

Como a percepção visual confere razões para a crença

Alan Millar

(University of Stirling)

Tradução: Giovanni Rolla

(UFBA)

Email: rollagiovanni@gmail.com

1. Considere um caso simples de conhecimento perceptual. Sob a suspeita de que nós poderíamos estar sem tomates, eu vou para a cozinha para checar. Eu vejo e, portanto, sei que há tomates na cesta em que nós geralmente os mantemos. O fato de que há tomates pode constituir, ou contribuir para constituir, uma razão para que eu creia em outras coisas. Por exemplo, eu agora tenho uma razão para pensar que eu ainda não preciso comprar mais tomates. Um modo, portanto, pelo qual a percepção pode conferir razões para crença é por colocarmos em contato com fatos que podem desempenhar um papel de constituir razões. Meu interesse particular aqui é sobre a questão de como minha percepção dos tomates na cesta me coloca em uma posição tal que eu tenho razão para crer que há tomates na cesta e que, desse modo, tenha uma justificação para acreditar nisso.

A imagem defendida aqui é uma imagem de senso comum. O fato de que eu vejo que há tomates na cesta explica como eu sei que há e também constitui uma razão que eu tenho para acreditar que há. Não apenas esse fato constitui uma razão que eu tenho para acreditar, ele é uma razão pela qual eu agora acredito que há tomates na cesta.¹ Sem dúvidas, por algum tempo posterior continuará sendo uma razão para que eu acredite nisso e uma razão pela qual eu acredito nisso. Não é o caso que eu encontro o fato de que eu vejo que há tomates na cesta e então sou levado a crer que há tomates em função dessa razão. Essa não pode ser a imagem certa nesse caso. Visto que é constitutivo de ver que há tomates na cesta que eu acredito que há, não pode ser que eu venho a acreditar que há em resposta por ser informado do fato de que eu vejo que há. Pelo contrário, eu estou numa posição em que a razão que eu tenho para acreditar desempenha um papel de manter a crença: se surgisse uma

¹ Estou supondo aqui que eu posso ter uma razão para acreditar que p e ainda assim não acreditar que p . Se o fato de que eu vejo que p é uma razão pela qual eu acredito que p , então eu acredito que p por essa razão.

questão de se há tomates na cesta, eu seria passível de resistir qualquer sugestão de que não há em vista do fato de que eu vejo que há, e se eu cessasse de acreditar que eu vejo que há, então, *ceteris paribus*, eu deixaria de acreditar que há.

Tudo isso parece bastante direto, mas da perspectiva da epistemologia dominante, a narrativa que eu ofereci é insatisfatória ou até mesmo problemática. Ela certamente suscita questões sobre a situação descrita acima.

- (1) O que é ver que há tomates na cesta?
- (2) O que está envolvido em saber que há tomates na cesta?
- (3) Como ver que há tomates na cesta se relaciona com saber que há tomates na cesta?
- (4) Como o fato de que eu vejo que há tomates na cesta é acessível para mim, de tal sorte que pode servir como minha razão para crer que há?
- (5) Seja *e* o fluxo de experiência visual que eu tenho quando eu olho os tomates. Podemos explicar a intuição amplamente aceita de que eu poderia estar tão justificado em crer que há tomates na cesta como eu estou no cenário recém descrito se eu acreditasse nisso na base de uma experiência tal que parece-me assim como que há tomates na cesta, e que é uma experiência indistinguível de *e*, mas que não é produzida por olhar tomates na cesta, e quem sabe por não olhar coisa alguma? A experiência pode ser uma alucinação ou pode ser produzida por olhar coisas na cesta que são parecidas com tomates, mas que não são tomates.

Eu vou traçar o que eu acredito serem respostas plausíveis para cada uma dessas questões e contrastar a posição traçada com outra que é mais congênita à epistemologia dominante e que explica a resistência à linha que eu desenvolvo.

2. A resposta para (1) é que ver que há tomates na cesta é uma questão de ver tomates na cesta, reconhecer que são tomates e que estão na cesta. Reconhecimento nesse caso é o exercício de uma habilidade visual-recognicional específica – a habilidade para reconhecer tomates em uma cesta como tomates em uma cesta pelo modo com que eles e a cesta se parecem. Essa habilidade depende de ser capaz de reconhecer tomates como serem tomates do modo como eles se parecem, ser capaz de reconhecer cestas como serem cestas do

modo como se parecem e ser capaz de reconhecer certos tomates e cestas como sendo tais que aqueles estão nessas. Essas são habilidades que um sujeito não está compelido a ter apenas em virtude de possuir o conceito de tomate, o conceito de cesta e o conceito de estar em uma cesta. Aqueles que não enxergam não têm essas habilidades, mas podem ainda assim possuir esses conceitos. Para adquirir habilidades, o sujeito tem que aprender a destreza específica de aplicar os conceitos corretamente ao que é visto. Um indivíduo adquire a habilidade apenas se ele se torna muito altamente confiável com respeito a isso, e erros têm uma explicação especial como falta de atenção ou confusão ou a presença de um raro fac-símile do que o sujeito pensa ver.

A resposta para (2) parte da ideia de que possuir as habilidades recognicionais em questão é ter dominado certos modos de discernir. Esses modos de discernir têm a ver com o discernimento – que é vir a saber – acerca de certas coisas vistas, através do modo como elas parecem, de que elas são de tal-e-tal tipo ou têm tal-e-tal propriedades. Nesse caso, eu tenho um modo de discernimento acerca dos tomates que eles são tomates, um discernimento de outras coisas que elas são cestas e um discernimento de coisas em cestas que aquelas estão nestas. O resultado é que ao exercer as habilidades recognicionais relevantes, eu tanto vejo que há tomates na cesta e portanto posso discernir que há, quanto sei que há.² De fato, ver-que é apenas um modo de saber-que.³ Temos em mãos, pois, uma resposta à questão (3).

É forçoso grifar que o exercício das habilidades recognicionais é nada menos do que vir a saber. Assim como eu exercito minha habilidade para esquiar se, e apenas se, eu esquio, do mesmo modo eu exercito a habilidade de discernir que há tomates na cesta se, e apenas se, eu tenho discernimento de, e, portanto venho a saber, que há. A falibilidade associada com as habilidades recognicionais

² A ideia de que reconhecimento é aquisição de conhecimento está explícita em Dretske (1990: seção 1).

³ Ver-que é tomado como implicar saber-que em Warnock (1954/55: seção II), Sellars (1963:67), Dretske (1969: especialmente 78-139, 1979, 1990, 1992), Armstrong (1973: 27), Williamson (2000: seção 1.4) e Stroud (2004: 167). Christopher Peacocke (2005: 229) endossa a alegação mais geral de que '[p]erceber que p é uma forma de saber que p '. John Searle (1983: 42) afirmou que a alegação X vê que p mas não sabe que p é 'estranha, e talvez até mesmo autocontraditória', mas a análise que ele oferece de ver-que (1983: 61-62) não faz referência tanto a crer quanto a saber.

consiste em não exercê-las sempre quando aspiramos fazê-lo, não em às vezes exercê-las mas falhar em vir a saber⁴.

