suas ações, e não exclusivamente através de raciocínios. Importaneamente, como críticos observaram, processos deliberativos de fato formam juízos bem arrazoados, e nós podemos conceder que esses juízos se qualificam como autoconhecimento, mas apenas porque eles exibem um tipo muito específico de habilidade, nomeadamente, saber como raciocinar. Assim, a ligação entre autoconhecimento e racionalidade reside em primeiro lugar nas possibilidades de engajamento (possibilidade de natureza primariamente prática) que estão abertas à pessoa que sabe como acessar sua própria mente. Dizer que o autoconhecimento orienta a ação é dizer que ele é essencialmente prospectivo. Eu sugiro que nós tomemos o autoconhecimento como exibindo a seguinte estrutura triádica na sua direção prospectiva: *S tem conhecimento da presença de um estado mental M de S se S sabe como engajar-se em ações M-relacionadas*.

Mas essa não é toda a história, dada a ideia do enativismo radical. Se as relações que nós mantemos com o nosso ambiente e com outras pessoas são *dinâmicas*, não apenas no sentido de que são diacrônicas, mas no sentido de que as relações causais vão em ambas as direções (do agente para o ambiente e do ambiente para o agente); então a imagem resultante é de que a ocorrência de

estados mentais está dispersa através dos eventos que se desdobram nas nossas ações. Estados mentais, portanto, são *orientados pela ação* também. Então o autoconhecimento é ao menos parcialmente *retrospectivo*, no sentido de que ele leva em conta as relações entre nossos comportamentos passados, disposições e inclinações de resposta e de formação de crença. É por isso que o autoconhecimento é às vezes difícil de conquistar, apesar de sua aparente facilidade, pois ele envolve saber sobre si mesmo, aprender como se age e como se reage a circunstâncias determinadas. Para livrarmo-nos da aparência de falta de esforço às vezes associada com o autoconhecimento, considere a seguinte analogia com amarrar seus sapatos. Parece bastante simples, algo que maioria dos adultos são capazes de fazer sem grande dificuldade. Mas dominar esse ato custou-nos paciência e treinamento quando éramos crianças, e pode ser muito difícil dominá-lo no caso de alguma limitação física. Algo semelhante acontece com o autoconhecimento, ele não é *dado*, é o resultado de um acesso hábil aos nossos estados mentais. Pode parecer que eu sei como eu me sinto, digamos, com ciúmes, sem muito esforço, mas acessar a presença de ciúmes é algo que eu dominei ao rastrear meu comportamento em circunstâncias relevantes. Portanto, esta concepção não implica que estados e eventos mentais são luminosos – com efeito, ela é inconsistente com a luminosidade como ela é geralmente concebida, a saber, como que a mera presença de um estado mental implicasse o conhecimento da sua presença. Nossas mentes podem ser, e frequentemente são, completamente opacas as nós mesmos se não temos o conhecimento prático necessário para acessá-las.

Dizer que o autoconhecimento tem duas dimensões, a prospectiva e retrospectiva, pode parecer espelhar a ideia de que o autoconhecimento pode ser compreendido de uma perspectiva teórica e de uma perspectiva deliberativa ou prática. Mas isso é enganoso, pois ambas as dimensões são fundamentalmente práticas na concepção aqui esboçada – o que as conecta é uma espécie de saber como: *saber como eu ajo e como eu devo agir na presença de um estado mental*.

Para considerar um exemplo, vamos pegá-lo de empréstimo mais uma vez de Evans. Saber que eu acredito que uma terceira guerra mundial está a caminho é saber como proceder em tais circunstâncias (construir um abrigo, estocar

comida, ouvir com terror líderes mundiais pregando a discórdia e o separatismo, etc.) e *efetivamente* fazer algo a respeito. Embora não me engajar nessas atividades é certamente possível, como é quase sempre possível agir em dissonância com as próprias crenças conhecidas, isso seria irracional para um observador externo. Em alguns casos eu posso adquirir as parcelas relevantes de autoconhecimento por responder a uma questão de modo deliberativo, digamos, considerando o que a ONU tem a dizer ou se um membro da OTAN foi invadido, etc. Fazer isso, contudo, é relevante para o autoconhecimento apenas na medida em que mostra uma forma refinada e específica de conhecimento prático – como nós mencionamos, saber como raciocinar, o que consiste em ser sensível às evidências disponíveis, suspender crenças quando necessário, inferir corretamente, etc. E assim como antes, o autoconhecimento adquirido orienta e é orientado pela ação.

Podemos considerar casos menos dramáticos de autoconhecimento também. Saber, por exemplo, que eu acredito que todos os cisnes são brancos é em parte saber como me engajar nas ações relevantes, por exemplo: responder afirmativamente se alguém me pergunta, discriminar (o que eu penso ser) cisnes de aves não-brancas, revisar as crenças relevantes diante de evidência contraditória e assim por diante. Se minhas ações traem os compromissos que eu determino quando acesso minhas crenças, então estou vulnerável a acusações de irracionalidade – e não há nada mais justo. Naturalmente, outros tipos de estados mentais podem ser acessados do mesmo modo, como saber que eu estou com fome e saber que quero ir dar uma volta.

