

Crenças justificadas não-inferencialmente e o mito do dado

*Eros Moreira de Carvalho**

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma explicação de como a experiência perceptiva cumpre o seu papel de justificação. A ideia é que a experiência perceptiva justifica não-inferencialmente crenças empíricas, em uma acepção internalista da justificação. Contra Sellars, quero poder dizer que *S* se baseia na sua experiência para crer que o mundo é assim e assim. Para discutir esta questão, elegi a argumentação de Brewer e McDowell. Ambos defendem que a experiência pode justificar crenças, desde que ela tenha um conteúdo conceitual. Mas defenderei que não há essa necessidade. O conteúdo pode ser não-conceitual e mesmo assim a experiência pode justificar crenças não-inferencialmente. Tentarei explicar como isso é possível e, ao final, avaliarei a minha abordagem diante da acusação de Sellars de que o empirismo assume uma tríade de teses inconsistentes. Reformularei estas teses em conformidade com a abordagem defendida e concluirei que a presente versão do empirismo está isenta das críticas de Sellars.

Palavras-chave: Conceitualismo, Fundacionismo, Justificação não-inferencial, Mito do dado, Percepção

Abstract: The aim of this paper is to present an explanation of how the perceptual experience fulfills its role of justification. The idea is that the perceptual experience justifies non-inferentially empirical beliefs in an internalist sense of justification. Against Sellars, I want to say that *S* relied on his experience to believe that the world is so and so. To discuss this question, I choose the arguments of Brewer and McDowell. Both argue that the experience can justify beliefs, provided it has a conceptual content. But I will defend that there is no such need. The content can be non-conceptual and even then the experience can justify beliefs non-inferentially. I will try to explain how this is possible and at the end I will assess my approach in the face of Sellars' claim that empiricism assumes a triad of inconsistent thesis. I will recast these thesis in accordance with the approach defended and I will conclude that this present version of empiricism is free from Sellars's criticism.

Keywords: Conceptualism, Foundationalism, Non-inferential justification, Perception, The myth of the given

* Professor do Departamento de Filosofia da UnB. *E-mail:* erosmc@gmail.com.
Artigo recebido em 25.02.2009, aprovado em 30.06.2009.

1 Preliminares¹

Em sua crítica ao mito do dado, Sellars evidencia a falácia com que os defensores deste mito estão comprometidos: passar do fato não-epistêmico de que *S* tem a experiência de um *x* vermelho para o fato epistêmico de que *S* conhece o fato de que *x* é vermelho não é legítimo. Esta falácia coloca um obstáculo grave para qualquer versão do fundacionismo, pois, independentemente do estado mental que ele selecionar como básico, se, por um lado, este estado mental não envolve uma cognição, isto é, sua ocorrência não constitui um fato epistêmico, então não se vê como ele licenciaria um saber *e*, por outro lado, se este estado mental envolve uma cognição, então não se vê como ele seria básico. Parece assim que não podemos atribuir à percepção qualquer papel de justificação.

Mas que tipo justificação? A distinção que Richard Feldman faz entre *justificação proposicional* e *justificação doxástica* (Feldman, p. 45) elucida o nosso ponto. Um sujeito tem uma justificação proposicional para *P* se ele tem alguma evidência *r* que indica a verdade de *P*, quer ele esteja ciente de *r* ou não, quer ele mantenha ou forme *P* em virtude de *r* ou não. Ao contrário, o sujeito tem uma justificação doxástica para *P* se *r* indica a verdade de *P* e ele forma e mantém *P* em virtude de *r*. A justificação doxástica é internalista e acessibilista: o sujeito tem de reconhecer o item justificador como contribuindo para a verdade da sua crença a fim de que ele cumpra o seu papel justificacional. É com este sentido de 'justificação' que irei trabalhar.

E, assim, a questão crucial se torna: é possível que a experiência perceptiva sirva de justificação doxástica para crenças *e*, ao mesmo tempo, não demande ela mesma justificação? Como devemos entender a experiência perceptiva para que ela cumpra este papel?