A resposta que eu ofereci às primeiras três questões não vai satisfazer aqueles que buscam uma concepção conceitual-analítica do conhecimento, visto que a explicação do conhecimento no caso dado refere-se a considerações sobre habilidade recognicionais que implicam o conceito de conhecimento. Oferecer uma tal concepção não é o meu negócio, e como Timothy Williamson (2000), eu acredito que esse projeto não tem esperanças. É claramente informativo aprender que alguém sabe que há tomates na cesta através do exercício de habilidades recognicionais que eu me vejo aplicando no caso descrito. A explicação explica uma coisa – vir a saber uma certa coisa – em termos de algo outro que é previamente entendido – uma habilidade para vir a saber coisas daquele tipo de um certo modo especificado, isto é, por olhar. Uma pessoa poderia vir a saber a mesma coisa de um modo diferente, pelo exercício de outras habilidades. Por exemplo, alguém poderia ser capaz de discernir que há tomates na cesta por sentir taticilmente os tomates e a cesta, ou por testemunho. Há muito trabalho filosófico para esclarecer a natureza de habilidades⁵.

Eu acredito que conta a favor das minhas respostas a (1)-(3) o fato de que elas aplicam conceitos facilmente compreensíveis e relativamente familiares de um modo natural. Nós estamos familiarizados com as noções de ver-que, discernir-que, e saber-que, e com a ideia de que ver que p é uma razão para acreditar que p . Nós estamos muito menos familiarizados com as noções invocadas pela teoria epistemológica dominante. (Eu tenho em mente especialmente o tipo de esquema geral a respeito da justificação de crenças perceptuais que eu traço na seção 4). Isso é importante, pois a nossa concepção de conhecimento perceptual deveria nos ajudar a fazer sentido de atribuições ordinárias de conhecimento perceptual a nós mesmos e a outros.

Nem todos os filósofos concordam que ver-que é um modo de, ou implica, saber-que. Suponha, como John McDowell (2002: 277-79) argumentou, que um sujeito pode ver que p sem acreditar que p .⁶

⁴ Eu exploro contrastes entre os modos de teoria das virtudes de individualizar habilidades cognitivas em Millar (2009).

⁵ Uma explicação mais completa pode ser encontrada na minha contribuição a Pritchard, Millar e Haddock (2010).

⁶ A discussão de McDowell é direcionada a Barry Stroud (2002: 84) que assume que ver-que implica crer-que ou julgar-que. McDowell (2003) usa um exemplo parecido no mesmo sentido. David Armstrong (1968: 27) crê que é possível, e Franck Jackson (1977: 160) crê que é incontroverso, que ver-que implica crer-que. Armstrong (1974: 27) endossa essa imagem mais robustamente. É uma implicação da posição de

Então, se saber que p implica acreditar que p , segue-se que um sujeito pode ver que p sem saber que p . McDowell imagina uma pessoa em uma loja com iluminação artificial pensando que a experiência visual dela não a coloca em uma posição de discernir a cor de uma gravata que ela está olhando. Ele diz que seria perfeitamente inteligível (e presumivelmente oportuno) para tal pessoa dizer depois, ao dar-se conta de que ela estava errada, 'eu pensava que estava olhando para uma gravata sob uma daquelas luzes que faz com que seja impossível dizer que cor as coisas são, então eu pensei que apenas me parecia ser verde, mas agora eu me dei conta que eu estava vendo que era verde' (McDowell 2002: 277). McDowell é explícito que ver a gravata ser verde é entendido do mesmo modo que ver que a gravata é verde. Nessa imagem, ver que a gravata é verde está aquém do conhecimento de que ela é (de novo, sob a assunção de que saber implica crer). Será que o exemplo de McDowell nos compele a conceber ver-que como ficando aquém de saber-que? Eu não sinto a força intuitiva que McDowell vê nesse exemplo e não vejo nada de errado em negar que o sujeito viu que a gravata era verde.

Isso pelo menos é verdade. No exemplo a pessoa certamente vê a gravata, e vê que ela parece verde. Ela também vê a sua cor, porém é apenas em retrospectiva que ela se dá conta de que era verde, e então da cor que parecia ser. McDowell alega que ela viu que a gravata era verde. Se esse fosse apenas um modo de resumir a descrição que eu acabei de dar, então minha disputa seria meramente terminológica. Mas McDowell pretende fazer uma alegação mais forte, conectada com o ideia de que 'a aparência de que a gravata era verde que a experiência [dessa pessoa] apresentou a ela foi uma aparência que era o fato de que a gravata era verde fazendo-se visualmente disponível para ela'. (McDowell 2002: 278).⁷ Isso sugere que ao dizer que ela viu que a gravata era verde, McDowell procura capturar a ideia de que a pessoa confronta ou encontra o fato apesar de não tomá-lo como um fato.⁸ Vamos assumir que a própria ideia de

Dretske referida na nota 2 e aceita por Robert Audi (2003: 19) Brian O' Shaughnessy (2000: 318-21) apresenta um argumento com a finalidade de mostrar que ver-que é apenas crer-que como um resultado de um ver-objetual simultâneo.

⁷ Isso está de acordo com a variação de disjuntivismo exposta em McDowell (1982: 386-87).

⁸ A imagem aqui parece estar em tensão com a observação de McDowell (1994: 430n) de que 'um sujeito não está vendo algo como sendo o caso (ainda que o fato de que como as coisas se parecem ao sujeito resulta, do modo que é característico da visão, do fato de que é como as coisas são), se o ato do sujeito de aceitar que é assim que as coisas são é doxasticamente irresponsável'. Se o ato de aceitar não é constitutivo do ver-que, porque deveria a irresponsabilidade do ato ser entendida como relevante para o ato de ver?

confrontar ou encontrar um fato é inextricável da ideia de que o fato está disponível para o sujeito. Ainda assim, se a pessoa não toma o fato por um fato, em que sentido o fato torna-se disponível para ela? Ela encontrou a gravata, que parecia verde e, como se viu, era verde, mas tem um sentido claro em que o fato não foi feito disponível para ela: não foi o caso que, sem mais delongas, o fato estava à disposição para ser explorado no pensamento e na ação. Assim sendo, parece não haver uma razão convincente para dizer que a pessoa encontrou o fato de que a gravata era verde. Ele não estava disponível para ela nesse sentido claro, visto que ela não tomou a gravata por ser verde e não é claro que estava disponível de algum outro modo. O sujeito tem habilidades para reconhecer que cores, em ambientes apropriados, são as cores que são. Apesar das suas ressalvas, ela estava em um ambiente condutivo ao discernimento de cores de objetos e de fato viu a cor da gravata. O que ela viu teria colocado-a numa posição de saber que a gravata era verde se não fosse pelas suas ressalvas. Na ausência de tais ressalvas, o que ela viu teria promovido o exercício das suas habilidades de reconhecer certas cores como verde do modo como elas parecem. Nada disso, assim me parece, faz sentido com o fato estar disponível para ela na situação descrita.⁹ Parece não haver nada para um encontro com o fato de que a gravata é verde que não seja aceitar que a gravata é verde.

À parte do que é exposto acima, nenhuma tensão é imposta ao modo ordinário de falar usando 'vê que' para capturar um modo de saber, de tal maneira que quando alguém sabe desse modo, a coisa conhecida é disponível ao sujeito para ser explorada sem mais delongas. Eu vou persistir em tomar ver que p como um modo de saber que p e que, portanto, implica p . Eu vou tomar ambos como sendo explicados como o exercício das habilidades recognicionais necessárias - aquelas ligadas aos conceitos que figuram no conteúdo da visão e do conhecimento.