Antes de avançar para o tópico de outras mentes, há duas objeções a serem consideradas. Primeiro, parece haver uma ameaça iminente de behaviorismo à imagem radicalmente enativa de autoconhecimento, pois ela enfatiza o papel das ações de um sujeito ao saber quais são seus estados mentais. Se esse fosse o caso, seria de fato uma redução ao absurdo do projeto enativista no que concerne o autoconhecimento. Mas a acusação de behaviorismo é infundada, porque o indivíduo não *observa* seu próprio comportamento e *infere* a presença de um estado mental. Pelo contrário, nessa imagem, ele acessa esse estado mental diretamente, isto é, de modo não inferencial, através do seu

conhecimento prático, que foi adquirido e refinado através de interações anteriores. Importaneamente, ao fazê-lo, o indivíduo determina o curso de ação correto em concordância com suas próprias crenças, o que é algo que ninguém mais pode fazer por ele. Em outras palavras, a concepção enativista radical de fato acomoda a intuição de que há um acesso privilegiado que é característico do autoconhecimento. Portanto, na medida em que o behaviorismo implica que não há uma diferença fundamental entre autoconhecimento e conhecimento de outras mentes (exceto a posição privilegiada que um sujeito ocupa para observar seu próprio comportamento), a tese aqui defendida com efeito é incompatível com o behaviorismo.

A segunda objeção é simplesmente de que não existe expressão em português que capture a ideia de um “autoconhecimento prático” ou “autosaber como”. Nós normalmente dizemos “eu sei *que* eu acredito que *p*”, mas parece uma perversão do uso da linguagem dizer “eu sei *como* eu acredito que *p*” – e sequer é claro o que isso significaria. Portanto, analisar o autoconhecimento em termos de uma habilidade ou um saber fazer parece não fazer justiça a como nós normalmente tomamos o autoconhecimento, a saber – prossegue a objeção – um modo de acesso representacional ou proposicional ao nosso conteúdo mental. Minha resposta é que nós podemos conceder a premissa sem conceder a conclusão. É importante notar nesta junção que a expressão linguística de autoconhecimento geralmente surge em resposta a certos desafios conversacionais. Para responder a um desafio conversacional, é preciso direcionar a atenção ao próprio autoconhecimento e colocá-lo em palavras. Plausivelmente, o alto nível de atenção conduz a uma articulação proposicional (e fundamentalmente representacional) dos eventos que já estão lá. Isto é, o acesso hábil aos próprios estados mentais torna-se ele mesmo o objeto de consciência representacional. Agora, poder-se-ia objetar que essa resposta traz de volta representações como uma explicação de como o autoconhecimento é verbalizado, e que isso é incompatível com o enativismo radical. Mas esse não é o caso, pois o enativismo radical rejeita a ubiquidade de conteúdo representacional na cognição, mas isso não implica que representações não tenham um papel importante a desempenhar em performances cognitivas de maior ordem, como declarar os próprios estados

mentais, o que já toma como garantido alguma espécie de acesso a esses estados. Considere essa analogia com um exemplo que já apresentamos no capítulo anterior: nós podemos dizer que eu percebo uma galinha com 43 pintinhas quando eu olho rapidamente por ela, mas não dizemos que eu percebo *que* a galinha tem 43 pintinhas, a não ser que eu preste atenção e rastreie algumas de suas qualidades. *Perceber que* é um gesto cognitivo mais complicado do que *perceber (simpliciter)*, ao menos em parte em razão do papel que a atenção desempenha na percepção proposicional. Não obstante, eu não poderia perceber que uma galinha tem certo número de pintinhas sem perceber a galinha em primeiro lugar. Algo análogo acontece quando verbalizamos nosso autoconhecimento, pois focamo-nos no conhecimento prático através de “lentes representacionais”, por assim dizer, e essa estrutura verbal pode passar uma impressão enganosa (essencialmente representacional) acerca da estrutura prática subjacente que caracteriza o autoconhecimento.

5.6. Outras mentes

Preservar a intuição sobre o acesso privilegiado poderia vir com um alto preço, a saber, criar uma lacuna intransponível entre o conhecimento de si e o conhecimento de outros. Isso é claro quando consideramos o que as concepções de sense-data dizem sobre o autoconhecimento. Segundo essas concepções, os objetos de autoconhecimento são luminosos ou autointimantes (não podemos falahr em realizar juízos sobre sua presença) e o acesso a eles é infalível (os juízos em questão não podem ser falsos). Esse é um caso paradigmático de acesso privilegiado. Portanto, se o conhecimento dos próprios estados mentais é um modelo através do qual nós interpretamos os estados mentais de modo mais geral, incluindo os estados mentais de outros, então estados mentais são fortemente privados de acordo com a teoria dos sense-data, e nós simplesmente não podemos acessar outras mentes – a não ser, é claro, de modo inferencial e indutivo, mas esse tipo de inferência careceria de fundamento epistêmico na medida em que disporíamos de uma única observação anterior para servir de base para uma generalização sobre a correlação entre comportamentos e estados mentais, a saber, a observação acerca do nosso próprio comportamento e dos

estados relevantes. Eu quero concluir este capítulo apontando que o enfoque radicalmente enativo ao autoconhecimento oferece uma ideia plausível sobre como nós conhecemos outras mentes através de saber como engajarmo-nos com outros – e, ao fazer isso, esta concepção está isenta de preocupações sobre uma lacuna intransponível.