2 A experiência justifica crenças?

Para discutir esta questão, apresentarei a argumentação de Brewer contra a ideia de que a experiência perceptiva de índole não conceitual possa ter um

¹ Utilizarei, em itálico, letras minúsculas de *p* até *z* para indicar proposições, as mesmas letras, sem itálico, para indicar os fatos expressos por proposições, letras maiúsculas de *P* até *Z*, exceto *S*, para indicar crenças, letras maiúsculas de *A* até *D* para indicar conteúdos de estados mentais sem especificar se estão ou não estruturados conceitualmente, isto é, se são ou não veiculados por conceitos e *S* para indicar um sujeito qualquer.

papel de justificação doxástica. Brewer não é contrário à ideia de que a experiência tenha um papel de justificação doxástica, mas o seu argumento é que ela só pode tê-lo se o seu conteúdo for conceitual. Ele argumenta que apenas assim a experiência poderá cumprir a demanda acessibilista da justificação. Para Brewer, S baseia a sua crença P em A se S reconhece A como sendo a sua razão para P . Isto ainda não coloca novidade para a minha análise já que a *justificação doxástica* que estivemos discutindo é perspectiva e internalista. A discórdia emerge quando Brewer afirma que apenas um estado mental de conteúdo conceitual pode servir de razão para crer em p . Seu argumento consiste em (i) evidenciar como tal estado permite a S reconhecer facilmente o seu conteúdo como sendo uma razão para crer e (ii) sugerir que nada equivalente ocorre quando o estado mental em questão tem um conteúdo não-conceitual:

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

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

Eu tenho F.

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

Logo, p .

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

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

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

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

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

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

Eu poderia interpretar a última frase de Brewer como dizendo apenas que, para que o conteúdo A seja uma razão para S crer em p , é necessário que A possa vir a ser veiculado por conceitos, notadamente em uma proposição, de forma a servir de premissa para um argumento válido que tem p como conclusão. Nesta interpretação, um estado mental não-conceitual poderia servir de razão para S crer em p desde que seu conteúdo pudesse ser veiculado também por uma proposição. Esta proposta não vai de encontro ao que defendo, já que posso acomodá-la perfeitamente com a distinção entre veículo e conteúdo. Intuitivamente, distintas formas ou

veículos representacionais podem representar o mesmo conteúdo. Apesar de esta distinção ser substancial, não irei defendê-la aqui. Assim, nada impede que o conteúdo percebido possa ser, ainda que em parte, veiculado por uma proposição. Mas é evidente que Brewer não aceitaria isto. Para que a justificação seja doxástica, é preciso que a crença de S seja formada ou mantida com base em A . O que Brewer defende é que, ao formar a sua crença, S só pode se basear em conteúdos conceituais. Sendo assim, se S se baseia em uma experiência para formar a sua crença, esta experiência já deve ter um conteúdo conceitual e não apenas que este conteúdo possa vir a ser veiculado por meio de conceitos.

Outra maneira de defender o requerimento (i) consistiria em apelar para considerações sobre os jogos de linguagem que envolvem a noção de *ser uma razão para crer*. McDowell, outro defensor do conceitualismo perceptivo, segue este caminho. Inicialmente ele sugere que a tradução das palavras *razão* e *discurso*, para o grego de Platão, resultaria em *logos*, nos dois casos (McDowell, p. 165). Para McDowell, isso é sugestivo, indicando que a conexão entre razão e discurso não pode ser quebrada. Em outras palavras, não deveríamos considerar como sendo uma razão algo que não está já veiculado por conceitos. Mas este argumento etimológico não é o mais forte de McDowell nesta linha. O segundo parte de considerações sobre o uso da expressão *ser uma razão para crer*. McDowell nos leva a imaginar a situação de um sujeito que mantém a crença de que um objeto no seu campo visual é quadrado. Ele é interpelado a dizer por qual razão mantém essa crença, ao que ele responde: *porque ele parece assim* (McDowell, p. 165). Poderíamos, então, dizer que, se S tem uma crença e a mantém por uma razão, então S tem de estar disposto a arrolar esta razão para a sua crença se assim for interpelado, o que o obrigará a veicular a sua razão por meio de uma proposição. Além disso, se S arrola, por meio de uma proposição, a sua razão para crer em p , ao ser interpelado, S demonstra, por esta ação, que reconhece a sua razão para crer em p , o que, como discutimos, é fundamental para a justificação doxástica, para a justificação enquanto razão.