Quassim Cassam (2007: 343-47; 2009: 581) argumentou que a alegação de que ver-que implica saber-que é irrelevante para estabelecer como é que é possível explicar o conhecimento de alguém de que p em termos da sua visão de que p . É certamente correto que a implicação não é suficiente para estabelecer como a visão de alguém de que há tomates na cesta explica como a pessoa sabe que há. Pois, ainda que, digamos, 'S admite que p ' implica 'S sabe que p ', a alegação de que S admite que p não explica o conhecimento de S de que p . Na minha explicação, no entanto, não é simplesmente a

⁹ Esta discordância é muito pequena em comparação com muito no pensamento de McDowell com o qual eu estou em concordância. Para uma análise e uma discussão simpáticas à sua perspectiva mais ampla, veja Millar (2008).

implicação que está fazendo o trabalho explanatório. Pelo contrário, ver que a é G explica saber que a é G porque (i) ver que a é G é o exercício de uma habilidade de reconhecer certas coisas pelo modo como elas parecem que elas são G , (ii) o exercício dessa habilidade é a aplicação de um modo de discernir acerca daquelas coisas que elas são G pelo modo como elas parecem, e (iii) o resultado de tal aplicação no caso em questão é o conhecimento de que a é G - o discernimento não é nada menos do que vir a saber. Fica fora dessa explicação que ver que a é G implica saber que a é G , mas o trabalho explanatório é efetivado pela invocação de habilidades recognicionais.

Tudo certo até aqui, mas as questões que faltam, (4) e (5), levam-nos a problemas que podem parecer minar a abordagem geral que eu estou desenvolvendo.

3. Supondo-se que eu vejo que há tomates na cesta, e que isso sendo o caso, o fato de que eu vejo que há tomates na cesta pode servir como uma razão para que eu acredite que há, e então justificar-me a crer que há, ainda assim, poder-se-ia pensar que a história interessante sobre justificação nesse cenário deve estar em outro lugar. Há um problema aqui que é passível de parecer agudo.

O problema surge se combinarmos a ideia de que ver-que é um modo de saber-que com um elemento central da epistemologia dominante. Ao menos desde os anos cinquenta do século passado, a tradição epistemológica encorajou-nos a procurar por explicações do conhecimento – do que constitui conhecimento – em termos de crença justificada mais outros fatores. Dessa perspectiva, parece bizarro supor que nós podemos oferecer uma explicação satisfatória do que me justifica a crer que há tomates na cesta em termos do meu ver que há tomates, se ver que há é um modo de saber que há. Isso significaria explicar a justificação para crer que há tomates na cesta em termos de um modo de conhecimento dessa mesma coisa. Da perspectiva sob escrutínio, a ordem correta de entendimento é da crença justificada de que p para o conhecimento de que p , e não vice-versa. Então, se nós vamos explicar o conhecimento de que p em termos de estar justificado a crer que p , nós deveríamos ser capazes de explicar pela justificação independentemente do conhecimento de que p . Mas essa exigência obviamente não pode ser atendida se ver que p é apenas um modo de saber que p e provê a justificação para acreditar que p em casos em que sabe-se que p em virtude de ver que p .

De acordo com essas considerações, poderia facilmente parecer como se nós precisássemos de uma resposta à questão do que

me justifica a crer que há tomates na cesta que não se refere à razão constituída pelo fato de que eu vejo que há. Isso é o que a oposição vai ter suscitado desde o começo, e há uma história que eles podem contar que se encaixa aqui. Porque eles podem dizer que a minha justificação para crer que há tomates na cesta é derivada, em último caso, das experiências visuais em que essa crença é baseada. É crucial que essas sejam concebidas de um modo particular. A ideia é que, enquanto eu olho para a cesta em questão, eu tenho uma série de experiências visuais tais que se me parecem como se houvessem tomates na cesta. Essas experiências são concebidas para serem tais que é possível que eu poderia tê-las tido ainda que não houvessem tomates na cesta e, de fato, ainda que meu em torno fosse completamente diferente de como ele visualmente parece ser. Então a alegação de que eu tenho uma experiência tal que se me parece como se houvessem tomates na cesta é não-comprometida sobre como as coisas se dispõem no meu em torno e, nesse aspecto, contrasta bruscamente com a alegação de que eu vejo que há tomates na cesta. Seguindo essa linha de raciocínio, enseja-se o prospecto de explicar tanto o que me justifica a crer que há tomates na cesta, e o que me justifica a crer que eu vejo que há tomates na cesta, em termos de eu ter experiências visuais apropriadas, e assim se evita o problema. Se tomarmos essa rota nós abandonamos a perspectiva que eu estou defendendo e com ela a alegação de que a melhor resposta ao que me justifica a crer que há tomates na cesta é simplesmente que eu vejo que há tomates. Mas nós não precisamos seguir essa rota.

O problema surgiu porque estávamos trabalhando com a assunção da epistemologia dominante de que o conhecimento de que p é sempre posterior em ordem de entendimento à crença justificada de que p . Nós podemos fazer sentido dos fenômenos se essa assunção é rejeitada e rejeitá-la não impõe qualquer tensão aos modos familiares de falar sobre conhecimento.

Lembremos que a explicação que eu dei na seção 2 do que está envolvido em saber que há tomates na cesta não fazia menção a crer que há, ainda menos a estar justificado em acreditar que há. A explicação era em termos de habilidades recognicionais entendidas como habilidades de aquisição de conhecimento. Isso nos levou ao cerne da questão. Porque, enquanto isso destaca o que parece uma esquisitice do ponto de vista da epistemologia dominante, também chama atenção a uma assunção metodológica que é contestável e, eu acredito, falsa - a assunção de que uma explicação filosoficamente esclarecedora sobre o que constitui conhecimento deve ser em termos de condições sobre crença, incluindo a condição de que a crença seja justificada. As respostas que eu dei às questões (1)-(3) são

de um ponto de vista diferente. Desse ponto de vista nós rejeitamos a tentativa de oferecer uma explicação redutiva de conhecimento, seja conceitual-analítica ou qualquer outra coisa, em termos de crença mais a satisfação de condições ulteriores. Nós substituímos isso com a tentativa de entender vários tipos de conhecimento - conhecimento perceptual, conhecimento por testemunho e muito mais além disso - em termos de habilidades especificadas que são implicadas na aquisição ou retenção desses vários tipos de conhecimento. Como podemos responder à questão (4) dessa perspectiva?