A diferença fundamental entre conhecimento de si e conhecimento de outros é que *nós fazemos nossa própria mente*, como Moran observa corretamente, ao sabermos como engajarmo-nos com os nossos estados mentais pela performance das ações relevantes, enquanto que nós não gozamos de um poder decisivo e de um comportamento sobre os estados mentais de outros. Ao perceber o que você pretende fazer, digamos, pegar alguma coisa do outro lado da mesa de jantar, eu não posso agir em seu lugar, mas eu posso antecipar sua ação e cooperar com ela. Poderia ser tentador interpretar um caso desses como sugerindo algum tipo de teoria-teoria ou teoria de simulação. Mas essas concepções assumem que outras mentes não podem ser acessadas diretamente, então os estados mentais de outros deveriam ser inferidos através de observações somadas a crenças teóricas (teoria-teoria) ou simulados por algum processo instrumental interno ao observador (teoria de simulação) (GALLAGHER & VARGA, 2014). O enativismo radical, como é de se esperar, rejeita essa suposição e defende a ideia de um contato direto com outras mentes.

A ideia de um enativismo radical sobre outras mentes encontra suporte na observação da ressonância de neurônios espelho (NEs), que são localizados no córtex premotor e nos córtices parietais. Os NEs disparam em um observador quando ele vê uma outra pessoa agindo de determinada maneira, e o seu padrão de ativação é típico de reações motoras, pois esses neurônios disparam do mesmo modo quando o observador ele mesmo faz uma ação. Os NEs são, portanto, essenciais ao comportamento motor e “neutros com respeito ao sujeito”. É por isso que processos de espelhamento podem parecer especialmente adequados para uma teoria de simulação, de acordo com a qual o observador:

Cria em si mesmo estados de faz-de-conta que são pretendidos para combinar com aqueles do alvo [...] O segundo passo é alimentar esses estados de faz-de-conta inicial em um mecanismo da psicologia do próprio

atribuinte [...] e permitir que o mecanismo opere nos estados de faz-de-conta de modo a gerar um ou mais estados. Em terceiro lugar, o atribuinte atribui o estado produzido ao alvo (GOLDMAN, 2005, p.80-1).

Contudo, argumenta Gallagher (2008), processos de espelhamento também exibem estados motores complementares e ações antecipadoras, então eles não *combinam* os estados mentais de outros na construção de um modelo instrumental destes. Ademais, a própria neutralidade quanto ao sujeito exibida pelos NEs – o fato de que eles disparam, em uma pessoa, independentemente de se ela efetua a ação ou observa outro agente efetuando-a – sugere que eles “não envolvem faz-de-conta, o que requer distinguir um agente (eu) de outro (você). Não existe eu ou você registrado nos NEs per se” (GALLAGHER, 2008, p.448). Portanto, na medida em que o sistema de neurônios espelhos não registra estados de outros, ele não desempenha o papel que os teóricos de simulação atribuem a ele.

A alternativa é interpretar a ativação das áreas espelho não como entradas de uma simulação de estados mentais alheios, mas como essenciais para a interação pessoal na segunda pessoa (não, portanto, na posição tipicamente observacional de terceira pessoa).

Em contraste com a interpretação internalista/simulacionista da ativação dos NEs, a concepção enativista concebe a ativação dos NEs não como um ato subserviente à leitura de mentes, mas como algo que é intrínseco à estrutura da percepção – minha percepção sendo moldada pelas minhas próprias possibilidades de ação – o que eu *posso fazer* em resposta ao outro (GALLAGHER & VARGA, 2014, p.190).

De acordo com essa interpretação, a ativação dos NEs é afinada à ação intencional (GALLESE, 2006), o que permite a *percepção direta de possibilidades de interação social*. Assim entendidos, os NEs oferecem uma explicação do fenômeno da ação conjunta, isto é, as atividades cooperativas compartilhadas em que dois ou mais agentes autônomos co-regulam suas ações e intenções (NEWMAN-NORLUND *et al.*, 2007). Precisamente porque o sistema de neurônios espelhos permite antecipação e ações complementares de outros indivíduos, suas respostas são suficientemente maleáveis para detectar erros antes da sua

ocorrência, e a detecção de erros em comportamento adaptativo é central para o aprendizado. Se nossos processos de espelhamento permitem a percepção dos estados mentais de outros e se eles são envolvidos em aprendizado adaptativo, então a leitura radicalmente enativista do papel dos NEs oferece bom suporte à ideia de que *nós aprendemos como nos engajar com outras mentes através da prática e da interação social*. De Jaegher, Di Paolo e Gallagher são explícitos quanto a isso: “cognição social [...] envolve o *saber fazer* que nos permite manter interações, formar relações, entender um ao outro, e agir conjuntamente.” (2010, p.442, minha ênfase).