A ideia é que o jogo de linguagem da noção de *ser uma razão para crer* prescreve que A é uma razão para S crer em p somente se A é veiculado por uma proposição que S pode expressar quando for interpelado pela motivação da sua crença p , demonstrando, desta maneira, que reconhece a

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

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

Esta identificação com a qual estivemos nos ocupando não é completamente desmotivada. Penso que ela emerge de uma confusão bem alertada por Alston entre a propriedade de uma crença de estar justificada e o processo de justificar esta crença. O processo de justificar uma crença demanda que alguém faça alguma coisa para mostrar a verdade da crença, ao passo que o fato de uma crença estar justificada é uma condição ou

estado no qual o sujeito da crença se encontra (Alston, p. 59). Esta distinção nos permite explicitar, por exemplo, a situação de uma pessoa que vê uma bola vermelha e acredita que a bola é vermelha, sem, no entanto, fazer nada para mostrar que a bola é vermelha. Ao crer que a bola é vermelha em virtude da experiência que tem, esta pessoa se encontra num estado determinado no qual a sua crença está justificada. A ideia é que a crença de uma pessoa pode estar justificada sem que ela tenha feito nada para justificá-la. Em alguns casos, a crença de uma pessoa pode estar justificada sem que ela esteja em condições de justificá-la. Parece-me perfeitamente possível que crianças formem crenças com base em razões nas suas experiências, mas não sejam capazes de articular as razões para as primeiras. Ou ainda, parece-me perfeitamente possível que uma pessoa infira p de q e r , mas falhe em apresentar q e r como as razões de sua crença em p . Esta separação, entre ter uma crença justificada e estar em condições de justificar esta crença, extremamente desejável para lidar com estas situações, é inviável se identificarmos *S baseia a sua crença P em A* com *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. Se fizermos esta identificação, então se *S* tem uma crença justificada, *S* está em condições de justificar esta crença. Se, para crer em p com base em A , *S* deve reconhecer A como sendo a sua razão para p , então *S* está automaticamente em condições de arrolar A como a sua razão para p , ou seja, *S* está automaticamente em condições de justificar p .

Não vou asseverar, categoricamente, que Brewer confunde a propriedade de uma crença estar justificada com o processo de justificar esta crença, pois assuntos de exegese não me interessam aqui. Mas é inegável que, ao dizer que “acreditar em algo por uma razão... envolve uma concepção do que se está a fazer para crer, algum sentido de porque esta é a coisa certa a fazer” (Brewer, p. 165), Brewer parece sugerir que, ao se basear em A para crer em p , esta pessoa já tem uma concepção do que deve fazer para mostrar que p . Ora, é justamente esta correlação que Alston nos recomenda a não fazer. Uma pessoa pode basear em A para crer em p sem ter uma concepção do que deve fazer para mostrar que p . Temos, portanto, duas razões para rejeitar a identificação feita por Brewer entre *S baseia a sua crença P em A* e *S reconhece A como sendo a sua razão para P*. A primeira é que a exigência de que *S* reconheça A como sendo uma razão torna o processo de formação de crenças baseadas em razões extremamente intelectualizado. A segunda é que esta exigência nos força a tomar como

correlatos a propriedade de uma crença de estar justificada e o processo de justificar esta crença, o que não é desejável. Por estas duas razões, devemos rejeitar a análise de Brewer. Em todo caso, ainda é importante mencionar que mesmo que aceitássemos a exigência de Brewer, concluímos também que ela não nos força a aceitar que uma razão A deve ser veiculada por conceitos.

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

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

A ideia de que A deve ser uma proposição e estar em relação lógica com p , para ser tanto uma razão para p quanto uma razão para crer em p , é