Assim como somos capazes de discernir por olhar que há tomates numa cesta, nós também somos capazes de discernir por olhar que há tomates numa cesta que nós vemos que há. De qual outro modo um sujeito seria capaz de discernir que ele vê que há tomates na cesta senão por olhar? O interesse filosófico repousa na caracterização posterior das habilidades em questão. A primeira habilidade é uma habilidade de reconhecer tomates em uma cesta como tomates em uma cesta por olhar para eles e para a cesta. A última habilidade é uma habilidade de reconhecer, com respeito a tomates em uma cesta, que eles são *vistos por si mesmo como sendo tomates em uma cesta*. Novamente, nós fazemos esse tipo de coisa ao olharmos para os tomates na cesta em questão. A habilidade de fazer isso é uma habilidade de segunda ordem em que seu exercício depende do exercício do que nós agora podemos chamar de habilidade de primeira ordem de reconhecer tomates como estando em uma cesta. O conhecimento que eu adquiro pelo exercício dessas habilidades é recognicional, em que é entendido em contraste com o que é inferencial. O exercício de ambas habilidades consiste na aplicação de um conceito em resposta imediata a ver algo. De fato, cada habilidade envolve a aplicação de um conceito a algo visto e as próprias experiências que incitam a aplicação de um também incitam a aplicação de outro. É apenas que, enquanto a habilidade de primeira ordem aplica o conceito relacional binário *_ tomates em ... cesta* em aplicação a, respectivamente, tomates demonstrativamente selecionados e uma cesta demonstrativamente selecionada ('aqueles são tomates naquela cesta'), a habilidade de segunda ordem aplica o conceito relacional terciário *__ visto por *** como sendo tomates em ... cesta* em aplicação a, respectivamente, tomates demonstrativamente selecionados, si próprio e uma cesta demonstrativamente selecionada ('aqueles são vistos por mim como sendo tomates naquela cesta').¹⁰ Eu sei que eu vejo que há tomates na

¹⁰ Peacocke (2005: 222) chama atenção para uma passagem no *De Anima* de Aristóteles (425b 12-17) em que Aristóteles aceita como evidente que 'é através dos sentidos que nós nos somos cientes de que estamos vendo ou ouvindo' e conclui

cesta em virtude de saber desses tomates que eles são vistos por mim como estando naquela cesta.

No caso do conhecimento de primeira ordem de que há tomates na cesta há um sentido claro em que eu tenho discernimento *a partir da aparência dos tomates e da cesta*. Não parece correto que, da mesma maneira, eu tenha discernimento a partir da aparência dos tomates na cesta de que eles são vistos por mim. O problema não repousa na ideia de que nós às vezes podemos discernir, pela aparência de uma coisa que ela tem certas propriedades relacionais. Nós podemos, por exemplo, discernir pela aparência de marcas pretas numa estrada que elas são marcas de derrapagem de pneus, e que foram, pois, causadas por um veículo com pneus derrapando. A aparência visual das marcas é feita de propriedades que nós poderíamos entender como sendo propriedades estritamente visíveis, tais que necessariamente qualquer coisa tendo aquela aparência visual tem essas propriedades.¹¹ A propriedade de ser uma marca de derrapagem não é tal propriedade visível: é possível que pudessem haver marcas com a aparência visual que marcas de derrapagem têm sem que tivessem a propriedade de *ser marcas de derrapagem*. Não obstante, como as coisas são, marcas de derrapagem têm uma aparência visual distintiva, no sentido de que a posse dessa aparência é um indicador altamente confiável de que ela é uma marca de derrapagem. É porque elas têm essa aparência distintiva que alguém que adquiriu a técnica correta pode reconhecer as marcas como sendo marcas de derrapagem pela sua aparência.¹² Mas o que vamos dizer da propriedade de serem vistos por mim como sendo tomates? Essa certamente não é uma propriedade que faz parte da aparência visual dos tomates e não é, nesse sentido, uma propriedade visual dos tomates. (É falso que qualquer coisa tendo a aparência visual de tomates tem aquela propriedade). Mas também não há uma aparência visual que é um indicador altamente confiável de que são

que é pela visão que estamos ciente de ver. Peacocke acha que a melhor maneira de entender isso é em termos da ideia de que quando você vê que p você está autorizado a fazer a transição ao juízo auto-atributivo de que você vê que p . Na minha concepção um sujeito normalmente teria exercido a habilidade recognicional relevante ao formar a crença, não necessariamente formando um juízo, sobre o que o sujeito vê que é o caso. Em tais casos, não é preciso haver transição alguma visto que as crenças surgem imediatamente daquilo que é visto, para todos os intentos e propósitos simultaneamente com a crença ou juízo sobre o que está diante do sujeito.

¹¹ Veja Millar (2000: 79-81).

¹² Não se deveria concluir que conhecer as marcas como marcas de derrapagem seja inferencial ao invés de recognicional. Não precisa haver premissa alguma especificando as características visíveis a partir das quais o sujeito conclui que elas são marcas de derrapagem.

tomates vistos por mim. Isso parece ser uma razão para supor que eu não posso discernir, acerca de quaisquer tomates a partir da sua aparência visual, que eles são vistos por mim, ou ao menos não do mesmo modo em que eu tenho discernimento, a partir da aparência de certos tomates em cestas, de que eles são tomates em uma cesta.

Isso mostra que há uma diferença significativa entre o caso em que reconheço tomates como tomates e o caso em que eu reconheço tomates como sendo tomates vistos por mim. Isso não deveria ser uma grande surpresa e não é, de qualquer modo, uma grande objeção a considerar este último caso como conhecimento genuinamente recognicional. É genuinamente recognicional porque é a aplicação de um conceito em resposta imediata à percepção visual – ver os tomates. Para ser caro, possuir a aparência visual em questão – o tipo de aparência possuída por tomates vistos por mim – não é um indicador altamente confiável da presença de tomates vistos por mim pois várias coisas têm a mesma aparência visual e não são vistas por mim. Não obstante, alguma outra coisa é um indicador altamente confiável de uma coisa ser um tomate visto por mim e isso é eu ter uma experiência visual de um tipo determinado - grosso modo, o tipo produzido em mim quando eu olho para tomates. Isso é porque, assumindo que eu sou adequadamente treinado, eu posso adquirir a habilidade de segunda ordem de discernir, acerca de certos tomates, que eles são vistos por mim e então vir a saber tais fatos como que eu vejo que há tomates na cesta.

Nós temos uma resposta à questão (4). A resposta descaradamente reconhece que a disponibilidade da razão constituída pelo fato de que eu vejo que há tomates na cesta depende do meu conhecimento perceptual (ver) que há tomates na cesta. Para qualquer um no negócio de oferecer uma explicação redutiva do que faz com que eu saiba que há tomates na cesta em termos de uma razão para crer que há gerada na percepção, a resposta seria inútil. Mas esse não é o nosso negócio aqui. O objetivo não é explicar o conhecimento de primeira ordem em termos de basear a crença de que há tomates na cesta na consideração anterior de que eu vejo que há tomates na cesta. Pelo contrário, a imagem é que, graças ao exercício de habilidades recognicionais adequadas, eu simultaneamente adquiero conhecimento de que há tomates na cesta e conhecimento de que eu vejo que há tomates na cesta. Graças a este último conhecimento, o fato de que há tomates na cesta pode servir como uma razão para que eu acredite que há tomates na cesta. Como

eu observei anteriormente, nós podemos também fazer sentido da ideia de que essa é a minha razão para acreditar nisso¹³.

Agora nós precisamos de uma resposta à questão (5). Eu suspeito que a única razão por que a abordagem que eu estou desenvolvendo não é mais amplamente aceita é que se acredita que ela não pode responder adequadamente essa pergunta.