Que nós primeiramente *sabemos como* nos engajarmos com outras mentes ao percebemos possibilidades de interação não significa dizer que nós nunca chegamos a (ou temos que) saber *que* outras pessoas estão pensando isso ou aquilo através da interpretação do seu comportamento. Isso com efeito pode ser o caso quando alguém age de maneira inesperada, ou quando alguém se encontra em uma circunstância disruptiva. Mas em casos normais, por outro lado, do mesmo modo em que nós percebemos diretamente nosso ambiente como oferecendo possibilidades de ação, nós percebemos diretamente outras mentes como oferecendo possibilidades de *interação*, ou ação social conjunta. Claro, certas possibilidades são, por assim dizer, “positivas”: eu percebo que alguém solicita a conversa quando caminha na direção com a cabeça erguida de tal-e-tal maneira, mas há também possibilidades “negativas”, isto é, bloqueios (como quando alguém veta os nossos esforços de interagir). Essa é uma atitude epistêmica basilar, uma atitude epistêmica de fundamento prático, o que alguns filósofos chamaram algo confusamente de “reconhecimento” [acknowledgement] (CAVELL, 1979). Para Cavell, o problema cético sobre o que pensam as outras mentes não é um problema sobre conhecimento (ou um problema estritamente teórico), mas um problema sobre reconhecimento, um problema de ordem prática. Não há nada de errado nessa interpretação, desde que mantivermos bem claro que isso não se trata de um *re-conhecimento* (ao invés do termo confusamente empregado por Cavell). Esse uso não faz sentido, pois a nossa atitude prática para com o nosso ambiente e as outras pessoas é justamente básica ou fundamental, e não a reaplicação de uma cognição sofisticada como o conhecimento proposicional.

Além disso, é claro, Cavell e os seus seguidores não oferecem nenhuma razão concreta para explicar como o “reconhecimento” ocorre, e por isso essa sugestão não pode ser seriamente considerada do ponto de vista naturalista.

Na visão que estamos apresentando aqui, nós acessamos o ambiente e as outras mentes diretamente por nos engajarmos com elas, sem a necessidade de postular modelos mentais e teorias de psicologia popular. Se, mais uma vez, um desafio chama a nossa atenção (e conduz à formação de inferências observacionais subsequentes), então nós entramos em uma relação cognitiva mais sofisticada, carregada de conteúdo, mas isso não é nem de perto tão comum quanto os epistemólogos às vezes sugerem. Considere, por exemplo, como nós podemos facilmente saber como alguém está se sentindo se nós somos bem conhecidos um do outro. Nós podemos até mesmo discriminar padrões complexos de emoções e intenções súbitas sem observar e inferir, o que poderia não ser tão fácil se fôssemos apenas conhecidos distantes. A ideia aqui é que conhecer outras mentes é uma tarefa de exercício e prática, assim como conhecer a si mesmo.

5.7. Observações finais

Meu objetivo nesse capítulo foi explorar um enfoque radicalmente enativo ao autoconhecimento. Para fazer isso, eu argumentei que o enativista tem de interpretar as habilidades corporificadas como exibindo um tipo de saber fazer, e a racionalidade como uma qualidade que opera na cognição perceptual. Procedendo dessa maneira, podemos retrucar a alegação de Shoemaker de que o autoconhecimento é radicalmente diferente do conhecimento perceptual e, mais importantemente, podemos bloquear a conclusão do argumento da autocegueira. Essa estratégia, contudo, valida um insight de Shoemaker, a saber, que há uma relação de constituição entre autoconhecimento e seus elementos intencionais. Eu explorei a concepção de transparência de Moran com os ajustes sugeridos pelo enativismo radical, e a ideia resultante é que o autoconhecimento é um tipo de saber fazer a própria mente. Uma diferença significativa entre conhecimento de si e conhecimento de outros permanece, assim evitando o behaviorismo, mas sem colocar muito peso na ideia de acesso privilegiado, assim evitando o solipsismo típico das teorias de acesso privilegiado. Ainda é uma possibilidade aberta que o

self ele mesmo possa ser interpretado de uma maneira radicalmente enativa, uma ideia interessante que devemos investigar em outras ocasiões.

Observações Finais

Eu pretendi oferecer uma motivação e uma defesa do disjuntivismo epistemológico como a melhor solução ao paradoxo cético da subdeterminação. Como eu enfatizei no começo, minha estratégia aqui consiste em aceitar de partida que nós temos conhecimento, especialmente conhecimento racionalmente fundado, do nosso em torno. O problema com o disjuntivismo epistemológico é que, por si só, ele é insuficiente para enfrentar hipóteses céticas moderadas, como a representada pelo argumento do sonho. A tarefa de explicar como nós somos capazes de discriminar entre perceber e sonhar levou-nos ao enativismo radical sobre cognição perceptual, o que oferece, em conjunção com o disjuntivismo, uma posição mais robusta contra o ceticismo.