resistente. Ao discutir a justificação doxástica, vimos que o apego a esta ideia se deve à crença de que um item justificador só pode ser reconhecido como uma razão para crer se estiver sob a forma de uma proposição. Discutimos alguns argumentos em favor desta crença, mas nenhum se mostrou suficiente para sustentá-la. Além disso, concluímos que a identificação de *S* baseia a sua crença *P* em *A* com *S* reconhece *A* como sendo a sua razão para *P* deve ser rejeitada, a não ser quando fazemos uma leitura mínima da segunda expressão. Só que isto nos cria um problema. Ao discutir a justificação doxástica, tínhamos em mente a ideia de que *A* seria uma razão para crer em *p* se *S* a reconhecesse como tal. Vimos que esta análise não é adequada, se supusermos um conceito encorpado de *razão*. Por outro lado, se fizermos uma leitura mínima da expressão *S* reconhece *A* como sendo uma razão para *P*, não teremos uma compreensão mais detalhada do que aquela que já obtemos ao dizer que *S* se baseia em *A* para crer em *P*, ou que *S* releva *A* como contribuindo para a verdade da crença *P*. Ou seja, ainda não temos uma ideia clara de quais condições devem ser satisfeitas para que *S* creia em *P* com base em *A*. Sem tal clareza, não podemos concluir se a experiência perceptiva pode ou não ter um papel de justificação doxástica, nem podemos eliminar por completo a ideia de que *A* deve ser veiculado por conceitos para que *S* se baseie em *A* para crer em *p*. Portanto, minha proposta é que devemos agora discutir um pouco mais sobre quais condições devem ser satisfeitas para que possamos dizer que *S* baseou a sua crença *P* em *A*.

Um ponto de partida seguro é que *A* deve ser um indicador da verdade de *P*. Fora isto, não temos muita coisa. Alston reconhece que carecemos de uma explicação geral que especifique o que deve ser satisfeito para que *S* baseie a sua crença *P* em *A*, mas sugere que podemos partir de casos paradigmáticos de crenças embasadas e generalizar a partir daí (1, p. 71), embora ele mesmo não elabore tal explicação. Vou, no entanto, seguir a sua sugestão. Uma situação paradigmática é aquela em que *S* infere *p* de *q*. Mas não podemos generalizar a partir deste caso apenas e dizer que *S* se baseia em *A* para crer em *P* se *S* infere *P* de *A*, pois isto nos comprometeria a ignorar um outro tipo de caso também paradigmático: aquele em que *S* crê em *P* como base na sua experiência de conteúdo *A*. A explicação mais geral que almejamos deve contemplar ambos tipos de casos. Para obter esta generalidade, devemos descrever o processo de basear a crença em uma

razão sem recorrer a termos que nos comprometam ou com a ideia de que A é veiculado por conceitos ou com a ideia de que há uma relação lógica entre A e P .

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

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

foi processado na produção de sua crença. A sua crença está sim baseada na sua experiência presente. O processamento que relaciona o conteúdo A à formação de P serve para garantir que um determinado estado mental de conteúdo A e não um outro estado mental qualquer, ainda que de conteúdo A , foi realmente relevante para S crer em P . Reparemos ainda em um contraste entre as duas condições arroladas acima: a condição (ii) enfatiza a relevância que o tipo de conteúdo A tem para crer em p , independentemente do estado mental que veicula A . A condição (i), por outro lado, enfatiza a relevância que uma ocorrência do conteúdo A tem para crer em p e, neste caso, obviamente é relevante qual estado mental veicula A . Este resultado já era esperado. A relação de justificação doxástica entre A e P demanda uma relação de tornar verdadeiro e uma relação racional entre A e P . A primeira depende apenas do tipo de conteúdo A , enquanto a segunda depende de qual ocorrência de conteúdo A foi relevante para a formação de P .

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

(B) S se baseia em A para crer em P se somente se (i) o conteúdo A foi processado conscientemente na formação ou na manutenção de P e (ii) P

representa o mesmo conteúdo representado por A ou pelo menos parte dele e (iii) o estado mental de conteúdo A e o estado mental doxástico de conteúdo P são ambos conscientes, isto é, estão acessíveis ao sujeito.

Vejamos agora se conseguimos compreender o caso em que S crê em p ao inferir conscientemente p de q como uma instância de (B). Ora, se q implica p , então pelo menos algumas condições de verdade de q também são condições de verdade de p , o que, por sua vez, nos permite dizer que aquilo que torna q verdadeiro ou pelo menos parte dele é também aquilo que torna p verdadeiro. Sendo o conteúdo de uma proposição aquilo que a torna verdadeira, então, se q implica p , podemos dizer que p representa o conteúdo de q ou pelo menos parte dele. Neste caso, a condição (ii) de (B) é satisfeita. Mas repare que não podemos confundir inferência com implicação. S pode inferir p de q mesmo quando q não implica p . A inferência é uma noção epistêmica, denota também um processo psicológico. A implicação, por sua vez, é uma noção lógica, denota uma relação entre proposições. Para que a crença de S seja efetivamente baseada em uma razão, ao obtê-la por meio de uma inferência, é necessário que esta seja válida, do contrário, não garantimos a satisfação da condição (ii) de (B). Quando S infere invalidamente p de q , podemos dizer que q motivou S a crer em p , mas o conceito de *ser uma razão para crer* não pode ser aí aplicado. Pode-se argumentar que isto é uma falha da análise sugerida de *ser uma razão para crer*. Disse acima que q é uma razão para S crer em p se e somente se S crê em p com base em q . Ora, se S infere invalidamente p de q , então, segundo a análise sugerida, q não pode ser uma razão para S crer em p . Mas não parece intuitivo dizer que q é a razão para S crer em p , mesmo que ele tenha feito uma inferência inválida? Contribui ainda para esta intuição a fala de Brewer de que a compreensão de uma proposição envolve a apreensão de quais proposições ela implica e, por conseguinte, o reconhecimento de que ela é uma razão para estas últimas. Ou seja, se S infere p de q , então S reconhece q como sendo a sua razão para p .