4. Vai ajudar na discussão se nós primeiro considerarmos uma explicação mais completa da justificação perceptual que está disponível na epistemologia dominante. Eu tenho em mente a imagem segundo a qual as experiências, concebidas no sentido não-comprometido, podem ser justificadores.¹⁴ Apesar de que essa imagem é amplamente aceita, ela não é obviamente verdadeira com respeito à concepção de experiência prevalente na epistemologia dominante. De fato, defendeu-se que experiências concebidas dessa maneira não podem ser justificadores.¹⁵ Não é como se no nosso pensamento ordinário nós usualmente citássemos as experiências no sentido relevante não-comprometido quando falamos de razões para, ou justificação de, crenças em conexão com o tipo de caso que é o foco da presente discussão. Pelo contrário, o modo natural de falar de razões ou justificação em conexão com a percepção visual é em termos do que nós vemos ser o caso. Para fazer a imagem plausível, nós precisamos de uma explicação plausível de *como* experiências podem ser justificadores.

Nesse ponto poder-se-ia invocar princípios epistêmicos, por exemplo, um princípio segundo o qual ter uma experiência visual tal que parece a um indivíduo como se *p* justifica-o a crer que *p* a não ser que existam considerações contrárias que o indivíduo poderia ter acolhido. (Por um princípio mais ou menos semelhante, cf. Audi 2003: 28). Mesmo que haja princípios nessas linhas eles fazem pouco para esclarecer por que crenças deveriam contar como justificadas quando mantidas em conformidade com esses princípios. Há uma explicação mais ambiciosa, em termos de competência conceitual, da qual os epistemólogos da corrente dominante podem se beneficiar. De acordo com essa explicação, uma condição necessária para crença

¹³ Se o que precede está correto, então aqueles que aceitam que apenas proposições em que se acredita possam ser justificadores não enfrentam a escolha que Anthony Brueckner (2008: 109-10) entende que eles enfrentam - a escolha entre, por um lado, um fundacionismo implausível de acordo com o qual crenças perceptuais fundacionais são justificadas mas não têm justificadores e, por outro, alguma forma de coerentismo.

¹⁴ Para imagens desse tipo veja, por exemplo, Pollock (1987), Millar (1991), Pryor (2000), Heumer (2001), Audi (2003) e Brueckener (2008).

¹⁵ Veja Davidson (1983: 142-44)

justificada é que a crença seja competentemente formada, quando formação competente tem a ver com o exercício de capacidades vinculadas com a posse de conceitos que figuram no conteúdo da crença em questão e os conteúdos de quaisquer outras crenças que são relevantes para a justificação daquela crença. Assim como eu posso exercitar certa competência inferencial quando eu acredito numa coisa na base de outras coisas que eu acredito, então – como é contada a história – eu posso exercitar uma competência semi-inferencial quando uma crença que eu tenho é baseada na minha experiência visual atual. Quando eu acredito que há tomates na cesta, eu estou justificado a fazer isso apenas se a formação da crença é o exercício de tal competência na aplicação do conceito de tomates numa cesta¹⁶.

Esse modo de pensar pode ser estendido para uma explicação da justificação de autoatribuições de ver-que. Porque pode ser argumentado que a própria experiência que me justifica a crer que há tomates na cesta poderia me justificar a crer que *eu vejo* que há tomates na cesta. Assim como eu exercito competências conceituais apropriadas em crer que há tomates na cesta em resposta às minhas experiências visuais atuais, também posso – e iria, se tudo ocorrer normalmente – exercitar um distinto, porém relacionado conjunto de competências em crer que eu vejo que há tomates na cesta em resposta a essas mesmas experiências. (Essas competências, deve-se notar, são individuadas de um modo muito diferente das habilidades recognicionais que figuram na imagem que eu venho propondo. Em particular, elas são individuadas internalisticamente, visto que elas têm a ver com a relação entre experiências, concebidas como estados psicológicos internos e crenças baseadas neles. Em contraste, habilidades recognicionais são possuídas apenas se há um ajuste apropriado entre o indivíduo que as tem e o ambiente).

A abordagem dominante que eu descrevi providencia um modo de expandir o pensamento de que a história interessante sobre a justificação da crença de que há tomates na cesta, no cenário descrito, não repousa no fato de que eu vejo que há, mas em algo – minhas experiências visuais atuais – que, através da sua interação com as competências necessárias, justifica-me a crer que há e a crer que eu vejo que há. A explicação está de acordo com o desiderato da

¹⁶ Eu apresento tal explicação em Millar (1991) numa tentativa de atender ao desafio de Davidson ao mesmo tempo em que compartilhava da tradição epistemológica que eu estou agora resistindo. Eu faço uso dessa explicação aqui. Uma epistemologia teórica das virtudes no estilo da de Ernest Sosa (2007 e 2009) poderia ser entendida como uma explicação desse tipo se as competências cognitivas figurando na epistemologia do conhecimento perceptual fossem entendidas como competências conceituais.

epistemologia dominante segundo o qual a explicação do que me justifica a crer que há tomates na cesta não deveria repousar no fato de que eu vejo que há. Ademais, ela providencia uma resposta à questão (5).

Vamos considerar agora um caso bom e um caso ruim em que um objeto é visto. O caso bom é um em que eu vejo, dessa vez, um único tomate e o reconheço como sendo um tomate. O caso ruim é um em que o que eu vejo se parece exatamente o mesmo com que eu vejo no caso bom, exceto que a coisa que se parece com um tomate é um artefato habilmente feito. (Considerações análogas às que eu estou fazendo aqui se aplicariam, *mutatis mutandis*, se o caso ruim fosse uma experiência alucinatória exatamente como a experiência obtida no caso bom.). Sob a concepção operante, não há diferença nas experiências que eu tenho em ambos os casos, ou não há nenhuma que afete a sua força justificatória. Nada de discriminável em ambas as situações dá-me uma razão para duvidar de que – ou sequer hesitar sobre se – o modo como a situação visualmente parece ser é o modo como ela é. (Vamos supor que o ambiente é tal que seria altamente incomum haver um fac-símile de um tomate.) A muitos parece intuitivo que essas circunstâncias estão em pé de igualdade com respeito à justificação da crença de que a coisa é um tomate.¹⁷ A concepção de competência conceitual que eu esbocei acima pode ser posta em serviço aqui para providenciar uma interpretação explanatória e, então, responder à questão (5). A ideia seria de que eu exercito as mesmas competências conceituais ao formar a crença de que a coisa é um tomate em ambas as circunstâncias, daí a sua igualdade com respeito à justificação da crença. Essas competências têm a ver com ser compelido a formar crenças desse tipo em resposta às experiências visuais atuais, dado que as experiências estão em um alcance apropriado, e que não há nada que alguém poderia ser razoavelmente exigido a discriminar que sugere que as experiências dessa pessoa não sejam tomadas pelo seu valor de face.