Agora, uma concepção radicalmente enativista da percepção tem como consequência que a cognição não é algo a ser acrescentado a uma camada básica de interação com ambiente. Segundo o enativismo radical, a cognição envolve e orienta essa interação integralmente. Racionalidade, sendo uma qualidade central da cognição de certos agentes, é concebida então não como uma operação formal a ser acrescentada aos resultados da percepção, mas como uma operação que orientada a aquisição de estados perceptuais através da agência. Segue-se que a racionalidade é uma qualidade mais mundana do que filósofos geralmente assumem. A racionalidade deve servir para explicar, naturalmente, casos paradigmáticos de raciocínios bem-sucedidos, mas ela também deve servir para explicar interações prolíficas com o ambiente sem postular conteúdo representacional. Há, portanto, um papel importante desempenhado pela ação não apenas na percepção, mas também na manutenção de estados racionais.

Este trabalho deixa em aberto os três seguintes pontos: primeiramente, embora eu tenha esboçado como conhecimento racionalmente fundado é dependente das nossas ações no ambiente, muito ainda deve ser feito para especificar quais normas epistêmicas emergem a partir das nossas ações

(assumindo, naturalmente, que racionalidade e conhecimento sejam conceitos normativos). Eu antecipei um pouco deste trabalho em Rolla (2014), mas aquela resposta foi certamente insuficiente, e o ponto merece mais atenção em pesquisas futuras. Naturalmente, uma concepção tradicional tem a vantagem da partida, pois o conjunto de argumentos válidos, aos quais inferências devem conformar-se para que sejam consideradas bem sucedidas, é bem delimitado. Uma possibilidade de norma de comportamento pode ser o que Todd e Gigerenzer chamam de *heurística de olhar fixo*, isto é, uma estratégia simples que humanos usam para pegar certos objetos: “fixe o seu olhar na bola, comece a correr e ajuste sua velocidade de tal forma que o ângulo de olhar fixo permaneça constante” (TODD & GIGERENZER, 2012, p.7).

Em segundo lugar, e de modo relacionado, a pesquisa futura deve procurar estabelecer quais padrões de atividade são relevantes para a emergência de estados conceitualmente articulados. Note que isso é uma questão diferente da anterior. Um problema é investigar quais outras normas além da heurística de olhar fixo são características da nossa agência racional. Outro problema consiste em dizer como certos padrões de atividade dão origem a estados cognitivos mais complexos. No panorama enativista radical, essa investigação deve versar sobre como o exercício de habilidade sensório-motoras dá origem a estados proposicionais – isto é, sobre como surgem crenças perceptuais. Eu argumentei que a atenção desempenha um papel fundamental nessa transição, mas disso não se segue que ela seja suficiente. Esse é um ponto em aberto que merece ser investigado de modo ao menos parcialmente empírico.

Em terceiro lugar, e esse ponto é muito mais preocupante, o que podemos dizer do conhecimento perceptual racionalmente *infundado*? O problema surge para a nossa concepção enativa e corporificada da racionalidade, mas não para a concepção internalista tradicional, segundo a qual racionalidade é uma operação formal, essencialmente ligada ao raciocínio, que consiste no processamento de certos dados. Na visão tradicional, o conhecimento perceptual torna-se racionalmente fundado na medida em que a percepção oferece material para raciocínios bem sucedidos, por exemplo, em um caso minimalista, a percepção de que *p* serve de razão para asseverar que *p*. Casos em que a percepção é alheia a

raciocínios subsequentes, casos em que a percepção não é acompanhada do esforço cognitivo adicional, são facilmente identificados, na concepção tradicional, como conhecimento perceptual racionalmente *infundado*, ou meramente externalista. A imagem que eu explorei neste trabalho, diferentemente, não deixa espaço para essa possibilidade, pois o conhecimento perceptual mais básico já é ele mesmo racionalmente fundado, pois pressupõe o exercício de habilidades sensório-motoras, e a racionalidade é entendida como uma habilidade que mantém e aprimora o engajamento perceptual. Portanto, embora eu tenha pretendido manter-me neutro com respeito à controvérsia entre internalistas e externalistas sobre conhecimento (aceitando apenas que deve haver conhecimento internalista, mas não que esse seja *todo* conhecimento), talvez a posição aqui explorada seja estritamente internalista. Em outras palavras, não parece haver espaço, nesta imagem, para fazer sentido da ideia de que possa haver conhecimento sem a interferência da racionalidade. Se esse for o caso, 'conhecimento racionalmente fundado', portanto, é uma expressão que se torna perigosamente redundante.