Mas aqui devemos nos lembrar que as pessoas podem falhar ao reconhecer e mesmo ao compreender. Creio ser razoável dizer que, se S infere invalidamente p de q e, posteriormente, percebe que q não implica p , então S estaria disposto a dizer que se enganou ao tomar q como sendo uma razão para crer em p . Em outras palavras, S estaria disposto a dizer que se

enganou na sua compreensão de q . Deste modo, podemos manter que só há uma relação de embasamento entre p e q se S infere validamente p de q . Sobre a condição (i) de (B), não é difícil ver que ela também é satisfeita na situação em que S infere p de q . Acabamos de lembrar que a compreensão de uma proposição envolve a apreensão do que é implicado por esta proposição. Ora, se S infere p de q , podemos dizer que a compreensão que S tem de q envolve a apreensão de que p é implicada por q . É esta compreensão que S tem de q que nos permite entender como o conteúdo q é processado de forma a ser incorporado em p . S só pode ter esta compreensão e, por conseguinte, apreender que q implica p , se S apreende que pelo menos algumas condições de verdade de q também são de p . A terceira condição é facilmente atendida, supondo apenas que, no caso discutido, os conteúdos q e p eram mantidos na memória de trabalho de S . Sem esta suposição, aliás, não faria sentido dizer que S inferiu conscientemente p de q .

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

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

Acredito que Evans nos dá uma pista quando afirma que um julgamento *baseado em* um estado perceptivo não-conceitual “necessariamente envolve conceptualização: ao mover de uma experiência perceptiva para um julgamento sobre o mundo, o indivíduo estará exercendo habilidades conceituais básicas” (Evans, p. 227). A sugestão que podemos, então, captar nas palavras de Evans é que a relação entre a experiência perceptiva e uma crença empírica torna-se evidente quando

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

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

árvore adiante e que, desta forma, a sua experiência da árvore é uma razão para a sua crença.

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

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

Todos os homens são mortais.
Sócrates é homem.

Logo, Sócrates é mortal.

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

Como agora devemos entender a capacidade de conceptualização da experiência perceptiva para que ela possa explicar a relação racional entre um estado perceptivo e um estado doxástico? A ideia é que o sujeito é capaz, por meio da atenção, de inspecionar o conteúdo da sua experiência perceptiva de modo a captar aqueles elementos que são relevantes para a verdade da crença em formação ou manutenção. Em outras palavras, se *S* tem uma experiência de árvore, considera a crença de que há uma árvore adiante e possui o conceito de *árvore*, então *S* é capaz de identificar os elementos da sua experiência que são relevantes para a verdade da sua crença. A posse do conceito de *árvore* não deve ser atribuída a *S* se ele não

tiver a capacidade de identificar árvores apresentadas por meio da sua experiência perceptiva e compreender que elas são relevantes para crenças que ele venha a formar ou manter a respeito delas. Assim, podemos descrever uma situação em que o sujeito crê, baseado na sua experiência, da seguinte maneira: suponhamos que ele está em um jardim e diante dele há três árvores, uma bem na sua frente e outras duas na sua diagonal. Através da percepção, ele pode focar cada uma dessas árvores, bem como outros elementos do jardim. Quando ele considera uma crença sobre a árvore central, ele é capaz de focar esta árvore e compreender que ela torna a sua crença verdadeira e, por isso, dá o seu assentimento. Nessa situação, a experiência serve de razão para crer. Também aqui é transparente para o sujeito a identidade total ou parcial entre o conteúdo da sua experiência perceptiva e o conteúdo da sua crença. Essa compreensão é o que torna a sua experiência uma razão para crer.