5. A questão (5) é abordada de um modo muito diferente da perspectiva contrastante que eu estou recomendando. O ponto de partida é que no caso ruim eu não tenho uma razão para acreditar que a coisa é um tomate, o que eu tenho no caso bom. No caso bom, eu

¹⁷ Earl Conee (2007: 32) faz essencialmente o mesmo ponto e, em relação a exemplos em que o caso ruim é uma alucinação, ele diz: ‘... supor que a percepção verídica relaciona o sujeito que percebe “diretamente” com um objeto de algum modo, ainda assim, essa contato direto não serve de maior razoabilidade de crenças perceptuais’. Ele adiciona, ‘continua fortemente intuitivo que a percepção não oferece nenhuma razão melhor para o mundo exterior do que ofereceria uma alucinação correspondente’. (Conee 2007: 18).

vejo que a coisa é um tomate. Visto que a crença é mantida por essa razão, ela é uma crença tão bem formada quanto é possível que seja. Mas não é ser incitada por essa razão o que explica por que a crença foi formada. A crença foi formada porque a habilidade recognicional necessária for exercida, esse exercício consistiu na aquisição do conhecimento de primeira ordem, e o conhecimento de primeira ordem é um modo em que se pode acreditar que a coisa é um tomate.¹⁸ No caso ruim, eu apenas tenho a impressão de ver que a coisa é um tomate. Ademais, nós temos uma explicação de como é que essa razão está disponível para mim no caso bom. Ela está disponível porque, graças ao exercício de uma habilidade recognicional de segunda ordem, eu sei nesse caso que eu vejo que a coisa é um tomate. Enquanto posso ter a impressão de que eu reconheço um tomate como sendo um tomate no caso ruim, eu não reconheço. Se essa coisa não é um tomate, então eu não possuo o discernimento de que é e, portanto, não exercitei minha habilidade de discernir que é. Analogamente, no caso ruim, pode parecer para mim que eu sei que eu vejo que a coisa é um tomate, mas eu não sei e, portanto, não exerci minha habilidade de discernir tal coisa.

Tanto no caso bom quanto no caso ruim, eu julgo a partir da aparência visual da coisa que ela é um tomate. Isso pode sugerir que o que eu tenho à disposição em ambos os casos é o mesmo, donde se poderia concluir que os casos não poderiam possivelmente ser distintos com respeito à justificação da minha crença. Mas o problema surge apenas se não é plenamente levado em conta o fato de que entender a assimetria com respeito à justificação entre os casos depende do entendimento de como é possível que *conhecimento* seja adquirido no caso bom e não no caso ruim. Para apreciar isso plenamente, nós precisamos investigar um pouco mais profundamente a natureza da habilidade recognicional em jogo.

Possuir uma habilidade recognicional visual-perceptual exige que o sujeito seja muito altamente confiável de um modo específico – em particular, com respeito a aplicações corretas de um conceito em resposta a algo. Como notado anteriormente, um indivíduo pode ser assim confiável com respeito a julgar corretamente das coisas, a partir do modo como elas parecem, que elas são tomates, apenas se a aparência visual que é característica de tomates é também *distintiva* deles, e apenas se essa aparência é tal que a sua posse por uma coisa é um indicador muito altamente confiável de que é um tomate. Se o mundo fosse tal que muitas coisas que se parecem com tomates não

¹⁸ No plano de fundo aqui está, ao contrário de tomar crenças como um ingrediente do conhecimento junto com outros, nós entendemos que saber que a coisa é um tomate é um modo de acreditar que é.

fossem tomates, e se esses não-tomates fac-símiles fossem distribuídos entre as coisas que se parecem com tomates, então essa condição não seria satisfeita. Em tal mundo, a não ser que haja um rearranjo para selecionar os tomates, não seria possível discernir acerca das coisas que elas são tomates a partir do modo como elas parecem.

A noção de distintabilidade pode tolerar algumas exceções. Limões têm uma aparência distinta mesmo se há pedaços de cera ou sabonetes que se parecem exatamente como limões. De fato, as exceções não precisam ser assim tão raras. Quando elas não são tão raras, aqueles com a habilidade de reconhecer limões como limões devem estar alertas a situações em que coisas que se parecem com limões poderiam não ser limões e alertas a lugares em que seria estranho encontrar um limão real, como um lugar no banheiro em que você esperaria encontrar um sabonete. É possível que aqueles bem afinados a tais coisas eventualmente cometam erros. Se eles cometessem, seria falta de sorte.¹⁹ Isso não significaria que eles são sortudos quando julgam corretamente, porque como as coisas são é de se esperar que eles julgam corretamente, se é que eles julgam.

Considerações análogas se aplicam à habilidade de discernir *que se vê* uma coisa como sendo um tomate. Ter essa habilidade exige que o ambiente com respeito ao qual ela é exercida seja favorável de dois modos: (a) a aparência visual de tomates é distintiva de tomates e (b) parecer a um sujeito como se houvesse um tomate diante de si é um indicador muito altamente confiável de que o sujeito está vendo um tomate como sendo um tomate.

Tudo isso nos leva à ideia de que a justificação que eu tenho no caso bom para acreditar que a coisa é um tomate não pode ser pensada como derivando simplesmente da aparência visual do tomate, menos ainda das minhas experiências concebidas de um modo não-comprometido. Pelo contrário, isso depende de eu vir a saber que a coisa é um tomate a partir do modo que ela parece e eu vir a saber que eu vejo que a coisa é um tomate, do modo que eu expliquei na seção anterior. Então depende das habilidades que tornam isso possível. Então depende do ambiente ser favorável a ter essas habilidades com respeito a isso²⁰.

Dado tudo que eu disse, o caso ruim em questão poderia ser ruim por má sorte ou ser radicalmente ruim. A primeira possibilidade

¹⁹ Quantas mais exceções existirem, maior é a discussão sobre discernir (apenas) a partir da aparência, em oposição às aparências e as circunstâncias do em torno, é apenas uma aproximação tosca à verdade.

²⁰ Para mais discussão relevante, veja minha contribuição a Pritchard, Millar e Haddock (2010).

é uma em que o ambiente – não apenas meu em torno imediato, mas o ambiente mais amplo em que eu vivo e me mexo – é favorável ao discernimento de coisas que são tomates a partir do modo como elas parecem, mas em que eu fui frustrado por uma exceção que não se poderia esperar que eu notasse. Se esse é o caso, então, apesar de eu ter a habilidade recognicional necessária, eu não a exerci. A segunda possibilidade é um ambiente em que tomates não tem uma aparência visual distinta – fac-símiles que não são tomates existem em abundância. Nesse caso, eu não tenho a habilidade recognicional com respeito a esse ambiente. Para ambos os casos ruins, nós temos uma explicação da ausência da justificação que está disponível no caso bom. Pois a justificação no caso bom depende da minha aquisição de conhecimento de que a coisa é um tomate. Tal conhecimento não é adquirido no caso ruim.

Nós temos então uma estrutura explanatória coerente. Para o caso bom nós temos uma explicação do conhecimento de primeira ordem, e também do conhecimento de segunda ordem, que estabelece o porquê de eu ter a razão que me justifica a crer que a coisa é um tomate. No caso ruim não há nem conhecimento de primeira ordem nem conhecimento de segunda ordem, e eu não tenho a razão que eu tenho no caso bom para crer que a coisa é um tomate. Meu vir a crer, no caso ruim, que a coisa é um tomate não é o exercício da habilidade recognicional que é exercida no caso bom. Isso ainda não é responder à questão (5), porque não é suficiente para descreditar a intuição de alguns de que o caso bom e o caso ruim estão em pé de igualdade com respeito à justificação. Eu me volto a esse assunto na próxima seção.