Embora a biografia do autor seja de menor relevância para o valor de uma obra filosófica, eu concluo com uma observação geral sobre o movimento teórico deste texto, que também representa o progresso dos meus interesses de pesquisa. Eu pretendi, com este trabalho, combinar um tratamento recente de um problema clássico da epistemologia com uma filosofia da mente empiricamente informada. As razões para essa combinação são duas, a primeira delas é estritamente teórica: como mencionei, o disjuntivismo epistemológico enfrenta uma dificuldade com respeito ao problema cético do sonho. A segunda razão é uma crença pessoal: não duvido – não seria possível duvidar – de que há muitas investigações epistemológicas valiosas a serem feitas de acordo com os procedimentos tradicionais (experimentos mentais, testes de intuições, formulação de princípios, etc.). Eu acredito, contudo, que a epistemologia torna-se uma disciplina ainda mais prolífera se contemplada de uma perspectiva mais ampla. A ampliação de perspectiva resulta da promessa de que certos limites que dividem os nossos inquéritos são superficiais e que ganhamos ao superá-los, uma promessa que eu comecei a cumprir neste trabalho.

Referências

- ADAMS, F., and AIZAWA, K. "The Bounds of Cognition." In: *Philosophical Psychology* 14, p.43-64, 2001.
- _____; _____. "Defending the Bounds of Cognition." In: *The Extended Mind*, edited by Richard Menary. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2001, p.67-80.
- ALSTON, William. "An Internalist Externalism." In: *Synthese* 74, p.265-283, 1988.
- _____. "The Deontological Conception of Epistemic Justification" In: *Philosophical Perspectives* 2, p.257-299, 1988.
- ARMSTRONG, David. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- AUSTIN, J. L. "Other Minds." In *J. L. Austin: Philosophical Papers*, edited by J. O. Urmson and G. J. Warnock. London: Oxford University Press, 1970, p.76-116.
- _____. *Sense and Sensibilia*. London: Oxford University Press, 1962.
- AYER, Jules. *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: The MacMillan Press Ltd, 1940.
- BOYLE, Matthew. n.d. "Additive Theories of Rationality: A Critique." *European Journal of Philosophy*. Disponível online em: <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:8641840>>.
- BREWER, Bill. *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- BRUECKNER, Anthony. "The Structure of the Skeptical Argument." In: *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (4), 1994, p.143-159.
- BURGE, Tyler. "Individualism and Self-Knowledge." *Journal of Philosophy* 85, p.649-663, 1988.

BYRNE, Alex. "Introspection." *Philosophical Topics* 33 (1), p.79-104, 2005.

CARR, David. "Knowledge in Practice". In: *American Philosophical Quarterly* 18 (1), p.53-61, 1981.

CASSAM, Quassim. "Judging, Believing and Thinking." In: *Philosophical Issues* 20 (Philosophy of Mind), p.80-95, 2010.

CHEMERO, Anthony. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2009.

CIANCIOLO, Anna T., STERNBERG, Robert J. *Intelligence - a Brief History*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

CLARK, Andy. *Being There*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997.

_____. "Spreading the Joy? Why the Machinery of Consciousness Is (Probably) Still in the Head". In: *Mind* 472 (118), p.964–93, 2009.

CLARKE, Thompson. "Seeing Surfaces and Physical Objects". In *Philosophy in America*. Edited by Max Black. Allen & Unwin, 1965, p.98-114.

CRUZ, Joseph; POLLOCK, John. 1999. *Contemporary Theories of Knowledge*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

DE JAEGER, Hanne; DI PAOLO, Ezequiel; GALLAGHER, Shaun. "Can Social Interaction Constitute Social Cognition?" In: *Trends in Cognitive Sciences* 14 (10), 2010: 441–47. doi:10.1016/j.tics.2010.06.009.

DRETSKE, Fred. "Epistemic Operators." In: *The Journal of Philosophy* 67 (24): p.1007–1023, 1970.

DREYFUS, Hubert. "The Return of the Myth of the Mental". In: *Inquiry* 50 (4), p.352–65, 2007.

_____. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991.

EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*. Edited by John McDowell. Oxford: Clarendon Press, 1982.

FABRY, Regina E. "Enriching the Notion of Enculturation: Cognitive Integration, Predictive Processing, and the Case of Reading Acquisition". In: *Open MIND*, edited by Thomas K Metzinger and Jennifer M Windt. Frankfurt am Main: MIND Group, 2015. doi:10.15502/9783958571143.

FARIA, Paulo. "Unsafe Reasoning: A Survey". In: *Dois Pontos* 6 (2): p.85-201, 2009.

FFYTCHÉ, Dominic H. "The Hallucinating Brain: Neurobiological Insights into the Nature of Hallucinations." In *Hallucination: Philosophy and Psychology*. Edited by Fiona Macpherson and Dimitris Platchias. Cambridge: The MIT Press, 2013, p.45-64.

FUMERTON, Richard. "Speckled Hens and Objects of Acquaintance." *Philosophical Perspectives* 19: p.121–38, 2005.

GALLAGHER, Shaun. "Understanding Others: Embodied Social Cognition." In *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*, edited by Paco Calvo and Toni Gomila. Amsterdam: Elsevier, p. 439–452, 2008.

_____; SOMOGY, Varga. "Social Constraints on the Direct Perception of Emotions and Intentions." In: *Topoi*, n.33, p.195-199, 2014.

GALLESE, Vittorio. "Intentional Attunement: A Neurophysiological Perspective on Social Cognition and Its Disruption in Autism". In: *Brain Research* 1079 (1), p.15–24, 2006. doi:10.1016/j.brainres.2006.01.054.