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

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

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

Diremos que S compreende implicitamente que q é relevante para a verdade de q se S infere p de q .

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

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

implicitamente essa compreensão, da mesma maneira como o faz um ato de inferência. Quando o sujeito, diante de uma experiência de árvore, aplica o conceito de *árvore*, ele está manifestando implicitamente a compreensão de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a crença, por exemplo, de que há uma árvore adiante.

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

o reconhecimento de um tipo de isomorfismo entre alguma característica ou características da experiência e um conteúdo proposicional. Formar uma crença propriamente básica é reconhecer a existência de uma relação, que não é outra coisa senão a relação tornar verdadeira de correspondência entre um estado de coisas dado na experiência e um julgamento primário (Fales, p. 168).

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

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

novamente a situação em que S está tendo uma experiência de árvore. Se S possui o conceito de *árvore*, ele é capaz de inspecionar a sua experiência adequadamente e individuar a árvore que lhe é apresentada. Quando S , então, aplica o conceito de *árvore*, podemos dizer que ele implicitamente compreende a relevância da árvore apresentada em sua experiência para a correção desta aplicação e, portanto, para a verdade de crenças sobre esta árvore.

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

O argumento em favor da transparência da referida compreensão não depende do grau de complexidade do mecanismo que lhe é subjacente.

Em verdade, não há muito mais o que dizer em favor desta transparência do que apontar situações simples e corriqueiras como a do sujeito que vê uma árvore e forma a crença de que há uma árvore adiante, ou ainda a situação do sujeito que infere *Sócrates é mortal* das premissas *Todo homem é mortal* e *Sócrates é homem* e esperar que seja tão evidente para o meu oponente quanto é para mim que, nestas situações, a compreensão que estivemos discutindo aparece de maneira transparente para o sujeito, seja implicitamente, ao inferir e aplicar conceitos, seja explicitamente, ao dirigir a atenção para seus atos de inferência e conceptualização, estando, assim, em condições de formar o pensamento que veicula a referida compreensão. Como os mecanismos que possibilitam essa compreensão são subpessoais, isto é, como o sujeito não tem consciência do processamento informacional que ocorre para lhe possibilitar essa compreensão, o grau de complexidade desse processamento é irrelevante, em um nível fenomênico, para a transparência desta compreensão. Em outras palavras, o sujeito teria de perceber essa complexidade para que ela, de algum modo, fosse também percebida como um obstáculo para a compreensão discutida. Mas não é isso o que ocorre. Ao contrário, quando o sujeito tem uma experiência de árvore, ele fica consciente da árvore, a árvore lhe aparece de modo transparente. Ele não fica consciente da sua percepção. Não é a experiência que fica diante do sujeito, mas sim a própria árvore. Igualmente, quando o sujeito pensa na árvore, ele não precisa pensar que está pensando, nem fica necessariamente consciente do seu pensamento. O objeto do seu pensamento é a árvore, ela é o que lhe aparece de modo transparente. Ora, estando consciente da árvore percebida e da árvore pensada, o sujeito se encontra na posição ideal para compreender, implícita ou explicitamente, que se tratam da mesma árvore e, por isso, a sua experiência é tomada como uma razão para o seu pensamento.

Ainda que a complexidade do mecanismo subjacente a um ato perceptivo não seja relevante para a compreensão embutida implicitamente neste ato, é importante que tenhamos alguma ideia deste mecanismo, muito embora seja tarefa da psicologia cognitiva precisá-lo e explicá-lo. Aqui pretendo apenas explicitar o mínimo que devemos esperar deste mecanismo.