6. Eu identifiquei uma assimetria clara com respeito à justificação, mas a intuição sob consideração pode muito bem permanecer (veja a nota 17), e compreensivelmente. Eu não acho que ela pode ser simplesmente dispensada como um compromisso teórico, apesar de que o que foi feito dela depende em grande medida de bagagem teórica. Há um sentido em que o caso bom e o caso ruim estão em pé de igualdade com respeito a algo que possa ser chamado justificação. É perfeitamente compreensível que no caso ruim eu seja levado a acreditar falsamente que a coisa é um tomate. Porque, nessas circunstâncias, é para mim exatamente como se a coisa fosse um tomate e exatamente como se eu tivesse vendo que é. Nós podemos aceitar que foi construído no cenário que isso não diz respeito a uma alguma falta de cuidado da minha parte ou falha em atentar a fatos que se poderia razoavelmente exigir que eu notasse. Então minha crença no caso ruim é razoável em que, bruscamente, é

uma crença que uma pessoa adequadamente equipada e competente poderia muito bem formar na situação imaginada sem irresponsabilidade doxástica. Isso, ou alguma versão refinada disso, é a verdade por trás da intuição. Nós podemos, se assim desejarmos, entender que ser razoável nesse sentido é *estar justificado*. A teorização pesada vem com a ideia de que esta é a noção epistemologicamente central de estar justificado. Apesar de que a reflexão sobre casos de Gettier encorajou a aceitação dessa ideia, a reflexão ulterior acerca desses casos nos ajuda a ver que essa é apenas uma sombra do que nós estamos atrás quando desejamos que as nossas crenças sejam bem fundadas e, nesse sentido, justificadas. Voltando a um dos exemplos originais de Edmund Gettier (1963), se eu acredito que o homem que vai conseguir o emprego tem dez moedas no seu bolso porque eu acredito falsamente que Jones é o homem que vai conseguir o emprego e ele tem dez moedas no seu bolso, então, por mais que seja razoável, aquela crença não é bem fundada porque eu estou errado em pensar que Jones vai conseguir o emprego. O que eu entendo que seja uma razão para pensar que o homem que vai conseguir o emprego tem dez moedas no seu bolso – que Jones vai conseguir o trabalho e tem dez moedas no seu bolso, o que eu tomo por um fato – não é na verdade uma razão para acreditar nisso, e então minha crença não é justificada no sentido de ser bem fundada. Para que seja justificada nesse sentido é preciso que houvesse uma razão para crer e eu deveria ter acreditado com base nessa razão, mas não há tal razão.²¹ Apesar disso, minha crença pode ser razoável, mas a noção de ser razoável é parasitária da noção de estar justificado no sentido de ser bem fundada.

Alguns enigmas ainda podem permanecer. Poder-se-ia pensar que qualquer derogador que cancelaria a justificação no caso ruim cancelaria, na mesma medida, a justificação no caso bom, e que, conseqüentemente, a justificação no caso bom não pode ser mais forte do que aquela no caso ruim.²² Suponhamos, por exemplo, que em cada caso foi-me relatado de maneira crível que a coisa para qual eu estava olhando era um artefato habilmente feito. (Entenda o caso ruim como um tipo de rara exceção ao contrário de um caso radicalmente ruim, no sentido que já explicamos.) Poder-se-ia pensar

²¹ Certamente em algum sentido eu tinha uma razão. Nós podemos acomodar esse pensamento em termos da distinção entre razões normativas e motivantes ou explanatórias. Minha razão para crer era, como eu pensava, que Jones conseguiria o emprego e tem dez moedas no seu bolso. O que faz disso minha razão motivante é que eu a tratei como, com efeito, uma razão normativa - uma razão para acreditar - e acreditei de acordo. Mas ela não era tal razão.

²² Eu estou considerando aqui uma linha de raciocínio análoga à oferecida por Earl Conee (2007: 19) em que o caso ruim é uma alucinação.

que isso cancelaria a justificação proporcionada pela minha experiência no caso bom tanto quanto cancelaria no caso ruim. De modo mais geral, poderia parecer que qualquer coisa que cancelaria minha justificação no caso ruim, por providenciar razões para duvidar de que a aparência em questão deveria ser tomada por valor de face, cancelaria na mesma medida minha justificação no caso bom. Se esse fosse o caso, não teria mostrado que a justificação para minha crença no caso bom não pode ser mais forte que a justificação para minha crença no caso ruim?

O modo como o problema é posto negligencia-se a distinção entre razoabilidade e a propriedade de ser bem fundada. Eu já concedi que a minha crença no caso ruim poderia ser razoável. Deixe-me conceder que ela poderia ser tão razoável quanto no caso bom. Ainda resta uma assimetria entre os casos, visto que a crença no caso bom é bem fundada porque é baseada no conhecimento de que eu vejo que a coisa é um tomate, e a crença no caso ruim não é bem fundada. Ainda assim, vale a pena perseguir as ramificações da possibilidade do testemunho contrariante.

Ainda que seja concedido que eu não teria a justificação para crer que a coisa é um tomate no caso bom, se nesse caso eu me fosse relatado de maneira crível que a coisa é um artefato habilmente feito, não se segue que na ausência de tal testemunho eu não veria a coisa como sendo um tomate ou que não teria a razão para acreditar nisso, que é constituída pelo fato de que eu vejo o tomate como sendo um tomate. De fato, não há razão para supor que as condições para o conhecimento de que a coisa é um tomate, e para o conhecimento de que se vê a coisa como sendo um tomate, não poderiam ser feitas. E se eu estou justificado a crer que a coisa é um tomate em virtude de ter a razão para acreditar nisso que é constituída pelo fato de que eu vejo que é, a justificação é manifestamente mais forte que qualquer uma que eu tenho no caso ruim, visto que a minha justificação no caso ruim é no máximo mera razoabilidade – de modo brusco, a aparência de ter a propriedade de ser bem fundada.

Apesar do que foi dito, poderia parecer que, se um sujeito fosse informado do testemunho, ele deixaria de estar justificado a crer que a coisa é um tomate tanto no caso bom quanto no caso ruim. Então poderia soar estranho que o sujeito retém a justificação no caso bom apenas porque o testemunho enganoso está ausente. Para resolver isso nós precisamos considerar o que dizer sobre o caso bom se me fosse relatado de modo crível que a coisa é um artefato habilmente feito. Se o cenário fosse, digamos, minha cozinha, então seria precisa uma quantidade absurda de testemunho para que fosse crível. Vamos

supor que o cenário é tal que o testemunho é crível. Há modos diferentes com que isso poderia impactar em mim.

Se eu acredito no testemunho então, excetuando-se uma terrível confusão, eu cessaria de acreditar que a coisa é um tomate. De fato, ainda que eu não estivesse certo sobre o que pensar sobre o testemunho, eu suspenderia o juízo. Aqui eu cessaria de saber ou de estar justificado a crer que a coisa é um tomate simplesmente porque eu deixaria de acreditar que é. Isso mostra que um caso de testemunho contrariante atual poderia ter um impacto na justificação no caso bom, mas não macula a alegação de que, no caso bom em que não há testemunho contrariante eu tanto sei quanto estou justificado a crer, pois, como vimos, as condições para o conhecimento e para a justificação podem ser satisfeitas.

Suponha que eu estivesse em tal situação de confusão que, enquanto pensando que o testemunho fosse verdadeiro ou que poderia muito bem o ser, eu não obstante manteria a minha crença de que a coisa é um tomate. Então, parece-me, as condições por ter exercido a habilidade recognicional necessária não teriam sido satisfeitas. Eu reconheci na seção anterior que a posse de uma habilidade perceptual-recognicional exige que o sujeito seja sensível a considerações que sugerem que a aparência de coisas possa ser enganosa. A alegação em que eu me baseio agora é que, se eu não manifesto essa sensibilidade em alguma ocasião, então eu não estou exercendo a habilidade recognicional ainda que eu a possua. Então, se devido à confusão eu sou indiferente a um relato que eu aceito como crível, no sentido de que a aparência do tomate é enganosa, então eu não estou manifestando a sensibilidade necessária e não estou exercendo a habilidade recognicional relevante. Nesse caso, qualquer que possa ser o caso antes do relato, eu tanto não sei que a coisa é um tomate, ou que eu a vejo como sendo um tomate. Mas isso não tem implicações sobre se, em um caso bom em que eu não estou confuso, eu tenho conhecimento dessas coisas e tenho a justificação que elas tornam disponível.