GERTLER, Brie. "Self-Knowledge and the Transparency of Belief." In: *Self-Knowledge*. Edited by Anthony Hatzimoysis, p.125-145. New York: Oxford University Press.

GETTIER, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge?". In: *Analysis* 23 (6), p.121–123, 1963.

GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press, 2015.

GOLDMAN, Alvin. "Imitation, Mind Reading and Simulation". In: *Perspectives on Imitation II*. Edited by S. Hurley and N. Chater. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2005, p.79-93.

_____. "Discrimination and Perceptual Knowledge." In: *Journal of Philosophy* 73: p.771-791, 1976.

HADDOCK, Adrian; MACPHERSON, Fiona. "Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge". Oxford: Oxford University Press, 2008.

HAKEN, H., KELSO, J. A. S.; BUNZ, H. "A Theoretical Model of Phase Transitions in Human Hand Movements". In: *Biological Cybernetics* 51 (5): p.347–356, 1985. doi:10.1007/BF00336922.

HETHERINGTON, Stephen. *How to Know - a Practicalist Conception of Knowledge*. Malden: Wiley-Blackwell, 2011.

HINTON, J. M. "Visual Experiences". In: *Mind* 76 (302): p.217–227, 1967.

HUMPHREYS, Paul. "How Properties Emerge." *Philosophy of Science* 64, 1997.

HURLEY, Susan. "Perception and Action: Alternative Views". In: *Synthese* 129, p.3–40, 2001.

HUTTO, Daniel D., MYIN, Erik. *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2017.

_____; _____. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2013.

JOHNSTON, Mark. "The Obscure Object of Hallucination". In: *Philosophical Studies* 120, p.113-83, 2004.

KELLY, Sean D. "The Normative Nature of Perceptual Experience." In *Perceiving the World*. Edited by Bence Nanay. Oxford: Oxford University Press, 2010, p.146–159.

KIND, Amy. "Shoemaker, Self-Blindness and Moore's Paradox". In: *The Philosophical Quarterly* 53 (210): p.39-48, 2003.

KOHLER, I. "Formation and Transformation of the Perceptual World." In: *Psychological Issues* 3 (4), p.1–173, 1951.

KORNBLITH, Hilary. *On Reflection*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LABERGE, S. "Lucid Dreaming: Evidence and Methodology". In: *Behavioral and Brain Sciences* 23 (6): p.962–963, 2000.

MACPHERSON, Fiona. "The Philosophy and Psychology of Hallucination: An Introduction." In *Hallucination: Philosophy and Psychology*. Edited by Fiona Macpherson and Dimitris Platchias. Cambridge: The MIT Press, 2013, p.1-38.

MARR, D. 1982. *Vision*. San Francisco: W. H. Freeman.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

McDOWELL, John. "Criteria, Defeasibility, and Knowledge." In: *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998, p.369–394.

_____. "Singular Thoughts and the Extent of Inner Space." In: *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998, p.228-259.

_____. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. *Perception as a Capacity for Knowledge*. Milwaukee: Marquette University Press, 2011.

MENARY, Richard. "Cognitive Integration, Enculturated Cognition and the Socially Extended Mind". In: *Cognitive Systems Research* 25/26: p.26–34, 2013.

MILLAR, Alan. "How Visual Perception Yields Reason for Belief". In: *Philosophical Issues* 21 (The Epistemology of Perception), p.332–351, 2011.

MILLIKAN, R. "Pushmi-Pullyu Representations." In: *Philosophical Perspectives* 9: p.185-200, 1995.

_____. "Embedded Rationality." In: *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, edited by Philip Robbins and Murat Aydede. Cambridge: Cambridge University Press, p.171-183, 2009.

MORAN, Richard. *Authority and Estrangement*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

MOYAL-SHARROCK, Danièle. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.

NETA, Ram. "In Defense of Disjunctivism." In: *Disjunctivism: Perception, Action and Knowledge*, edited by Adrian Haddock and Fiona Macpherson. Oxford: Oxford University Press, 2008, p.311–329.

NEWMAN-NORLUND, Roger D., NOORDZIJ, Matthijs L., MEULENBROEK, Ruud G. J.; BEKKERING, Harold. "Exploring the Brain Basis of Joint Action: Co-Ordination of Actions, Goals and Intentions". In: *Social Neuroscience* 2 (1): p.48–65, 2007. Doi:10.1080/17470910701224623.

NOË, Alva. "Concept Pluralism, Direct Perception, and the Fragility of Presence." In *Open MIND*. Edited by Thomas K Metzinger and Jennifer M Windt. Frankfurt am Main: MIND Group, 2015. doi:10.15502/9783958570597.

_____. *Varieties of Presence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

_____. *Action in Perception*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2004.

O'REAGAN, J.K; RENSINK, J.A.; CLARK, J.J. "Mud Splashes' render Picture Changes Invisible" In: *Investigative Ophthalmology and Visual Science* 37 (3): S213, 1996.