Ora, como os conteúdos perceptivo e doxástico não estão no mesmo formato, isto é, são veiculados por tipos distintos de representação, o mínimo que podemos esperar deste mecanismo é que ele funcione como

um conversor de representações, recebendo informações que estão em um formato, o perceptivo, e codificando essas informações em um outro formato, o conceitual. Em especial, o que temos aqui, no ato de conceptualização, é uma transformação do formato analógico para o digital. Essa transformação acontece parcialmente por debaixo dos panos. A direção da atenção determina qual porção da experiência deve ser codificada, mas o sujeito não tem consciência do processamento dessa codificação. O que emerge para ele é a compreensão, explícita ou implícita, de que alguns elementos da sua experiência são relevantes para a verdade da crença que ele forma ou mantém ao conceptualizar a sua experiência. A ideia aqui é que da mesma forma como manipulações simbólicas subpessoais permitem ao sujeito inferir p de q mesmo quando p e q são veiculadas por conceitos diferentes, esse mecanismo de conversão permite que o sujeito se baseie na sua experiência para crer, mesmo o conteúdo perceptivo e o conteúdo doxástico estando em veículos representacionais de tipos distintos.

4 Crenças básicas

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

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

A distinção gradual, com respeito ao suporte entre as crenças básicas, nos permite dizer que algumas crenças são mais empíricas do que outras, na medida em que a sua justificação geral dependa mais do suporte perceptivo que do suporte paralelo oriundo de outras crenças. Por exemplo, a crença de que há uma árvore adiante é menos empírica que a crença de que o objeto que está adiante se parece com uma árvore. Qual a diferença

entre um caso e outro? A diferença está na necessidade ou não de haver um suporte paralelo para estas crenças. A posse do conceito de *árvore* envolve a capacidade de identificar árvores visualmente, isto é, não dizemos de um sujeito que ele possui o conceito de *árvore* se ele não for capaz de aplicar este conceito diante de experiências de árvores. Contudo, este conceito pode envolver também a compreensão de que tipo de coisa é uma árvore. Uma árvore é um ser vivo, um vegetal. Assim, em algumas situações, o sujeito pode ter a experiência de algo que se parece com uma árvore, mas que não é uma árvore. Uma imitação plástica de uma árvore poderia dar origem a uma situação deste tipo. Suponhamos, então, que o sujeito venha a crer, diante de uma imitação plástica de árvore, que há uma árvore adiante. Se, por essa crença, ele pretende exprimir indiretamente a informação de que a árvore vista é um vegetal, então ele crê falsamente. A sua experiência não contém a informação de que a árvore é um vegetal. Não há aqui uma semelhança perfeita entre o conteúdo da experiência do sujeito e o conteúdo da sua crença. Sua experiência continua servindo de razão para a sua crença, pois ainda há semelhança parcial entre os conteúdos, mas ela não implica a verdade da sua crença. Em outras situações, a crença implícita ou explícita de que é improvável que, nesta região, haja imitações plásticas de árvore, serve de suporte paralelo para a crença de que há uma árvore adiante. Já a crença de que o objeto adiante se parece com uma árvore é menos dependente de suportes doxásticos paralelos para que a sua justificação geral seja alta. Tanto faz se o sujeito está diante de uma imitação plástica de árvore ou de uma árvore real, a sua crença recebe um apoio igualmente grande da sua experiência. Isto não significa que esta crença seja infalível ou que não seja possível fornecer um suporte doxástico paralelo para ela, significa apenas que ela é menos dependente deste tipo de suporte para ter um grau de justificação alto. A justificação perceptiva é suficiente para este alto grau e, por esta razão, ela é mais empírica que a crença anterior.

5 Respondendo a Sellars

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

A. *S* perceber o conteúdo sensorial vermelho *x* implica que *S* sabe não-inferencialmente que *x* é vermelho.

B. A habilidade de perceber conteúdos sensoriais não é adquirida.

C. A habilidade de conhecer fatos da forma *x* é *F* é adquirida (Sellars, p. 132).

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

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

Devemos agora nos posicionar quanto ao item (ii). A questão é saber se a justificação que *S* pode obter, para a sua crença de que *x* é vermelho, é infalível. A falibilidade aparece na perspectiva aqui adotada em dois momentos. O primeiro é que podemos errar em um ato de conceptualização da mesma maneira que podemos errar em um ato de inferência. Mesmo inferências bem simples podem ser errôneas, isto é, inválidas, se o sujeito infere de uma proposição uma outra que não é implicada pela primeira. De modo semelhante, podemos falhar ao conceptualizar a experiência e formar ou manter uma crença que não teria como estar baseada nessa experiência. A falha consistiria numa compreensão errônea, seja explícita, seja implícita, de que o conteúdo da experiência é relevante para a verdade da crença. Isto ocorre se o conteúdo da experiência não tem qualquer semelhança com o conteúdo da crença formada ou mantida e, mesmo, assim, o sujeito, por um ato de conceptualização

errôneo, se baseia na experiência para crer. Quando incorremos neste tipo de erro, tomamos por uma crença básica uma crença que não é básica. Pela definição dada, não basta que o sujeito se baseie na experiência para que a crença seja básica, é necessário também que o conteúdo da sua experiência seja minimamente semelhante ao conteúdo da sua crença, ou seja, é necessário que ele se baseie *corretamente* na experiência. Sendo assim, dada uma crença que, aos olhos do sujeito, lhe parece básica, pode ser que ela não seja efetivamente básica.

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

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

Vejamos agora a discussão em torno de B. O propósito de B é garantir que a experiência não sofra qualquer tipo de influência doxástica. Se a experiência não é adquirida, então processos inferenciais não podem influir informacionalmente na determinação do conteúdo de uma experiência. Este aspecto da experiência é importante para o empirista que defende o seu estatuto epistemológico privilegiado. Se houvesse influência doxástica sobre a determinação do conteúdo de uma experiência, então esta não poderia servir de indicação não-condicionada da correção de aplicação de conceitos. A experiência demandaria igualmente uma justificação para a correção de seu conteúdo representacional. O sujeito não poderia tomar

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

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

O antiempirista usará esta situação como um exemplo para reforçar a sua tese de que o conteúdo da experiência pode sofrer influência de crenças e inferências. Seu argumento consistirá em dizer que a aprendizagem de *S* envolveu uma série de processos de classificação das suas experiências, de tal modo que o conteúdo delas foi influenciado por crenças de fundo que *S* possuía. Estes processos de classificação explicam a mudança

ocorrida em *S*. O empirista, por outro lado, não precisa negar que a aprendizagem de *S* foi acompanhada por algum processo de classificação. O que ele nega é que este processo tenha de alguma forma determinado o conteúdo das experiências de *S*. Mas o empirista precisa, então, dar alguma explicação para a mudança ocorrida em *S*. O empirista pode tomar aqui dois caminhos, um envolvendo aprendizagem da percepção sem influência doxástica, contradizendo *B*, e outro que não envolve aprendizagem por parte da percepção, sendo coerente com *B*. Qual dos dois caminhos é correto depende de investigação empírica. Aqui apenas desenvolvo a possibilidade de ambos para ilustrar que o empirista não precisa necessariamente aceitar a tese *B*.

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

O segundo caminho possível para o empirista consistiria na seguinte argumentação: em primeiro lugar, a percepção de *S* já era capaz, antes do aprendizado, de lhe apresentar experiências palatais distintas ao

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

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

O que dizer a respeito de C? Sellars afirma que o abandono de C faria violência à tendência natural do empirista ao nominalismo (Sellars, p. 132). Sellars tem razão se pensarmos em formas radicais de nominalismo que negam existência a qualquer entidade abstrata e consideram que uma apreensão da forma $x \text{ é } F$ é um ato verbal de classificação. A negação de C implicaria em reconhecer que o conceito F é de alguma forma inato e tem pelo menos alguma base objetiva na mente do sujeito. Nominalistas radicais podem não aceitar isto. De qualquer forma, o ponto relevante a ser enfatizado aqui é que o nominalismo não é necessário ao empirismo ou à defesa da ideia de que experiências perceptivas podem ser justificadores não-condicionados de crenças empíricas. Além disso, as teses A", B' e C, tal como Sellars as formulou, não são inconsistentes. Não há necessidade, portanto, de nos posicionarmos diante de C, pois o empirismo aqui defendido é compatível tanto com C quanto com a sua negação.

Devidamente revisado, o empirismo não é inconsistente. As teses A", B' e C não são incompatíveis entre si, nem A", B' e não-C. O empirismo aqui defendido assume A" e B', deixando em aberto a questão

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

Referências

- ALSTON, W. Concepts of epistemic justification. *The Monist*, v. 68, n. 1, 1985.
- BREWER, B. *Perception and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- FALES, E. *A Defense of the Given*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- FELDMAN, R. Foundational belief and empirical possibilities. *Philosophical Issues*, 2004.
- MCDOWELL, J. *Mind and World*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- MOSER, P. *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- POLLOCK, J. & CRUZ, J. *Contemporary Theories of Knowledge*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 1999.
- SELLARS, W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1963.