7. A posição que eu venho recomendando nessa discussão pode ser vista como um modo de desenvolver parte do que John McDowell diz na seguinte passagem acerca da percepção:

Alguém que lembra que as coisas são de certas maneiras, assim como alguém que vê que as coisas são de certa maneira, tem uma excelente razão para acreditar que as coisas são daquela maneira; a excelência surge do fato de que, da premissa de que o indivíduo se lembra que as coisas são assim e assado, assim como da premissa de que o indivíduo vê que as coisas são assim

e assado, segue-se que as coisas *são* assim e assado. (McDowell 1994: 427-28).

Assim como McDowell, eu acredito que isso seja senso comum e que isso não é um problema. McDowell imediatamente acrescenta que as posições epistêmicas às quais ele se refere – estados de ver-que e lembrar-que – ‘colocam os seus ocupantes na posse de razões para crer’. Isso pode ser senso comum também, mas exige uma explicação de como ver que *p* e lembrar que *p* conferem uma razão para crer que *p* e como o entendimento de porque os epistemólogos da corrente dominante não acharam natural fazer com que estados factivos fossem centrais nas suas explicações da crença justificada que está associada ao conhecimento perceptual e ao conhecimento mnemônico. Eu tentei oferecer tal explicação para o caso do conhecimento visual-perceptual, levando devidamente em conta algumas das dificuldades dos epistemólogos da corrente dominante²³.

Referências

ARMSTRONG, D. (1968). *A Materialist Theory of Mind*, London: Routledge and Kegan Paul.

ARMSTRONG, D. (1973). *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

AUDI, R. (2003). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge, Second Edition*, London: Routledge.

BRUECKNER, A. (2008) ‘Experiential Justification’ in Q. Smith (ed.) *Epistemology: Two Essays*, New York: Oxford University Press, 105–19.

CASSAM, Q. (2007). *The Possibility of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.

CASSAM, Q. (2009). *Knowing and Seeing*, *European Journal of Philosophy*, 17: 571–89.

CONEE, E. (2007). *Disjunctivism and Anti-Skepticism*, *Philosophical Issues*, 17: 16–36.

²³ Eu sou grato ao meu colega Adrian Haddock por comentários detalhados escritos em versões anteriores desse artigo, e muitas discussões, que resultaram no que eu espero que sejam melhoras substantivas.

DAVIDSON, D. (1983) 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge' in D. Henrich (ed.) *Kant oder Hegel*. Stuttgart: Klett-Cotta. Reimpresso em E. LePore (ed.) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Blackwell, 1989), 307-19 e em *Davidson's collection Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001, 137-53.

DRETSKE, F. (1969). *Seeing and Knowing*, London: Routledge and Kegan Paul.

DRETSKE, F. (1979). 'Simple Seeing' in D. F. Gustafson and B. L. Tapscott (eds.) *Body, Mind and Method* (Kluwer Academic Publishers). Reimpresso em *Dretske's Perception, Knowledge and Belief: Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 97-112.

DRETSKE, F. (1990) 'Seeing, believing, and knowing' in D. Osherson, S. Kosslyn, and J. Hollerbach (eds.) *Visual Cognition and Action, Vol. II*, Cambridge, MA.: MIT Press, 129-48.

DRETSKE, F. (1992). 'Perceptual Knowledge' in J. Dancy and E. Sosa (eds.) *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, 333-38.

GETTIER, E. (1963). *Is Justified True Belief Knowledge?* *Analysis*, 23: 121-23.

GOLDMAN, A. I. (1976). *Discrimination and Perceptual Knowledge*, *The Journal of Philosophy*, 73: 771-91.

HEUMER, M. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham, MD.: Rowman and Littlefield.

JACKSON. F. (1977). *Perception*, Cambridge: Cambridge University Press.

MCDOWELL, J. (1982). *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*, *Proceedings of the British Academy*, 68: 455-79. Reimpresso em McDowell (1998), 369-94.

MCDOWELL, J. (1994). 'Knowledge By Hearsay' in B. K. Matilal, and A. Chakrabarti, (eds.) *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analyses of Understanding and Testimony*, Dordrecht: Kluwer, 195-224. Reimpresso em McDowell (1998), 414-43.

MCDOWELL, J. (1998). *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge MA.: Harvard University Press.

MCDOWELL, J. (2002). *Responses: Barry Stroud* in Smith (ed.) (2002), 277–79.

MCDOWELL, J. (2003). *Subjective, Intersubjective, Objective* in *Philosophy and Phenomenological Research*, 67: 675–81. Reimpresso em *McDowell's The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 152–59.

MILLAR, A. (1991). *Reasons and Experience*, Oxford: Clarendon Press.

MILLAR, A. (2000). *The Scope of Perceptual Knowledge*, *Philosophy*, 75: 73–88.

MILLAR, A. (2008). 'Disjunctivism and Skepticism' in J. Greco (ed.) *The Oxford Handbook of Skepticism*, New York: Oxford University Press, 581–604.

MILLAR, A. (2009). *What Is It That Cognitive Abilities Are Abilities To Do?*, *Acta Analytica*, 24: 223–36.

O' SHAUGHNESSY, B. (2000). *Consciousness and the World*, Oxford: Clarendon Press.

PEACOCKE, C. (2005). "'Another I': Representing Conscious States, Perception, and Others' in J. L. Bermúdez (ed.) *Thought, Reference, and Experience: Themes from the Philosophy of Gareth Evans*, Oxford: Clarendon Press, 220–57.

POLLOCK, J. (1987). *Contemporary Theories of Knowledge*, London: Hutchinson.

PRITCHARD, D., MILLAR, A., e HADDOCK, A. (2010). *The Nature and Value of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

PRYOR, J. (2000). *The Skeptic and the Dogmatist*, *Nous*, 34: 517–49.

ROSS, W. D. (trans.) (1931) *The Works of Aristotle Translated into English, Vol. III*, Oxford: Clarendon Press.

SEARLE, J. (1983). *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press.

SELLARS, W. (1963). *Science, Perception and Reality*, London: Routledge and Kegan Paul.

SMITH, N. S. (ed.) (2002) *Reading McDowell: On Mind and World*, London: Routledge.

SOSA, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Oxford: Clarendon Press.

SOSA, E. (2009). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*, Oxford: Clarendon Press.

STROUD, B. (2002). *Sense-experience and the grounding of thought* in Smith (ed.) (2002), 79–91.

STROUD, B. (2004). 'Perceptual Knowledge and Epistemological Satisfaction' in J. Greco (ed.) *Ernest Sosa and his Critics*, Oxford: Oxford University Press, 165–73.

WARNOCK, G. (1954/55). *Seeing*, Proceedings of the Aristotelian Society, 55: 201–18.

WILLIAMSON, T. (2001). *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press.

Sképsis
2019