PLANTINGA, Alvin. "Justification in the 20th Century". In: *Philosophy and Phenomenological Research* I, p.45–71, 1990.

PRINZ, Jesse. "Is Consciousness Embodied." In: *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Edited by Philip Robbins and Murat Aydede. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.419-436.

PRITCHARD, Duncan. "Safety-Based Epistemology: Whither Now?" In: *Journal of Philosophical Research* 34: p.33–45, 2009.

_____. *Epistemic Angs: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

_____. *Epistemic Luck*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

_____. *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RAMSEY, W. M. *Representation Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. "Untangling Two Questions about Mental Representation". In: *New Ideas in Psychology*, p.1–10, 2015.

RÖDL, Sebastian. *Self-Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

ROLLA, Giovanni. "Contentless Basic Minds and Perceptual Knowledge". In: *Filosofia Unisinos* 18 (1), 2017. Doi:10.4013/fsu.2017.181.06.

_____. "Enativismo Radical: Exposição, Desafios E Perspectivas [Radical Enactivism: Exposition, Challenges and Prospects]". In: *Princípios: Revista de*

Filosofia (UFRN) 25 (46), p.29, 2018. Doi:10.21680/1983-2109.2018v25n46ID12129.

_____. “Epistemic Immodesty and Embodied Rationality”. In: *Manuscrito* 39 (3): p.5–28, 2016. Doi:10.1590/0100-6045.2016.v39n3.gr.

_____. “A Puzzle about Normativity.” *Principia: An International Journal of Epistemology* 18 (3): 323, 2014. Doi:10.5007/1808-1711.2014v18n3p323.

_____. “On Envattment - Disjunctivism, Skeptical Scenarios and Rationality.” In: *Kriterion: Revista de Filosofia* 57 (134): p.525–544, 2016. Doi:10.1590/0100-512X2016n13409gr.

_____, Mark. *The New Science of the Mind, From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010.

SACKS, Oliver. *Hallucinations*. New York: Vintage Books, 2012.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

SHI, Yongsheng; YOKOYAMA, Shozo. “Molecular Analysis of the Evolutionary Significance of Ultraviolet Vision in Vertebrates”. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100 (14), p.8308–8313, 2003. Doi:10.1073/pnas.1532535100.

SHOEMAKER, Sydney. *The First Person Perspective and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1996.

SILVA FILHO, Waldomiro. *Sem Ideias Claras E Distintas*. Salvador: EDUFBA, 2013.

SMITH, A. D. *The Problem of Perception*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.

SOSA, Ernest. “Privileged Access.” In *Consciousness: New Philosophical Essays*. Edited by Quentin Smith. Oxford: Oxford University Press, 2003, p.273-292.

_____. *A Virtue Epistemology, Vol I.* New York: Oxford University Press, 2007.

_____. "How to Defeat Opposition to Moore." *Philosophical Perspectives* 13, p.141–154, 1999.

_____. *A Virtue Epistemology - Apt Belief and Reflective Knowledge.* Vol. 1. Oxford, New York: Clarendon Press, 2007.

STANFORD, Kyle. *Exceeding Our Grasp.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

STERNBERG, Robert J. "The Theory of Successful Intelligence." In: *Interamerican Journal of Psychology* 39 (2): p.189–202, 2005.

STRATTON, G. M. "Vision without Inversion of the Retinal Image." In: *Psychological Review* 4: p.341–60, p.463–81, 1897.

STROUD, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism.* Oxford: Oxford University Press, 1984.

TAYLOR, Charles. "The Concept of Person." In: *Human Agency and Language: Philosophical Papers, Vol.1.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.97–114.

TAYLOR, J. G. *The Behavioral Basis of Perception.* New Haven: Yale University Press, 1962.

THELEN, E; SCHÖNER, G; SCHEIER C; SMITH, L B. "The Dynamics of Embodiment: A Field Theory of Infant Perseverative Reaching". In: *The Behavioral and Brain Sciences* 24 (1): p.1-34-86, 2001.

<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11515285>.

THOMPSON, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of the Mind.* Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TODD, Peter M.; GIGERENZER, Gerd. "What Is Ecological Rationality?" In: *Ecological Rationality*, edited by Peter M. Todd and Gerd Gigerenzer. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TURVEY, Michael; *et al.* "Ecological Psychology: Six Principles for an Embodied-Embedded Approach to Behavior." In: *Handbook of Cognitive Science: An Embodied Approach*. Edited by Paco Calvo and Antoni Gomila. Amsterdam: Elsevier, 2008, p.161-187.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The Embodied Mind*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991.

WEINBERG, Jonathan; NICHOLS, Shaun; STICH, Stephen. "Normativity and Epistemic Intuitions." *Philosophical Topics* 29, p.429-460, 1991.

WILLIAMSON, Timothy. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. Edited by Denis Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WRIGHT, Crispin. "(Anti)-Sceptic, Simple and Subtle: G.E. Moore and John McDowell". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 65: p.330-348, 2002.

_____. "Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 78, p.167–212, 2004.

WU, Wayne. *Attention*. New York: Routledge, 2014.



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA