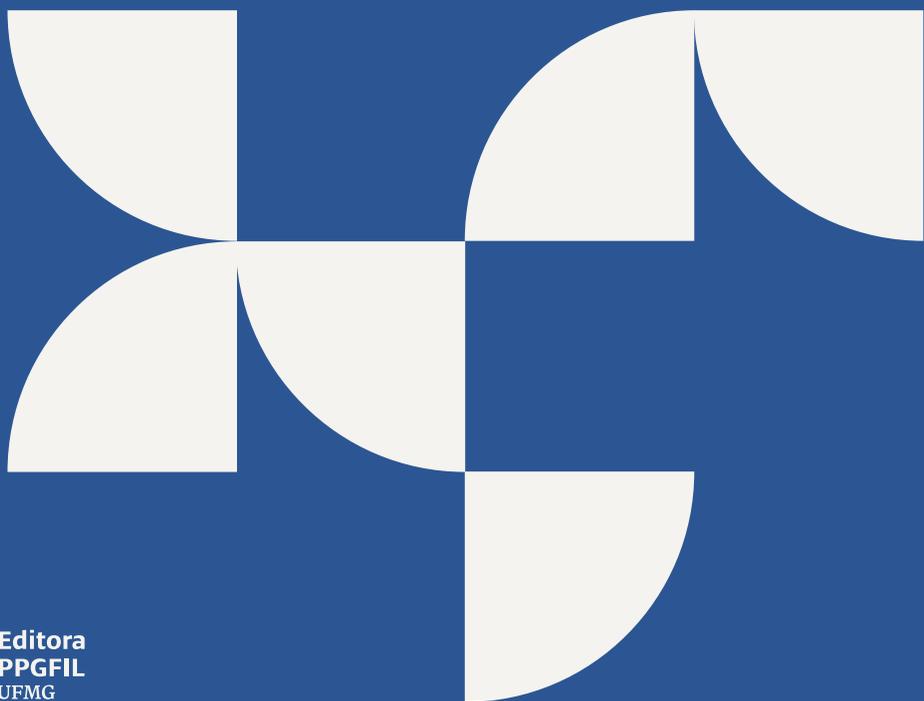


Capacidades cognitivas e unidade da percepção

Sobre John McDowell e a natureza
filosófica da experiência perceptual

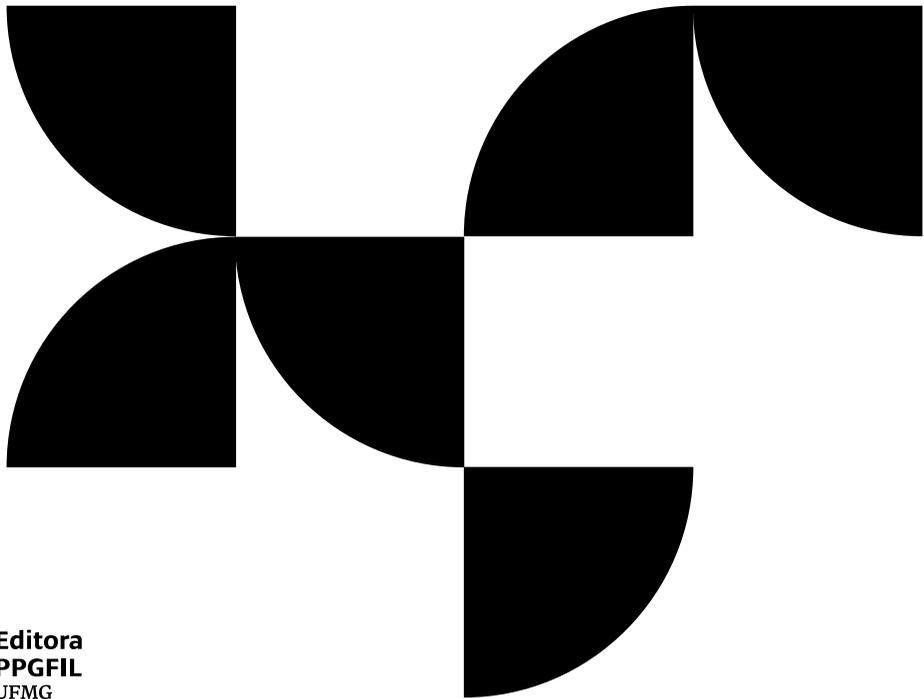
Daniel Debarry



Capacidades cognitivas e unidade da percepção

Sobre John McDowell e a natureza
filosófica da experiência perceptual

Daniel Debarry



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

SELO EDITORIAL PPGFIL

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte – MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

D286a Debarry, Daniel.
Capacidades cognitivas e unidade da percepção: sobre John McDowell e a natureza filosófica da experiência perceptual. [recurso eletrônico] / – Belo Horizonte: PPGFIL, 2024.

1 recurso online (313 p.): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-22895-2

DOI: 10.5281/zenodo.14257176

1. McDowell, John 1942 – 2. Representacionismo – 3. Experiência Perceptual – 4. Excelência. I. Título.

CDD: 100

CDU: 1

Elaborada por Érica Conceição Cicero – Bibliotecária – CRB 8/8206

CRÉDITOS DO E-BOOK

© Ed. PPGFIL-UFMG, 2024

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2022/14083-4.

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: [https://
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br](https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br)

"[...] não existe olho inocente."

E.H. Gombrich

"O que nós adequadamente 'temos em
vista' é precisamente o que
geralmente não olhamos, mas apenas
consideramos como autoridade para
nosso comportamento."

M. Heidegger

Agradecimentos

À Karine, por todo amor, força, parceria, compreensão e paciência.

Ao meu grande amigo e eterno orientador André Abath, pelo apoio e formação, bem como pelo prefácio deste livro.

Aos meus orientadores João Vergílio Cuter (USP), Stephen Houlgate (University of Warwick) e Andrea Kern (Universität Leipzig), pela confiança, amizade, orientação impecável, e por sempre trazerem questões difíceis e desafiadoras.

Aos professores Patrícia Kauark (UFMG), Marco Aurélio Sousa Alves (UFSJ) e Federico Sanguinetti (UFRN), por debaterem comigo o conteúdo deste trabalho.

Nesses anos na filosofia, tive a sorte de fazer excelentes amigos(as), que tiveram grande importância na minha formação. Agradeço especialmente à Carol, Veronica, Carlos Henrique, Rochelle e Bruno.

Também gostaria de agradecer aos meus pais Webert e Marília, minha madrinha Martha, meus irmãos Raul e Ana, Cláudia, minha tia Patrícia, meus sobrinhos Lucas e Summer, Olivia e Bernardo (e família), meu primo Maurício (e família) e Clarissa e Ben (e família).

Aos funcionários da UFMG, USP, Universidade de Warwick, Universidade de Leipzig, CAPES, programa CAPES PrInt e FAPESP, que administrativa ou financeiramente tornaram possível a realização deste livro.

À Cecília Moreira, pela diagramação e apoio na finalização deste trabalho.

A Tadeu Verza e a toda a equipe da Editora PPGFIL-UFMG pelo suporte na publicação deste livro.

Prefácio

A publicação de *Mente e mundo*, de John McDowell, marcou um ponto de inflexão no cenário filosófico do final do século XX. A obra – descrita pelo próprio autor como um prolegômenos a uma leitura da *Fenomenologia do espírito* – apoia-se em um conjunto amplamente variado de fontes, algo incomum no contexto da filosofia analítica anglo-americana. Além do próprio Hegel, nomes como Kant, Sellars, Davidson, Evans, Wittgenstein, Aristóteles e até Gadamer estão entre as influências centrais do livro. A variedade de questões abordadas é igualmente ampla. Entre elas estão: como compreender o conteúdo de experiências perceptuais? Como pensar a relação entre o domínio da racionalidade e o domínio das leis naturais? O que distingue os seres humanos de outros animais no que diz respeito à posse e ao exercício de capacidades racionais?

Contudo, tais questões derivam de uma questão central, que permeia a obra como um todo: É possível haver pensamento direcionado a como as coisas são no mundo? A resposta de McDowell é surpreendente: para que nosso pensamento alcance o mundo, é necessário que a experiência perceptiva – que nos proporciona abertura para como as coisas são – esteja em relações racionais com nossos pensamentos. Além do mais, para que isso ocorra, capacidades racionais precisam estar ativas na própria experiência perceptiva. E, dado que o exercício dessas capacidades envolve o uso de conceitos, conceitos devem, portanto, estar envolvidos na própria experiência perceptiva.

Para McDowell, essas ideias permitem dissipar ansiedades filosóficas presentes no pensamento contemporâneo. Tais ansiedades são decorrentes de concepções equivocadas sobre a experiência perceptiva e sua relação com o pensamento, que tornaram misteriosa a relação entre mente e mundo; mais precisamente, obscureceram como nossos pensamentos podem estar em contato com a realidade.

A visão de McDowell sobre a experiência perceptiva remonta a Kant. Em uma famosa passagem da *Crítica da razão pura*, Kant afirma: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”. Para McDowell, Kant sugere que a experiência perceptiva, embora passiva como uma abertura ao mundo, deve envolver a operação de capacidades pertencentes à espontaneidade, como as capacidades conceituais. Caso contrário, os pensamentos seriam desprovidos de conteúdo e, portanto, incapazes de alcançar o mundo.

As reações a essas ideias foram inúmeras, mas uma merece destaque especial aqui: se McDowell estiver correto ao afirmar que o conteúdo das experiências perceptivas é constituído por conceitos, isso implicaria que tal conteúdo seria dado por proposições. No entanto, surge uma questão importante: como o conteúdo das experiências perceptivas pode ser proposicional, se, na percepção, somos apresentados não a proposições, mas a coisas concretas, como mesas, cadeiras, rios e lagos?

Em *Capacidades cognitivas e unidade da percepção*, Daniel Debarry propõe uma investigação profunda sobre essa questão e outros problemas presentes em *Mente e mundo* e na obra subsequente de John McDowell. Para Debarry, McDowell acerta ao insistir que as capacidades cognitivas – relacionadas à espontaneidade, no vocabulário kantiano – estão presentes na experiência perceptiva. No entanto, ele erra ao tratar o conteúdo das experiências perceptivas

como sendo dado por proposições. É fundamental respeitar a ideia de que, na experiência perceptiva, somos apresentados a coisas do mundo, como mesas e cadeiras, uma posição defendida, por exemplo, por Charles Travis, um dos críticos mais incisivos de McDowell.

Mais especificamente, Debarry busca defender uma versão da seguinte visão:

Visão das capacidades cognitivas: a capacidade cognitiva do juízo pode ser atualizada na consciência sensorial *E* de um sujeito racional.

O desenvolvimento de tal visão pelas mãos de Daniel Debarry leva extremamente a sério uma outra ideia kantiana, segundo a qual “A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo também dá unidade e à mera síntese de diferentes representações em uma intuição, que, expressa de forma geral, é chamada de conceito puro do entendimento”. Debarry lê tal passagem como indicando que o que confere unidade tanto a juízos quanto a experiências perceptivas – “intuições”, em termos kantianos – são não conceitos empíricos, como o conceito de mesa ou de cadeira, mas sim conceitos puros do entendimento, como o conceito de unidade, número ou quantidade. Tais conceitos, também chamados de “categorias” na obra kantiana, são *a priori*, e o seu papel, diz-nos Debarry,

[...] não é determinar o que está sendo apreendido. Em vez disso, é dar forma ao que está sendo apreendido. Como as categorias, em um juízo, determinam apenas a forma do juízo e não o que está sendo julgado, na experiência a categoria de unidade não desempenha o papel de

determinar em termos empíricos o que está sendo apreendido.

Dessa forma, Debarry está de acordo com críticos de McDowell, como Travis, que argumentam que conceitos empíricos não operam na experiência perceptiva em si. No entanto, as categorias seriam atualizadas na percepção, garantindo que o mundo nos seja apresentado com uma determinada estrutura, em vez de aparecer como uma “grande, exuberante e barulhenta confusão” (*as one great blooming, buzzing confusion*), para usar a expressão tornada famosa por William James em seu *Principles of Psychology*, ao descrever a experiência de bebês recém-nascidos.

Ao aprofundar essa ideia, Debarry mostra-nos que a experiência perceptiva, assim entendida, pode estar em relações normativas com nossos pensamentos, satisfazendo a demanda de McDowell para que nossa mente esteja em contato com o mundo, sem que precisemos tomar o conteúdo de tais experiências como estando *enxarcado* de conceitos empíricos, tal como colocado por P.F. Strawson no ensaio “Imagination and Perception”.

Capacidades cognitivas e unidade da percepção oferece uma contribuição valiosa e original para debates centrais na filosofia da percepção, filosofia da mente e epistemologia. Trata-se, também, de uma obra fundamental para compreender como autores fundamentais da história da filosofia, como Kant e Hegel, são recepcionados pela filosofia analítica contemporânea, além de ser essencial para entender o pensamento de John McDowell, um dos mais destacados filósofos em atividade.

Embora, ao final, Daniel Debarry precise revisar algumas teses apresentadas por McDowell para fazer jus a aspectos essenciais da

relação entre capacidades cognitivas, experiências perceptivas e o mundo, o livro carrega as melhores características do pensamento McDowelliano: um olhar atento e cuidadoso para a história da filosofia, não apenas em busca de interpretações, mas de pistas que auxiliem na solução de problemas filosóficos que continuam a nos desafiar.

André Joffily Abath

Abreviaturas

JOHN MCDOWELL

AMG = McDowell, J. (2008) Avoiding the Myth of the Given. In: Jakob Lindgaard (Org.). *John McDowell*. Blackwell, pp. 1-14.

APM = McDowell, J. (1998) Another Plea for Modesty. In: *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 108-131.

C = McDowell, J. (2000) Comments. *The Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 31(3), pp. 330-343.

CBGS = McDowell J. (2019) Comments on Brewer, Gupta, and Siegel. *Philosophical Issues*, v. 29, pp. 338-347.

CCP = McDowell, J. (2009) Conceptual Capacities in Perception. In: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 127-144.

CPE = McDowell, J. (1994) The Content of Perceptual Experience. *Philosophical Quarterly*, v. 44(175), pp. 190-205.

HWV = McDowell, J. (2009) *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.

IDM = McDowell, J. (1998) In Defence of Modesty. In: *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 87-107.

MAW = McDowell, J. (1996) *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

PEER = McDowell, J. (2018) Perceptual Experience and Empirical Rationality. *Analytic Philosophy*, v. 59, pp. 89-98.

RBGS = McDowell J. (2019) Responses to Brewer, Gupta, and Siegel. *Philosophical Issues*, v. 29, pp. 390-402.

RTS = McDowell, J. (2018) Response to Federico Sanguinetti. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.). *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag.

RH1 = McDowell, J. (2008) Response to Stephen Houlgate. In: Jakob Lindgaard (Org.). *John McDowell*. Blackwell, pp. 225-234.

RH2 = McDowell, J. (2018) Response to Stephen Houlgate. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.). *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag, pp. 235-239.

RTT = McDowell, J. (2008) Response to Charles Travis. In: Jakob Lindgaard (Org.). *John McDowell*. Blackwell, pp. 258-267.

RWD = McDowell, J. (2016) Rationalism Without Dogmas. In: Adams, Z. e Browning, J. (Orgs.). *Giving a Damn: Essays in Dialogue with John Haugeland*. London: MIT Press, pp. 311-328.

TBD = McDowell, J. (2011) Tyler Burge on Disjunctivism. *Philosophical Explorations*, v. 13(3), pp. 243-255.1.

TFKG = McDowell, J. (2018) Travis on Frege, Kant, and the Given. In: Gersel, J., Thybo Jensen, R., Thaning Sørensen, M., e Overgaard, S. (Orgs.). *In the Light of Experience: Essays on Reasons and Perception*. Oxford: Oxford University Press, pp. 23-35.

TRHA = McDowell, J. (2009) Toward a Reading of Hegel on Action. In: Jakob Lindgaard (Org.). *John McDowell*. Blackwell, pp. 166-184.

IMMANUEL KANT

KrV = Kant, I. (2001) *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

JL = Kant, I. (1988). *Logic*. Trad. R. Hartman e W. Schwarz. New York: Dover Publications.

UG = Kant, I. (1992) *Ultimate Grounds: Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space*. Trad. D. Walford e R. Meerbote. In: *Theoretical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1755-1770.

G. W. F. HEGEL

ES = Hegel, G. W. F. (2007) *Hegel's Philosophy of Mind*. Trad. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press.

SLM = Hegel, G. W. F. (1969) *Hegel's Science of Logic*. Trad. A.V. Miller. London: Allen-Unwin.

LUDWIG WITTGENSTEIN

PI = Wittgenstein, L. (2009) *Philosophical Investigations*. Trad. e Orgs. P.M.S. Hacker e J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell.

TLP = Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. C. K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul.

Sumário

Introdução: as várias visões sobre a experiência perceptual	25
1. McDowell sobre a experiência perceptual	41
1.2 O escopo de uma <i>Visão das capacidades cognitivas</i>	42
1.3 Experiência perceptual	50
1.4 Conceitos e o conceitual	57
1.5 Conteúdo conceitual	64
1.6 Conclusão	79
2. McDowell sobre razões	81
2.1 O Dado e o espaço das razões	81
2.2 Relações causais e conteúdo não conceitual	87
2.3 Razões enquanto tais	99
2.4 Qual é o conceito normativo da experiência perceptual?	107
2.5 Rumo a Kant e Hegel	121
2.6 Conclusão	124

3. McDowell e Kant	127
3.1 O Kant de McDowell	129
3.2 Tese da cooperação e <i>Mente e mundo</i>	131
3.3 Unidade intuicional	143
4. Raízes kantianas e hegelianas	151
4.1 Qual uso de conceitos?	152
4.2 O Hegel de Houlgate: uma objeção a McDowell	159
4.3 Uma leitura não judicativista de Kant e Hegel	165
4.4 As capacidades discursivas e o mundo	175
4.5 Conclusão	190
5. O debate entre Travis e McDowell	193
5.1 Travis e <i>O argumento da aparência</i>	194
5.2 Os objetos e os conteúdos da percepção	205
5.3 Generalidade, particularidade e a relação de instanciação	214
5.4 Um modo de responder a Travis	223
5.5 Conclusão	230
6. Unidade e percepção	231
6.1 A unidade dos juízos	232

6.2 Diferenças fenomenais e o papel dos conteúdos	242
6.3 O acesso cognitivo ao significado na linguagem falada	246
6.4 Unitização e unidade do juízo	260
6.5 Capacidades cognitivas e unidade	265
6.6 Kant sobre a unidade das aparências	267
6.7 Reformulando a <i>Visão das capacidades cognitivas</i> de McDowell	270
6.8 Objeções a <i>O argumento da aparência</i>	288
6.9 Objeções à noção de <i>consciência-de-unidade</i>	290
Observações finais	299
Referências bibliográficas	303

Introdução: as várias visões sobre a experiência perceptual

A percepção nos proporciona um encontro com o ambiente. Ela permite que tenhamos consciência visual do sol, auditiva de um discurso estrangeiro ou nativo, olfativa das rosas. Ao ilustrar a percepção visual de um pôr do sol, Travis (2013d, p. 270) nos é útil: “A pessoa vê o sol, grande e vermelho no horizonte. Vemos o sol afundando no mar. Vemos o brilho vermelho que ele deixa para trás”¹. A percepção, nesse sentido, é uma ocasião em que os sujeitos percebem coisas no ambiente que servem como fonte de informação sobre objetos externos, como o sol, o mar, um brilho vermelho, o pôr do sol etc.

Enquanto fonte de informação, a percepção nos ajuda a saber como as coisas são. Suponha que Maria tenha avançado o semáforo vermelho em um cruzamento de São Francisco. Por ver que ela avançou o semáforo, um policial pode saber que ele vê um avanço de semáforo. Como esse exemplo trivial indica, é comum considerar juízos perceptuais como racionalmente inteligíveis à luz da percepção. Como observa Siegel (2017, p. xiii), “o papel da percepção na justificação de crenças no mundo externo depende muito do que a percepção nos diz sobre o mundo externo”. De fato, em termos

¹ Todas as traduções do inglês são de responsabilidade do autor.

filosóficos, um enunciado do tipo “julgo que p porque percebo que p ” pode ser entendido como dando razões perceptuais para o juízo de que p . Entretanto, há diferentes maneiras de dar sentido filosófico a juízos perceptuais e sua relação com a percepção.

Campbell (2002), Travis (2004, 2007 e 2013) e Brewer (2018a), por exemplo, afirmam que a consciência sensorial, por si só, é suficiente para a obtenção de cognição. Chame essa visão de antirrepresentacionismo². De acordo com a mesma, a própria consciência visual do policial o torna capaz de fazer um juízo como “estou vendo um avanço de semáforo”. Como afirma Campbell (2002, p. 6), a consciência sensorial seria um “estado mais primitivo do que o pensamento sobre o objeto, que, no entanto, ao trazer o próprio objeto para a vida subjetiva do pensador, torna possível pensar sobre esse objeto”. A consciência sensorial, então, seria transmitida para outra forma de consciência, uma consciência de *que algo é o caso*. Entretanto, outros autores argumentam que essa passagem deve envolver as mesmas capacidades necessárias para o tipo de cognição em questão.

Wilfrid Sellars, por exemplo, afirma que é incoerente tomar a consciência sensorial ela mesma como um episódio em que algo dado ao conhecimento sem o envolvimento de capacidades cognitivas, como a de fazer juízos, seria suficiente para conhecimento perceptual. Tratar a consciência sensorial dessa forma seria cair no “Mito do Dado”, como Sellars celebrenemente o rotulou³. Seria assim, grosso

² Deve-se observar que há diferentes versões do Antirrepresentacionismo. Mais especificamente, Campbell defende uma visão relacional. Para uma visão realista ingênua, ver Martin, 2002 e 2006 e Kalderon, 2007; para uma visão “baseada em objetos” (*object based*), ver Brewer, 2006. Reunirei essas versões sob o rótulo “anti representacionismo”, por uma questão de continuidade terminológica.

³ Para uma visão geral filosófica e histórica da noção de Mito do Dado, ver Sachs, 2014.

modo, uma vez que para Sellars as atribuições de conhecimento devem ser colocadas no que ele chama de “espaço lógico das razões”, um espaço “de justificar e ser capaz de justificar o que se diz” (Sellars, 1997, p. 36). De acordo com esse enquadramento, *o que é passível de conhecimento* – por exemplo, um conteúdo proposicional *que eu vejo um avanço de semáforo* – pode, de alguma forma, estar disponível para cognição na *própria* consciência sensorial, não apenas no juízo perceptual correspondente.

Esse tipo de visão filosófica sobre a consciência sensorial geralmente defende, como indica Kern (2017, p. 189), a ideia de que “criaturas capazes de julgar desfrutam de uma consciência sensorial cujo conteúdo é definido por sua possibilidade de servir como conteúdo de juízos”⁴. Em um sentido mais amplo, gostaria de formular esse pensamento sobre a consciência sensorial como sendo a expressão da seguinte visão:

Visão das capacidades cognitivas: a capacidade cognitiva do juízo pode ser atualizada na consciência sensorial *E* de um sujeito racional.

Deve-se observar que há diferentes maneiras de elaborar o pensamento implícito numa *Visão das capacidades cognitivas*. O próprio Sellars, por exemplo, enfatiza que um de seus principais objetivos em *Empiricism and the Philosophy of Mind* é justificar sua “fala de experiências como contendo afirmações proposicionais” (Sellars, 1997, p. 39). John McDowell por sua vez, diz que a consciência sensorial “revela *imediatamente* que as coisas são *como* seriam julgadas nesses juízos” (*AMG*, p. 9, itálico adicionado). Até mesmo um

⁴ Cf. Kern, 2017, pp. 189-92.

autor da tradição fenomenológica, como Martin Heidegger, também pode ser lido como tendo esse tipo de visão, quando diz coisas como “o que 'primeiro' ouvimos nunca são ruídos ou complexos de sons, mas a carroça rangendo, a motocicleta” (Heidegger, 2000, p. 207).

Neste trabalho, também defenderei uma versão do que estou chamando de *Visão das capacidades cognitivas*, ao apresentar, avaliar e discutir diferentes maneiras (inclusive a minha) de expressar o pensamento implícito neste tipo de visão filosófica sobre a experiência perceptual ela mesma. Nesse contexto, gostaria que o leitor tivesse em mente que um dos meus objetivos é abordar a seguinte questão, que condensa da seguinte forma:

Questão: Como se deve elaborar o pensamento de que nossas capacidades cognitivas são atualizadas na própria experiência perceptual, e não apenas nos juízos em que um sujeito responde à sua experiência perceptual?

Proponho abordar nossa *Questão* principalmente à luz do que é presumivelmente a *Visão das capacidades cognitivas* mais influente na filosofia contemporânea, a saber, o trabalho de John McDowell sobre a natureza da experiência perceptual. Seguindo Sellars, McDowell também acredita que as mesmas capacidades cognitivas exercidas em um juízo como o de *que eu vejo um avanço de semáforo* devem, de alguma forma, ser atualizadas naquilo que dá razões perceptuais ao conhecimento proposicional do sujeito. Em outras palavras, McDowell sugere que a própria consciência sensorial do sujeito deve conter pelo menos uma atualização parcial da mesma capacidade que está em plena ação em seu juízo perceptual⁵.

⁵ Ver *PEER*, p. 91.

McDowell considera sua abordagem filosófica à experiência perceptual como uma atitude “terapêutica” que reflete as implicações de um truísmo: “pode-se pensar, por exemplo, *que a primavera começou*, e essa mesma coisa, *que a primavera começou*, pode ser o caso. Isso é um truísmo” (MAW, p. 27, *italico original*)⁶. Com relação à natureza filosófica da experiência perceptual, essa importante ideia pode ser resumida da seguinte forma:

Truísmo: A maneira como um sujeito *s* julga que as coisas são é a maneira como a experiência *E* torna as coisas disponíveis para *s*⁷.

Em MAW, McDowell levou um tanto ao “pé da letra” esse truísmo: “os fatos perceptíveis são essencialmente capazes de se impressionar sobre os percebedores” (MAW, p. 28), já que “*o fato de as coisas serem de tal e tal modo* é o conteúdo da experiência, e também pode ser o conteúdo de um juízo” (MAW, p. 26, *italico original*). No entanto, embora se possa considerar a ideia de *Truísmo* como filosoficamente bem-vinda devido à sua modéstia – um sujeito naturalmente julga *que as coisas são de tal e tal modo* porque ele percebe *que as coisas são de tal e tal modo* – a mesma é alvo de várias objeções⁸.

⁶ Tanto essa atitude terapêutica quanto esse tipo de truísmo têm uma herança wittgensteiniana. No caso da primeira, ela se refere à ideia de Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, de que a filosofia possui apenas pseudoproblemas, que precisam ser dissolvidos em vez de resolvidos. Ver *PI*, §124. A última ideia, por sua vez, ecoa truísmos como a famosa frase do *Tractatus* que afirma que “o mundo é tudo o que é o caso”, uma concepção de mundo que McDowell certamente compartilha com “o Wittgenstein” do *Tractatus*. Ver *TLP*. Cf. *C*, 339.

⁷ Ver *RBGS*, p. 391.

⁸ Ver, por exemplo, Travis, 2004; Hanna, 2006 e Cussins, 2002. Para mais objeções, ver Smith, 2002.

Um dos problemas com a ideia de que a consciência sensorial tem o mesmo conteúdo dos juízos – isto, é, conteúdo proposicional – é que, se assim for, podemos pressupor que a experiência inclui, ou torna perceptualmente manifesta, *uma* proposição; por exemplo, se o policial tem à vista um avanço de semáforo, o conteúdo de sua experiência perceptual pode conter, de acordo com a posição de *MAW*, uma proposição como *que eu vejo um avanço de semáforo*. No entanto, autores como Charles Travis negam que os conteúdos proposicionais sejam coisas que pertençam ao escopo da sensibilidade. Para Travis, a maneira correta de entender a natureza da experiência perceptual é considerá-la como algo que traz à tona coisas como semáforos ou avanços de semáforos, e não proposições como *“que vejo um avanço de semáforo”*. Ao tomar emprestada a seguinte observação de Frege, Travis pretende esclarecer esta ideia:

Mas não vemos que o sol nasceu? E, portanto, não vemos também que isso é verdade? Que o sol nasceu não é um objeto que emite raios que chegam aos meus olhos, não é algo visível como o próprio sol. Que o sol nasceu é reconhecido com base em impressões sensoriais. Por tudo isso, ser verdadeiro não é uma propriedade observável perceptualmente. (Travis, 2013, p. 229)⁹

O próprio McDowell (*AMG*, p. 3) admitiu que “Travis o forçou a pensar sobre esses casos” e, mais recentemente, passou a rejeitar a ideia de que experiências perceptuais possuem conteúdo proposicional. Além disso, objeções desse tipo o fizeram mudar sua

⁹ Aqui, Frege é citado por Travis.

maneira de dar expressão ao pensamento de que a consciência sensorial deve ser uma atualização de capacidades cognitivas¹⁰.

A nova posição de McDowell é inaugurada em *AMG*. De acordo com uma certa leitura da explicação de Kant sobre as intuições, McDowell atualmente afirma que o conteúdo da percepção não é proposicional, mas “intuicional”: “O que precisamos é de uma ideia de conteúdo que não seja proposicional, mas intuicional, no que considero ser um sentido kantiano” (*AMG*, p. 4). Embora McDowell insista que *thinkables*¹¹ – aquilo que se pode pensar, por exemplo, o pensamento de *que estou vendo um avanço de semáforo* – devem, de alguma forma, ser *conteúdos* da experiência perceptual, ele não mais considera *thinkables* como sendo *objetos* da consciência sensorial. De acordo com ele, esse deve ser o caso na medida em que os sujeitos racionais percebem o mundo de uma “forma especial”¹². O autor enfatiza que a percepção humana envolve intuições nas quais nossas relações perceptuais com o ambiente seriam atualizações de capacidades conceituais, como a de realizar juízos. Mas essas capacidades conceituais, ressalta McDowell, não mais teriam impacto sobre os objetos da consciência sensorial. Em outras palavras, embora agora *thinkables* devam, de alguma forma, estar disponíveis na experiência do sujeito, *thinkables* não mais seriam objetos da consciência sensorial. Além disso, os conteúdos intuicionais, embora ainda conceituais, não mais teriam um caráter proposicional. Portanto, a forma das intuições abrangeria uma experiência na qual as capacidades cognitivas seriam atualizadas de maneira não proposicional.

¹⁰ Ver *AMG*, p. 3.

¹¹ Ao longo do texto, vou optar por usar o termo em inglês, em vez de “pensáveis”.

¹² Ver *TFKG*, p. 28.

Até agora, esbocei três visões diferentes sobre a natureza filosófica da experiência perceptual. Na primeira, *thinkables* não estão de forma alguma envolvidos na consciência sensorial. Essa é a posição de Travis. A segunda descreve *thinkables* como sendo tanto conteúdos como objetos da consciência sensorial, assim como é apresentado em *MAW*. A última estabelece uma via-média na qual *thinkables* são conteúdos, mas não objetos da consciência sensorial – essa é a posição mais recente de McDowell. Discutir a persuasão e as implicações filosóficas dessas diferentes visões será um tema central do presente trabalho. Por essa razão, apresento de antemão cada uma delas como defendendo as seguintes visões sobre a experiência perceptual:

- (a) *consciência-de-objeto*: *thinkables* não são conteúdos nem objetos da consciência sensorial.
- (b) *consciência-representacional*: *thinkables* são conteúdos e objetos da consciência sensorial.
- (c) *consciência-de-conteúdo*: *thinkables* são conteúdos, mas não objetos de consciência sensorial.

Devemos observar que “consciência sensorial” (*sensory awareness*), aqui, faz referência à percepção com relação a modalidades como visão, audição, olfato e assim por diante. O termo “consciência de que” (*awareness that*), por sua vez, faz referência a atitudes proposicionais, como juízos, pensamentos, crenças e assim por diante¹³. Por exemplo, a visão permite que o policial perceba que

¹³ A palavra “awareness” pode ser traduzida para o português como “consciência” ou “percepção”, dependendo do contexto. “Sensory awareness”, por sua vez, pode ser traduzido para o português como “consciência sensorial” ou “percepção sensorial”. Como pretendo tomar *awareness* como englobando diferentes tipos de consciências – uma perceptual ou sensorial, outra cognitiva, conceitual, proposicional etc. – optei

Maria está avançando o semáforo; essa é, portanto, uma forma de consciência sensorial. Já “consciência de que” é antes um processo cognitivo: nesse caso, o policial, digamos, julga *que Maria avançou o semáforo*.

É preciso considerar (a), (b) e (c) como candidatos à melhor explicação para a consciência sensorial – em outras palavras, a melhor resposta à nossa *Questão*, pelo menos nos casos (b) e (c). Também é preciso ter em mente que “consciência de que” é o tipo de coisa que pode ou não ser incluída em uma descrição da experiência perceptual, a depender da visão que se adota. *Consciência-representacional* e *consciência-de-conteúdo*, por exemplo, argumentam que a “consciência de que” (na forma de *thinkables*) está de alguma forma envolvida na experiência perceptual. A *consciência-de-objeto*, ao contrário, sustenta que a “consciência de que” não é algo a ser detectado *na* experiência perceptual. Em suma, o que eu quero deixar claro desde já é que o que está em jogo para nós é o papel da “consciência de que” na consciência sensorial com relação à experiência perceptual. E como dito anteriormente, proponho fazê-lo no contexto da *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell.

De certa forma alinhado com a chamada “Escola de Filosofia de Pittsburgh”, proponho seguir os passos dados por pessoas como McDowell, que buscam explorar a relação entre pensamento, linguagem e experiência não apenas a partir de ideias encontradas no trabalho de filósofos analíticos contemporâneos como Frege, Sellars e Travis (entre outros), mas também por meio das lentes de pensadores

por traduzir “awareness” como “consciência”, até para evitar quaisquer ambiguidades na utilização de um termo como “percepção”. Cf. Travis, 2013.

tradicionalmente estranhos à tradição analítica – certamente Hegel, mas também, e de forma bastante significativa, Kant¹⁴.

De fato, a descrição das intuições feita por Kant pode ser lida como um ancestral do debate contemporâneo sobre a natureza filosófica da experiência perceptual. Várias leituras de suas ideias sobre o tema são usadas como *insights* para problemas tipicamente discutidos na filosofia analítica. Robert Hanna, por exemplo, destaca que “o não conceitualismo contemporâneo [...] pode ser rastreado diretamente desde Evans e seu *Varieties of reference* até a primeira Crítica” (Hanna, 2006, p. 85); mais do que isso, Hanna (2006, p. 89) acusa o próprio McDowell de ter “colocado Kant a serviço da causa conceitualista/descritivista, sem reconhecer nem mesmo a possibilidade de uma leitura não conceitualista da teoria da cognição de Kant”. Discutirei o debate entre os intérpretes não conceitualistas e conceitualistas de Kant em detalhes no Capítulo 3. Por enquanto, o que quero enfatizar é que a explicação de Kant sobre a intuição é incontornável no debate que pretendo abordar.

Mais especificamente, discutirei o que Travis, em seu debate com McDowell, rotulou como o “slogan de Kant”, que se refere ao seguinte dito de Kant¹⁵:

A mesma função, que confere unidade às diversas representações *num júzo*, dá também unidade à mera síntese de representações diversas *numa intuição*; tal

¹⁴ Diz Thornton, 2004, p. 3: “Richard Rorty o descreveu [McDowell] como membro da ‘Escola de Neo-Hegelianos de Pittsburgh’ (ao lado de Robert Brandom e John Haugeland)”. Para uma visão geral da Escola de Filosofia de Pittsburgh, ver Maher, 2012. Embora McDowell rejeite esse rótulo (ver Corti, 2018, p. 101), o mesmo ilustra a influência kantiana e hegeliana sobre esses autores.

¹⁵ Ver Travis, 2013, p. 224.

unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento (*KrV*, A79/B104-105, *italico original*).

Essa passagem – que é muito discutida no debate em questão – é lida por McDowell da seguinte maneira:

A unidade do conteúdo intuicional reflete uma operação da mesma função unificadora que é operativa na unidade dos juízos [...]. É por isso que é correto dizer que o conteúdo unificado nas intuições é do mesmo tipo que o conteúdo unificado nos juízos: isto é, conteúdo conceitual. Não poderíamos ter intuições, com suas formas específicas de unidade, se não pudéssemos fazer juízos, com suas formas correspondentes de unidade. (*AMG*, p. 7)

A interpretação de McDowell do slogan de Kant também tem grande relevância em sua leitura de Hegel. Devemos observar que McDowell, de fato, considera Hegel como tendo uma importância significativa em seu pensamento sobre a experiência perceptual. O prefácio de *MAW* deixa isso claro: “uma maneira que eu gostaria de conceber este trabalho é como um prolegômenos para uma leitura da *Fenomenologia*” (*MAW*, p. ix). Aos nossos propósitos, o vital é que, com relação ao slogan kantiano, Hegel “está próximo de Kant”, como enfatizou Stephen Houlgate (2018, p. 90). O slogan de Kant, de fato, tem muito a ver com a nova posição de McDowell. Como veremos mais detalhadamente, o mesmo ilumina uma maneira de considerar a forma lógica dos juízos como tendo um papel distinto nas intuições. Mais especificamente, para pessoas como McDowell, o slogan de Kant

recomenda que a capacidade de juízo pode ser atualizada de forma não discursiva nas intuições.

No entanto, Travis argumenta que capacidades cognitivas, como a de juízos, estão em operação apenas *a jusante* (*downstream*) da experiência perceptual, ou seja, apenas quando as coisas no ambiente, graças às nossas capacidades cognitivas de pensamento e juízo, forem avaliadas como sendo verdadeiras ou falsas. De acordo com Travis, é plausível dizer que um juízo perceptual é explicavelmente posterior à consciência sensorial¹⁶. Até que se faça um juízo, porém, a consciência sensorial deve ser tratada como neutra na forma como *será* representada como sendo de alguma forma em um juízo perceptual – como *sendo um avanço de semáforo*, por exemplo. Para Travis, de fato, embora a experiência perceptual seja uma fonte de informação sobre como as coisas são, ela o faz “silenciosamente”: “Na percepção, as coisas não são apresentadas ou representadas para nós como sendo assim e assim. Elas são simplesmente apresentadas a nós, ponto final” (Travis, 2004, p. 65).

Embora se possa concordar com Travis que proposições não são objetos de consciência sensorial, pode-se argumentar que essa suposta neutralidade da experiência perceptual tem algumas limitações. Por exemplo, pense em alguém que vem de um lugar, vamos supor, onde não existe algo como um avanço de semáforo e que vê a mesma cena no mesmo momento e local que o policial viu. É plausível dizer, por um lado, que a consciência sensorial do estrangeiro não o informou que alguém avançou o semáforo; por outro lado, como a consciência sensorial do policial de alguma forma o informou que alguém avançou

¹⁶ Cf. Wilson, 2019, p. 203: “Na suposição plausível de que a crença perceptual é explanatoriamente subsequente à experiência, esta última não precisa ter conteúdo independentemente da primeira. Essa é a visão de Travis”.

o semáforo, podemos também dizer que a percepção visual do policial contém mais informações – ou pelo menos informações diferentes – sobre a cena. Isso levanta a seguinte questão: existe alguma diferença significativa entre as experiências perceptuais do policial de São Francisco e do estrangeiro?

Meu objetivo neste trabalho é argumentar que as informações sobre o mundo disponíveis na experiência perceptual são, apesar do que afirma Travis, significativamente dependentes das capacidades cognitivas do sujeito. Pretendo argumentar que nossas capacidades cognitivas têm um efeito perceptual na consciência sensorial, na medida em que essas capacidades são atualizadas distintamente na mesma. Embora eu esteja de acordo com a condição imposta por Travis de que proposições não podem ser objetos da consciência sensorial, meu objetivo é buscar outro caminho para acomodar a ideia de que as capacidades cognitivas podem ser atualizadas em experiências perceptuais.

Para oferecer minha própria versão de uma *Visão das capacidades cognitivas*, seguirei a leitura que McDowell faz do slogan de Kant. Em um enquadramento kantiano/hegeliano, pretendo desenvolver uma versão da *Visão das capacidades cognitivas* enquanto uma abordagem das intuições em termos da proposta de que coisas como semáforos ou avanço de semáforos são percebidas *como unidades singulares*, graças à operação de conceitos *a priori* (ou *categorias*) na própria experiência perceptual. Em relação a McDowell, no entanto, minha abordagem será diferente em um aspecto crucial. Enquanto McDowell tomou o slogan de Kant como indicando que conceitos *empíricos* estão em jogo na experiência perceptual – “Eu concebi [a experiência perceptual] em termos de como a experiência torna possível colocar os itens percebidos sob este

ou aquele conceito empírico” (*RTS*, p. 243) -, vou argumentar, em vez disso, que a experiência perceptual reflete conceitos *gerais*, como o de unidade, como afirma o slogan de Kant. No final, espero acomodar algumas das objeções de Travis à *Visão das capacidades cognitivas* enquanto preservar o *insight* de McDowell de que, para que as experiências perceptuais e os juízos perceptuais tenham uma relação racional entre si, eles devem compartilhar uma natureza conceitual.

A estrutura deste trabalho será a seguinte. No Capítulo 1, pretendo esclarecer as noções fundamentais da visão de McDowell sobre a natureza filosófica da experiência perceptual, a saber, “capacidades cognitivas”, “experiência perceptual”, “conceito” e “conteúdo conceitual”, para evitar mal-entendidos comuns sobre o que realmente está em jogo para McDowell nesse tipo de debate. O Capítulo 2 trata da noção de McDowell de “razões como tais”. De acordo com as objeções de Adrian Cussins a McDowell, apresentarei alguns problemas ao se tomar a experiência perceptual como sendo guiada pelo conceito normativo de “verdade”. No Capítulo 3, meu objetivo é examinar as posições anterior e nova de McDowell à luz de sua leitura de Kant. Para isso, recorrerei não apenas aos “conceitualistas” kantianos, como também aos “não conceitualistas”, como Robert Hanna, Lucy Allais, Colin McLear, entre outros. No Capítulo 4, trago “o Hegel de McDowell” junto com Kant a fim de fazer uma apresentação detalhada da leitura que McDowell faz do Slogan de Kant. Principalmente por meio de seu debate com Stephen Houlgate, discuto a leitura de McDowell, bem como algumas objeções a ela. O Capítulo 5 discute o chamado “Debate entre Travis e McDowell” sobre a questão de as experiências perceptuais terem ou não conteúdo representacional. Apresento os argumentos de Travis contra McDowell, bem como sua resposta a Travis. No Capítulo 6,

pretendo oferecer uma reformulação da *Visão das capacidades conceituais* de McDowell. Também ofereço um via-média para o debate entre Travis e McDowell. Por fim, listo algumas objeções à minha própria versão da *Visão das capacidades cognitivas*, bem como algumas ideias para evitá-las.

1. McDowell sobre a experiência perceptual

Este capítulo tem como objetivo fornecer uma leitura crítica das noções fundamentais usadas por McDowell em seu trabalho sobre a natureza filosófica da experiência perceptual. Meu apelo a McDowell pode ser visto como uma espécie de apropriação crítica de alguns de seus *insights* fundamentais sobre as relações racionais entre mente e mundo. Muito mais do que uma crítica propriamente dita, meu objetivo é fortalecer a argumentação geral de McDowell, a fim de preencher o que considero ser algumas supostas lacunas em sua *Visão das capacidades cognitivas*.

Tomo como ponto de partida a adoção de algumas das noções mais importantes de McDowell com relação às suas análises da experiência perceptual. Com isso, espero oferecer uma reformulação das principais ideias de McDowell para evitar mal-entendidos comuns sobre esse tipo de debate filosófico sobre a experiência perceptual. Dar sentido ao pensamento de McDowell não é uma tarefa simples. Termos como “capacidades conceituais”, “experiência perceptual”, “conceitos”, “conteúdo” e “representação” podem ter significados diferentes, dependendo do tipo de problema em questão. Portanto, acredito que tanto os defensores quanto os críticos devem saber o que McDowell tem exatamente em mente quando lança mão dessa terminologia.

A estrutura do capítulo é a seguinte. Começo apresentando o que McDowell entende por “capacidades conceituais”. Sob a perspectiva

de Kern, mostrarei as relações entre as capacidades conceituais – ou, em nossos termos, cognitivas – e sua atualização. Em seguida, mostro o que está em jogo na abordagem filosófica de McDowell à experiência perceptual. Na sequência, esclareço a noção de “conceito” conforme McDowell a utiliza. Depois, discuto em detalhes a noção de “conteúdo conceitual” de McDowell. No contexto da exposição de Travis (2004) e Wilson (2018) de quatro condições necessárias para o conteúdo representacional, mostro como a visão de McDowell sobre o conteúdo da experiência perceptual oscila entre uma visão propriamente representacionista defendida em *MAW* e uma mais recente visão híbrida que combina aspectos representacionais e não representacionais. Dito isso, a tarefa do Capítulo 1 é estabelecer, a partir do pensamento geral de McDowell sobre a experiência perceptual, a base de uma *Visão das capacidades cognitivas* sobre a experiência perceptual.

1.2 O escopo de uma *Visão das capacidades cognitivas*

A título de recapitulação:

Visão das capacidades cognitivas: a capacidade cognitiva do juízo pode ser atualizada na consciência sensorial E de um sujeito racional.

Como podemos ver, a *Visão das capacidades cognitivas* expressa um termo que esclarecemos acima: a saber, “consciência sensorial”. Portanto, ainda precisamos dar sentido a noções como “cognição”,

“capacidades cognitivas” e “atualização das capacidades cognitivas”. Em outras palavras, precisamos compreender o que se quer dizer com a ideia de atualização da capacidade cognitiva de juízo na consciência sensorial.

Usarei o termo “capacidades cognitivas” para dar expressão a algumas atividades ou elementos cognitivos não perceptuais tradicionalmente abordados pela filosofia da percepção¹⁷. Exemplos de atividades cognitivas são aquelas relacionadas a estados como atitudes proposicionais, como pensamentos (no sentido do *ato* de pensar), juízos, crenças, entre outros. Exemplos de elementos cognitivos, por sua vez, são os conceitos que um sujeito possui. A ideia aqui é que esses constituintes cognitivos estão, de alguma forma, disponíveis ao sujeito para serem acessados conscientemente; por exemplo, crenças sobre avanços de semáforo ou o significado de uma palavra.

À primeira vista, de acordo com a *Visão das capacidades cognitivas*, a consciência sensorial é influenciada pela cognição ou, pelo menos, está intimamente relacionada a ela. Mas é exatamente aqui que reside nossa questão filosófica sobre a experiência perceptual: qual é essa ligação entre a cognição e a consciência sensorial?

Inicialmente, gostaria de enquadrar a questão da seguinte forma. Por um lado, alguns filósofos argumentam que a cognição tem apenas um efeito cognitivo (daqui em diante “efeito-c”) sobre a consciência sensorial. Por exemplo, a nova posição de McDowell expressa o

¹⁷ O'Callaghan ilustra de forma útil a diferença entre cognições *extra perceptuais* (nos termos de O'Callaghan) e *perceptuais*: “ver um elefante é diferente de lembrar-se de um elefante, e ouvir o grasnido de um pato é diferente de fazer uma inferência lógica” (O'Callaghan, 2011, p. 788).

pensamento de que, embora os constituintes cognitivos devam estar envolvidos na consciência sensorial, deve-se entendê-los como não sendo objetos da consciência sensorial. Lembre-se de que, para a nova posição de McDowell, *thinkables* são conteúdos, não objetos da consciência sensorial. Por outro lado, alguns autores dizem que a cognição tem um efeito perceptual (“efeito-p”) na consciência sensorial. Esse é o caso da primeira posição de McDowell. Como vimos, em *MAW*, McDowell argumenta que os conteúdos proposicionais são objetos da consciência sensorial, uma vez que o sujeito de fato percebe *que as coisas são de tal e tal modo*. Assim, o que quero dizer com a ideia de efeito-p é que os constituintes cognitivos teriam, nesse caso, uma influência propriamente perceptual na consciência sensorial; em outras palavras, que os constituintes cognitivos teriam o poder de influenciar os objetos da consciência sensorial.

Deixando de lado, por enquanto, suas diferenças, deve-se observar que as noções de efeito-c e efeito-p têm uma coisa em comum: ambas são versões de uma *Visão das capacidades cognitivas*. O que quero enfatizar é que elas estão em oposição, por exemplo, à visão geral de Travis. Enquanto as noções de efeito-c e efeito-p compartilham uma concepção na qual os constituintes cognitivos podem, de alguma forma, influenciar a consciência sensorial, Travis sustenta que, embora a cognição ajude a pessoa a reconhecer itens do mundo como sendo instâncias de conceitos, esses últimos não pertencem ao domínio da consciência sensorial. Pelo contrário, conceitos, nos termos de Travis, equivalem apenas à “consciência de que” – ou seja, algo que ocorre apenas a jusante da consciência sensorial.

Além disso, a *Visão das capacidades cognitivas* também afirma que as capacidades cognitivas podem ser atualizadas na consciência sensorial. Meu objetivo é, então, esclarecer (i) o que é uma capacidade cognitiva, (ii) a natureza do juízo como uma capacidade cognitiva, (iii) em que sentido os constituintes cognitivos podem ser identificados com a capacidade de juízo e (iv) como os constituintes cognitivos poderiam ser atualizados na consciência sensorial.

Minha compreensão dessas questões acompanha o útil trabalho de Andrea Kern sobre o conceito de capacidade conceitual. E antes de compreender o que é uma capacidade cognitiva, nos ajuda ver como Kern entende o conceito de *capacidade*. Ela destaca que o conceito de capacidade deve ser analisado em termos de uma *forma de explicação*:

Pensar em uma atividade específica como uma instância de uma capacidade é pensar nessa atividade como uma instância de algo geral que explica [...] a concordância dessa atividade com o conceito da capacidade sob a qual a atividade é realizada. Isso explica por que a atividade está de acordo com o conceito que descreve a capacidade. Quando alguém exerce a capacidade de x, isso significa que não é por acaso que sua atividade está de acordo com o conceito de x. Em vez disso, ela é explicada por sua capacidade de x. Colocando o pensamento de outra forma: O conceito de capacidade é vazio, a menos que se pense em uma capacidade como uma forma de explicação da atividade que seu conceito descreve. (Kern, 2019, p. 160)

Segundo a abordagem de Kern, pode-se dizer que uma capacidade cognitiva é algo que explica o fato de alguém agir de acordo com aquilo que tem uma natureza *cognitiva*. Nesse sentido, atualizar algo que tem uma natureza cognitiva é agir à luz de uma

capacidade cognitiva. A atualização das capacidades cognitivas, portanto, é explicada pelo conceito de capacidades cognitivas.

Agora, considere a capacidade cognitiva de juízo. De acordo com Kern, o ato de julgar tomado como um ato de uma capacidade deve ser entendido como um ato que “*vem a ser*”. Do ponto de vista de Kern o conceito de julgar compreende (i) as circunstâncias em que há uma distinção entre julgar *qua capacidade* e julgar *qua ato* e (ii) as condições que permitem a *transição* da capacidade para o ato. Nesse sentido, Kern destaca que, por um lado, o conceito de juízo como ato contém as condições que explicam a possibilidade de o sujeito utilizar os conceitos que possui *em* juízos, mesmo que não os utilize, como, por exemplo, nos casos em que tais condições não se verificam. Por outro lado, se essas condições se verificarem, a ideia é que o sujeito pode realmente usar esses conceitos em um juízo. Nas palavras de Kern (2019, p. 160),

O que explica o juízo de um sujeito é [...] [sua] capacidade de conhecimento cujo conceito contém a ideia de condições cuja obtenção explica a transição da capacidade para a ação. O que explica a atualidade do juízo é, portanto, e nesse sentido, nada mais do que essa capacidade.”

À luz de Kern, proponho a seguinte definição:

(Def) “Juízo como uma capacidade cognitiva” = A capacidade de juízo explica o ato de juízo.

Como se pode observar, a *Visão das capacidades cognitivas* privilegia a atividade cognitiva do juízo como uma capacidade. Uma das razões para isso é que McDowell, Travis e Kant (entre outros

discutidos neste trabalho) enfocam o juízo como sendo a atividade cognitiva paradigmática. Outra razão é que o que está em jogo para nós é a suposta influência da unidade dos juízos na intuição, como indica o slogan de Kant.

No entanto, é verdade que alguns podem não identificar as atividades cognitivas de pensamento e crença na explicação da *Visão das capacidades cognitivas* de alguém, especialmente com relação às distinções entre julgar, acreditar e pensar. Suponhamos que o policial faça um juízo que ele possa expressar dizendo “vejo um avanço de semáforo”. Esse juízo reflete sua capacidade de julgar que alguém avança o semáforo. Além disso, seu ato de juízo endossa um conteúdo proposicional como sendo verdadeiro. Com relação à crença, entretanto, pode-se argumentar que ela é um constituinte cognitivo diferente. De fato, uma crença pode ter o status de um constituinte cognitivo “permanente”, enquanto o juízo se refere propriamente a uma atividade¹⁸. A ideia é que acreditar em algo não implica endossar a crença. Agora, pense no policial quando ele aplica uma multa à Maria por avançar o semáforo. Esse ato pode ser considerado como uma manifestação da crença do policial de *que Maria avançou o semáforo*. Como no caso do juízo, acreditar em algo é endossar um conteúdo proposicional como verdadeiro. Independentemente das distinções entre crença e juízo, no contexto daquilo que nos interessa, serei neutro em relação às distinções entre juízo e crença. Portanto, é preciso ter em mente que, neste trabalho, aquilo que descreve o conceito de juízo também se aplica à crença¹⁹.

Observe que isso também se aplica aos pensamentos. Ora, pensar que algo é o caso é ser guiado pela norma da verdade. Assim, o juízo, a

¹⁸ Cf. Shoemaker, p. 2009.

¹⁹ Nesse ponto, sigo Kern. Cf. Kern, 2017, pp. 18-9.

crença e o pensamento têm as mesmas condições normativas e implicam a seguinte posição sobre o conteúdo proposicional: julgar, acreditar e pensar devem ser endossos de um conteúdo proposicional à luz da verdade. Por essa razão, precisamos ter em mente que a atividade cognitiva do pensamento também será tomada como implícita na ideia da atividade cognitiva do juízo como uma capacidade.

Outro constituinte cognitivo a ser discutido é o “conceito”. Seguindo novamente Kern, também vou tomar conceitos, no sentido de serem um elemento cognitivo, como uma capacidade. O que é significativo aqui é a sugestão de Kern de que a capacidade para conceitos e a capacidade do juízo não são duas capacidades distintas.

A afirmação de que alguém capaz de julgar possui conceitos não deve ser entendida como uma sugestão de que esse sujeito teria duas capacidades distintas – uma capacidade para conceitos e uma capacidade para o juízo. A capacidade que temos em mente quando atribuímos conceitos a alguém é essencialmente atualizada no juízo. [...] Ou seja, ter a capacidade para conceitos e ter a capacidade para juízo são uma e a mesma capacidade. (Kern, 2017, 21)

Isso deve ser entendido como uma consequência da caracterização de Kern do juízo como um ato que conecta representações conceituais de forma que o sujeito seja capaz de endossá-las como verdadeiras. Por exemplo, o fato de Maria avançar o semáforo pode ser avaliado como verdadeiro ou falso, desde que o sujeito seja capaz de conectar essas representações conceituais – digamos, “Maria” e “avançar o semáforo” – de acordo com a forma

lógica do juízo, por exemplo, uma forma que dá expressão a uma sentença como “Maria avança o semáforo”. Também acompanharei Kern nesse aspecto e vou considerar a capacidade de conceitos como intercambiável com a capacidade de juízo. Portanto, deve-se considerar que, em certo sentido, um conceito também é uma *atividade* cognitiva.

McDowell usa o termo “atualização de capacidades conceituais” com muita frequência. Tomarei o discurso de McDowell sobre as atualizações das capacidades conceituais como expressando algo semelhante à definição de “Juízo como uma capacidade cognitiva”. É verdade que a nova posição de McDowell não mais compreende o conteúdo da consciência sensorial como refletindo exatamente o conteúdo do juízo. (Discutirei o assunto em detalhes ao longo deste trabalho). No entanto, em um sentido mais amplo, McDowell diz algo muito semelhante a Kern: “Para colocar um pensamento kantiano em um idioma contemporâneo, o conteúdo das intuições é do mesmo tipo geral que o conteúdo dos juízos. E é claro que o conteúdo dos juízos é conceitual” (*CCP*, p. 127). Adaptando a definição de “Juízo como uma capacidade cognitiva”, quero salientar que, acima de tudo, McDowell sustenta que a atualização de conceitos na consciência sensorial é explicada por capacidades conceituais.

Ainda precisamos dar sentido à ideia de uma capacidade cognitiva atualizável não apenas em atividades cognitivas, mas também na consciência sensorial. No entanto, ainda é cedo para lidarmos com isso. Precisamos primeiro esclarecer outras noções sobre a natureza filosófica da experiência perceptual. Essa é a tarefa do que vem logo a seguir.

1.3 Experiência perceptual

Tomarei “experiências perceptuais” como ocorrências nas quais um determinado sujeito tem consciência sensorial do ambiente, por exemplo, a experiência perceptual do policial, na qual ele tem a consciência visual de um avanço de semáforo. Embora a “consciência sensorial” possa ser considerada *uma forma* de experiência perceptual, há, em certo sentido, uma distinção entre as noções de experiência perceptual e consciência sensorial²⁰. A razão para isso é que há diferentes aspectos a serem abordados quando analisamos a consciência sensorial. Um deles é (i) a relação entre o sujeito que percebe – por exemplo, o policial – e o que está lá fora para ser percebido, por exemplo, coisas como carros e semáforos, bem como eventos como um avanço de semáforo. Outra é (ii) o papel epistêmico da consciência sensorial no conhecimento perceptual. Além disso, podemos levar em conta (iii) a perspectiva em primeira pessoa da consciência sensorial²¹. Dito isso, usarei o termo “experiência perceptual” para abranger episódios nos quais os aspectos (i), (ii) e (iii) são de alguma forma relevantes em um relato filosófico da consciência sensorial.

Costuma-se dizer que a experiência perceptual tem um *caráter fenomenal*²². A noção de caráter fenomenal dá voz à ideia de que passar

²⁰ Bengson, Grube e Korman, 2011, oferecem uma discussão semelhante e útil sobre esses tipos de diferenças.

²¹ Tomo emprestado de Siegel, 2019, p. 348, esses três aspectos.

²² Diz Tye, 2009, p. 2, itálico original: “O que é passar por uma experiência varia de acordo com a experiência. Pense, por exemplo, nas diferenças subjetivas entre sentir o pulso dolorido, sentir uma coceira no braço, sentir o cheiro de ovos podres, sentir o gosto de Marmite, ter uma experiência visual de roxo brilhante, passar os dedos sobre

por uma experiência perceptual envolve o que é para você, em uma perspectiva de primeira pessoa, ter essa experiência. Considere o exemplo da fenomenologia de idiomas estrangeiros. Alguns filósofos, de fato, dizem que um falante nativo e um não falante de um determinado idioma o ouvem de forma diferente. As diferenças na forma como eles ouvem a língua equivalem a uma *diferença fenomenal*, e essas diferenças dependem da perspectiva de primeira pessoa do sujeito da experiência perceptual. Não obstante, também é possível dizer de forma plausível que há um sentido em que não há diferença entre as duas experiências perceptuais, se levarmos em conta o que seriam suas características sensíveis.

É comum tratar essas abordagens distintas em termos da diferença entre dois pontos de vista: por um lado, a partir de uma perspectiva de primeira pessoa que é sensível aos aspectos subjetivos; por outro lado, a partir de uma perspectiva de terceira pessoa que é neutra em relação ao caráter fenomenal da experiência perceptual. Por essas razões, deve-se observar que pode haver diferentes sentidos em jogo quando se discute a “experiência perceptual”. A “experiência perceptual”, em um sentido, é sensível aos conceitos que um sujeito possui; em outro, ela pode ser tratada como tendo um caráter sensorial comum porque neutro em relação aos conceitos que um sujeito possui²³. Vou enquadrar essas diferentes abordagens da “experiência perceptual”, dependendo do ponto de vista adotado, da seguinte forma:

uma lixa áspera, sentir fome, sentir raiva e sentir-se exultante. Na medida em que cada uma dessas experiências é diferente, as experiências têm *caráter fenomenal*”. Cf. Shoemaker, 1994.

²³ Cf. Bengson, Grube e Korman, 2011, p. 180.

Caráter sensorial comum: ponto de vista que trata as propriedades sensíveis da experiência perceptual como neutras em relação aos conceitos que um sujeito possui.

Sensibilidade à posse de conceitos: ponto de vista que trata as propriedades sensíveis da experiência perceptual como sensíveis aos conceitos que um sujeito possui.

Usarei “sensação” e suas variantes – sensação visual, sensação auditiva, sensação olfativa e assim por diante – para experiências consideradas no sentido do *Caráter sensorial comum*; da mesma forma, usarei “propriedades sensíveis” para designar sensações ditas de “nível básico” (*low level*), como cor, forma, textura, timbre, volume, tom, um odor específico etc. Por sua vez, usarei “consciência sensorial” para experiências tomadas a partir do ponto de vista da *Sensibilidade à posse de conceitos*.

Observe que, embora a experiência perceptual de, digamos, a cor vermelha possa ser considerada uma *consciência sensorial* da cor vermelha, o que quero enfatizar é que, no nível da consciência sensorial, a consciência visual do sujeito dessa cor equivale a uma experiência da perspectiva em primeira pessoa. Portanto, é nesse sentido que há uma distinção entre a *sensação* de vermelho e a *consciência sensorial* do vermelho. Travis nos ajuda a ver a diferença:

Negar que *João estava caminhando* é um fenômeno visual, portanto, não é negar que o que Pia viu foi João caminhando (e, portanto, é claro, o seu caminhar). Não é como se, uma vez que subtraíssemos *que João estava caminhando* dos objetos da percepção propriamente dita, o que restasse fosse apenas um conglomerado de cores e

formas. O que se vê é o que estava lá: John, caminhando (etc.)²⁴. (Travis, 2010, pp. 838-9, itálico adicionado)

O argumento de Travis é que, mesmo se tratarmos a experiência perceptual como tendo o caráter de *consciência-de-objeto* em detrimento de “consciência de que”, de acordo com ambas as visões sobre a consciência sensorial, o que experienciamos não é “*meramente* formas, cores, movimentos (etc.)”. Em outras palavras, a experiência do vermelho no sentido da consciência sensorial (ou seja, no sentido da *Sensibilidade à posse de conceitos*) pode ser considerada distinta da experiência do vermelho no sentido da “mera” sensação (ou seja, no sentido da *Caráter sensorial comum*). Também é digno de nota que usarei o termo “experiência perceptual” para experiências perceptuais tomadas como consciência sensorial. Também usarei “experiência perceptual” e “experiência” de forma intercambiável.

Dito isso, neste trabalho, sensação se refere ao que pode ser considerado comum entre duas (ou mais) experiências perceptuais possíveis. Suponha que seja pelo menos possível que dois sujeitos passem pela mesma experiência perceptual. Por exemplo, suponha que o policial e o estrangeiro no exemplo do avanço de semáforo vejam a mesma cena, do mesmo ângulo e distância, no mesmo lugar, sob a mesma luminosidade, e assim por diante. A ideia é que, mesmo

²⁴ Aqui, Travis critica Siegel na medida em que supõe que ela oferece apenas uma “falsa escolha” para um relato da experiência perceptual: por um lado, a consciência de “conglomerados de cores e formas”, por outro lado, a consciência proposicional. Em sua resposta a Travis, Siegel afirma, no entanto, que ela concorda “com ele que poderíamos estar perceptualmente relacionados às propriedades K, mesmo que a Visão de Conteúdo fosse falsa” (Siegel, 2013, p. 857). Embora para Travis seja impossível que propriedades K – como a propriedade de, digamos, ser um carro – figurem na experiência, o que quero destacar é que o que está em jogo nesse debate específico é a consciência sensorial, não a sensação.

que eles passem pela mesma experiência perceptual em relação às suas propriedades sensíveis, a consciência sensorial ainda pode ser diferente, dependendo da posse de um determinado conceito pelo sujeito. Peacocke (1992) enquadra bem a questão:

Uma vez que um pensador tenha adquirido um conceito perceptualmente individualizado, sua posse desse conceito pode influenciar causalmente o conteúdo de suas experiências. Se não fosse assim, não poderíamos explicar as diferenças que manifestamente existem. Uma dessas diferenças, por exemplo, é aquela entre a experiência de um perceptor completamente não familiarizado com o alfabeto cirílico ao ver uma frase nesse alfabeto e a experiência de alguém que entende um idioma escrito nesse alfabeto. Esses dois perceptores veem as mesmas formas nas mesmas posições. Os cenários posicionados e os conteúdos protoproposicionais de suas respectivas experiências podem ser idênticos. As experiências diferem no fato de que o segundo percebedor reconhece os símbolos como de tipos ortográficos específicos e as seqüências dos símbolos como de tipos semânticos específicos. (Peacocke, 1992, pp. 89-90)

Nesse contexto, filósofos contemporâneos discutem qual seria a melhor abordagem filosófica da experiência. Por um lado, alguns defendem que o ponto de vista do *Caráter sensorial comum* é essencial para qualquer investigação filosófica da experiência perceptual. A partir do que poderíamos chamar de *ponto de vista da teoria*, eles afirmam que os aspectos em terceira pessoa ou subpessoais envolvidos na experiência devem ser considerados. Tyler Burge diz o seguinte a respeito do *ponto de vista da teoria*:

A ciência fornece um nível fundamental de classificação que deve aparecer, e não pode ser falsificado, em qualquer outra classificação séria, correta e baseada em explicações de [estados perceptuais]. A ciência é nosso melhor guia para determinar as naturezas básicas dos tipos que ela descreve e explica. (Burge, 2011, p. 44)

O *ponto de vista da teoria* recomenda, assim, que o nível da sensação deve ser levado em conta se alguém pretende fazer uma investigação filosófica adequada da experiência perceptual. Por outro lado, o que chamarei de *ponto de vista da fenomenologia* trata a experiência exclusivamente a partir do nível pessoal ou da perspectiva em primeira pessoa. McDowell é um bom exemplo. Segundo ele, embora “a utilidade, ou mesmo a indispensabilidade teórica, da ciência cognitiva” (CPE, p. 198) seja incontroversa, não se deve confundir os papéis desempenhados pela filosofia e pela ciência cognitiva. Para um autor como McDowell, o que está em jogo em casos como o exemplo da língua estrangeira é o modo como o significado pode se manifestar na consciência sensorial. Nesse sentido, ele acredita que é difícil pensar como alguém, a partir de uma perspectiva de primeira pessoa, poderia acessar um nível tão neutro da percepção auditiva, algo que, segundo ele, é um assunto das ciências cognitivas. Em suas próprias palavras, o significado dos enunciados de um idioma não é algo a ser encontrado “por baixo’ das palavras, no qual devemos penetrar tirando a roupa linguística; ao contrário, é algo presente nas palavras – algo capaz de ser ouvido ou visto nas palavras por aqueles que entendem o idioma” (IDM, p. 99). Para McDowell, tratar a experiência perceptual do *ponto de vista da teoria* é, então, fazer uma “epistemologia ruim”. Segundo ele,

Uma vez que não há um caminho racionalmente satisfatório das experiências, concebidas como, em geral, menos do que encontros com objetos, vislumbres da realidade objetiva, para a posição epistêmica em que estamos manifestamente, as experiências devem ser intrinsecamente encontros com objetos. (*CPE*, p. 193)

Certamente, é possível, do *ponto de vista da teoria*, analisar a experiência no interior dessa estrutura. No entanto, a busca por esse nível de sensação seria, para McDowell, uma “fenomenologia fora do tom [que] reflete uma séria dificuldade epistemológica” (*CPE*, p. 192). É digno de nota que Travis também circunscreve sua abordagem ao escopo das experiências em primeira pessoa. Isso acontece porque a maioria dos oponentes de Travis trata a experiência em nível pessoal. Como Wilson deixa claro,

Travis não descarta a existência de representações subpessoais, nem sua visão (como Burge [...]) é incompatível com as explicações psicológicas ou neurocientíficas modernas da percepção. Em vez disso, [seu] argumento visa uma noção distintamente filosófica de representação que é mantida por muitos, embora não todos, filósofos que defendem visões representacionais da percepção consciente. (Wilson, 2019, p. 201)

Dito isso, gostaria de enfatizar, desde o início, que é preciso ter em mente que McDowell trata a experiência perceptual exclusivamente do *ponto de vista da fenomenologia*, no que ele acredita ser o método adequado para descrever a experiência perceptual em termos filosóficos. Assim, deixo claro que não é meu objetivo neste trabalho investigar as questões meta filosóficas relativas

ao que estou chamando de *pontos de vista da teoria e da fenomenologia*. Essa disputa sobre a melhor abordagem da experiência é, de fato, muito interessante. Mas, exatamente por essa razão, talvez mereça um trabalho inteiro. No que diz respeito às minhas preocupações, no entanto, será impossível cobrir todos os aspectos relevantes. O que é relevante para o momento é que, para McDowell, apenas os conteúdos que compartilham a mesma natureza – nesse caso, uma natureza conceitual – podem figurar nas relações racionais em primeira pessoa entre o sujeito e o mundo, no sentido de as mesmas serem capazes de servir como razões para juízos perceptuais. Na próxima seção, veremos em que sentido McDowell considera a experiência perceptual como tendo uma natureza conceitual.

1.4 Conceitos e o conceitual

A ideia de que as capacidades cognitivas – ou, nos termos de McDowell, “capacidades conceituais” (CBGS, p. 341)²⁵ – estão envolvidas na consciência sensorial naturalmente traz consigo a noção de “conceitos”. Na literatura filosófica, alguns consideram conceitos como entidades abstratas (Frege e os neofregeanos²⁶); outros (por exemplo, Laurence e Margolis, 2007) os consideram como representações mentais. Embora essas preocupações certamente pertençam a um campo de investigação interessante e prolífico, é importante afirmar de antemão que os conceitos (ou o “conceitual”) não serão abordados dessa forma em nossa investigação. Em vez disso, vou me concentrar nas seguintes questões: (i) o que significa algo

²⁵ Usarei as noções de “capacidades cognitivas” e “capacidades conceituais” de forma intercambiável.

²⁶ Por exemplo, Peacocke, 1992 e Zalta, 2001.

recair sob um conceito; (ii) a relação entre conceitos e juízos perceptuais; e (iii) a relação racional entre a consciência sensorial e os juízos perceptuais.

Com relação a (i), seguirei a noção de Travis de conceitos como sendo aquilo que resolve as questões sobre quando algo recai sob eles. Como afirma Travis, “recair sob um conceito [...] é satisfazer uma certa exigência: ser o tipo certo de coisa para esse status (tipo certo dependendo do conceito)” (Travis, 2019, p. 73). Aquilo que recai sob um conceito, nesse sentido, são coisas que estão no mundo, como uma instância da cor vermelha, um objeto externo como um semáforo ou um evento como um avanço de semáforo. Chamarei tais coisas de “itens mundanos” (*worldly items*), seguindo a terminologia mais recente de McDowell²⁷.

Diz-se que os conceitos têm um tipo de generalidade. O avanço do semáforo de Maria, por exemplo, é um item mundano particular que se enquadra na generalidade de ser um avanço de semáforo. O conceito “ser um avanço de semáforo” tem, então, o objetivo de resolver a questão se algo é um caso de avanço de semáforo. Deve-se observar que, em termos gerais, isso se aproxima da afirmação de Kant de que os conceitos se baseiam na “a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum” (*KrV*, B93). Da mesma forma, McDowell descreve essa relação entre particularidade e generalidade como uma relação na qual um sujeito entende uma determinada “circunstância [...] como um caso particular de um tipo geral de estado de coisas” (*MAW*, p. 37)²⁸. Na esteira de McDowell, também irei considerar a relação em questão

²⁷ Ver, por exemplo, *RBGS* e *CBGS*.

²⁸ Discutirei as implicações da leitura que McDowell faz de Kant sobre a generalidade no Capítulo 5. Cf. Gersel, 2018.

como aquela em que um sujeito entende que uma mesma circunstância – por exemplo, um avanço de semáforo – pode ser percebida por mim, por você, por Maria, pelo policial ou por outra pessoa em diferentes ocasiões.

Com relação a (ii), vou tomar juízos perceptuais como sendo o reconhecimento racional de que algo satisfaz – ou não – as exigências para recair sob um conceito. Ao julgar “que estou vendo um avanço de semáforo”, o policial reconhece o avanço de semáforo de Maria como sendo um caso particular que recai sob conceito de avanço de semáforo. Portanto, a ideia é que, ao julgar que algo é um caso de que tal e tal, a pessoa se compromete com as exigências conceituais que determinam quando algo seria tal e tal.

McDowell entende a relação entre a consciência sensorial de casos particulares e os compromissos com essa ou aquela generalidade em juízos perceptuais como uma relação de garantia (*warrant*). Para ele, esta só é uma relação de garantia se houver uma relação racional adequada entre a experiência perceptual e o juízo perceptual. Dizer que uma relação é de garantia é o mesmo que dizer que ela é obtida à luz de outras coisas. Em *MAW*, McDowell usa as noções de “garantia” e “relação racional” de forma intercambiável²⁹. Mas chamo a atenção para o fato de que há preocupações diferentes com relação à análise de McDowell sobre as garantias de juízos perceptuais.

Em geral, McDowell usa essa terminologia para destacar que as capacidades conceituais podem ser atualizadas no exercício de um pensamento ativo por um sujeito que é capaz de apreciar as credenciais racionais de seu próprio conhecimento perceptual. O que McDowell pretende enfatizar é que esse processo implica que um

²⁹ Ver *MAW*, p. 191.

sujeito racional tem a capacidade de *autoconsciência*. Mas, para nós, o que importa observar é que McDowell tem diferentes aplicações para essa ideia.

No contexto de textos como *MAW*, *AMG* e *TFKG*, para citar alguns, o que McDowell (principalmente) pretende é descrever o que ele considera ser a natureza conceitual da consciência sensorial e sua relação racional com os juízos perceptuais. Como veremos mais detalhadamente a seguir, ele se concentra na natureza conceitual da consciência sensorial como sendo uma consequência natural da ideia de que os sujeitos racionais têm uma capacidade conceitual que pode ser atualizada não apenas no pensamento ativo, mas também na consciência sensorial.

Em textos como *PEER*, *CBGS* e *RBGS*, no entanto, ele está mais preocupado com questões relativas ao status epistêmico da experiência em oposição aos chamados “maus casos” (*bad cases*) de alucinações ou ilusões. Nesse respeito, a noção de autoconsciência tem o objetivo de sugerir que, quando as coisas vão bem, a consciência sensorial do sujeito pode *incluir* o fato de que ele está em um estado perceptual. Em outras palavras, quando um sujeito percebe que as coisas são de tal e tal modo, a garantia experiencial é obtida, de acordo com McDowell, pelo caráter autoconsciente da consciência sensorial, ou seja, pelo fato de que a autoconsciência inclui o fato de o sujeito estar em um estado perceptual. Portanto, autoconsciência aqui se relaciona com a questão de se as experiências verídicas podem ou não garantir o conhecimento perceptual, bem como a forma como isso se relaciona com a posição epistêmica de um sujeito racional, tanto nos bons quanto nos maus casos³⁰.

³⁰ Ver Sedivy, 2019, para uma visão geral da posição de McDowell sobre essas questões.

Essas duas aplicações não devem ser confundidas. Embora estejam relacionadas, McDowell enfatiza que, no que diz respeito ao *conteúdo* da experiência perceptual e sua relação com as capacidades *conceituais*, elas dizem respeito a questões diferentes. Ele observa o seguinte com relação a esse tópico específico da posição epistêmica de um sujeito racional:

Não há necessidade de atribuir conteúdo às percepções, muito menos de falar de conceitos [...]. Eu não falo de conceitos em [*PEER*]. Quando falo de conceitos, minha preocupação dominante é [...] com a propriedade de ser conceitual, que concebo como pertencente primariamente a certas capacidades, e somente assim a certos conteúdos. (*RBGS*, p. 395)

Além disso, ele enfatiza que, no caso do status epistêmico da consciência sensorial, seu “ponto é sobre a capacidade de conhecimento por meio da percepção, e não diretamente sobre *as experiências que a sustentam*” (*RBGS*, p. 390, itálico adicionado). Gostaria de deixar claro que “*a experiência que serve*” ao conhecimento perceptual é exatamente a preocupação deste trabalho, e que me concentrarei na natureza da consciência sensorial e sua relação com o conteúdo perceptual em vez de questões relativas ao status epistêmico da experiência em si.

Assim, deve-se observar que usarei e tomarei os termos “relação racional” e “garantia” de forma intercambiável para me referir ao tipo de relação na qual a experiência perceptual tem um vínculo racional com os juízos perceptuais. A esse respeito, McDowell enfatiza que um juízo perceptual é considerado racional apenas quando há relações dentro do espaço de conceitos – ou seja, aquelas “que ligam os

conteúdos dos juízos da experiência a outros conteúdos ajuizáveis” (MAW, p. 12). Dito isso, nossa pergunta agora é a seguinte: como a consciência sensorial pode estar em relação racional com os juízos perceptuais?

Autores como Travis (2004, 2007 e 2013), Campbell (2002) e Brewer (2019) argumentam, a partir do que é frequentemente chamada de visão antirrepresentacionista, que a racionalidade dos juízos perceptuais é suficientemente fornecida pela relação entre um sujeito e as características sensíveis apresentadas por sua experiência. Tratarei da visão antirrepresentacionista no Capítulo 5. Por ora, o que quero enfatizar é que, de acordo com a mesma, a capacidade cognitiva de trazer itens mundanos sob conceitos é um ato que ocorre somente *após* a consciência sensorial.

McDowell concorda com a ideia de que fazer um juízo perceptual é dar um “passo além” da consciência sensorial, uma vez que esta última não envolve nenhuma *atividade* intelectual, como propriamente pensar sobre um item mundano. Para ele, quando um sujeito exerce suas capacidades cognitivas para o juízo perceptual “ele faz algo a partir do que percebe” (RBGS, p. 390). McDowell também concorda com a ideia de que nosso contato perceptual com o mundo se dá por meio de uma relação direta com itens mundanos específicos e suas características sensíveis³¹.

Essa relação – “[a] experiência do mundo que nos coloca em uma posição de pensar sobre ele”, como colocado por Campbell (2002, p. 1) – é vista por McDowell no contexto do que ele chama de um *modo normativo*: “[A] relação entre mente e mundo é normativa [...] nesse sentido: o pensamento que visa ao juízo [...] é responsável pelo mundo

³¹ Ver AMG, p. 11.

– por como as coisas são [...]” (MAW, p. xii). Mas para McDowell, essa responsividade normativa ao mundo poderia ser considerada propriamente normativa e racional apenas na medida em que é entendida como uma relação na qual não apenas os juízos perceptuais, mas também as experiências perceptuais são consideradas como envolvendo capacidades cognitivas: “não podemos realmente entender as relações em virtude das quais um juízo é justificado, exceto como relações dentro do espaço de conceitos [...], que se mantêm entre exercícios potenciais de capacidades conceituais” (MAW, p. 7). O argumento de McDowell é que, para garantir que essa relação seja racional, devemos pressupor que a mesma capacidade exercida quando colocamos itens mundanos sob conceitos – por exemplo, quando fazemos juízos perceptuais – também está, de alguma forma, em operação quando itens mundanos nos são dados perceptualmente na experiência³².

Em MAW, McDowell afirma que a experiência perceptual, na medida em que envolve capacidades conceituais, exhibe um *conteúdo* que apresenta itens particulares do mundo na experiência como *fazedores de verdade* (*truth-makers*) de nossos juízos perceptuais:

A própria ideia de conteúdo representacional traz consigo uma noção de correção e incorreção: algo com um determinado conteúdo é correto, no sentido relevante, apenas no caso de as coisas serem como ele as representa.

³² A fala de McDowell sobre *operação* em vez de *exercício* é crucial quando se refere às experiências perceptuais. O que ele quer enfatizar é que, embora os juízos, com seu caráter discursivo e intelectual, sejam os exercícios paradigmáticos das capacidades conceituais, “Na experiência, as capacidades conceituais são passivamente colocadas em operação” (RBGS, p. 391). Em breve, analisarei mais de perto a ideia de McDowell de que as capacidades conceituais têm um caráter passivo nas experiências.

Não vejo nenhuma boa razão para não chamar essa correção de 'verdade'. (MAW, p. 162)

A noção de conteúdo, como podemos ver na citação acima, é algo que McDowell defende como sendo uma de suas visões sobre a natureza da consciência sensorial. Mas é importante esclarecer o que McDowell tem em mente quando usa termos como “conteúdo” e “representação”. Deve-se notar que McDowell não trata mais a experiência como tendo um caráter representacional. Ele agora acredita que “experiências perceptuais não representam o que seu sujeito percebe; elas o *revelam*” (RBGS, p. 393, *itálico adicionado*). No entanto, McDowell ainda se refere à consciência sensorial como envolvendo conteúdo conceitual, pelo menos em um certo sentido³³. Mas que sentido é esse? Abordarei essa questão em detalhes na próxima seção.

1.5 Conteúdo conceitual

A ideia de representação está intimamente relacionada à ideia de conteúdo. Em geral, diz-se que um estado representacional tem conteúdo se possuir condições de correção (ou adequação) que apreendam o modo como as coisas no mundo são. Um estado representacional, como, por exemplo, um juízo, certamente tem conteúdo: o conteúdo de um determinado juízo é correto, como McDowell indica, se “as coisas são como ele as representa”. Um juízo de *que eu vejo um avanço de semáforo* é correto, então, se o item mundano em vista na consciência sensorial de um sujeito é de fato um

³³ Ver RBGS, p. 391.

avanço de semáforo. Nesse sentido, é possível argumentar que o juízo é a expressão de uma capacidade que pertence à razão. E, como McDowell sugere, um juízo empírico é, de fato, uma resposta a como as coisas no mundo são. Mas, como vimos acima, para McDowell essa capacidade de resposta deve ser entendida como *propriamente* normativa, o que implica que as capacidades que pertencem à razão também devem estar envolvidas na própria consciência sensorial. Tal capacidade pertencente à razão é, a esse respeito, responsável pelo *conteúdo*. Portanto, de acordo com a visão de McDowell, para que a consciência sensorial seja normativamente relacionada a juízos perceptuais, ela deve ter conteúdo. E se esse conteúdo reflete capacidades que pertencem à razão, elas devem ser consideradas conceituais nesse sentido. Portanto, a consciência sensorial, para McDowell, deve ter conteúdo conceitual, a fim de normativamente estar em relações racionais com os juízos perceptuais. Mas se isso for o caso, qual é a natureza do conteúdo conceitual da consciência sensorial?

Com relação a McDowell, essa pergunta não tem uma resposta fácil. Por um lado, a posição anteriormente defendida em *MAW* foi reformulada desde sua mudança de posição inaugurada em *AMG*. Como vimos, embora no livro de 1994 McDowell afirme que o conteúdo das experiências tem uma forma *proposicional*, ou seja, a mesma forma do conteúdo dos juízos, ele argumentou mais recentemente que a consciência sensorial tem o que ele chama de “conteúdo intuicional”, que agora exhibe uma forma não proposicional. Por outro lado, na medida em que McDowell vê os conteúdos intuicionais como tendo ainda uma natureza conceitual, podemos observar que a nova posição de McDowell preservou algumas de suas antigas suposições. Diante dessas complexidades, a posição geral de

McDowell sobre a natureza do conteúdo conceitual da consciência sensorial merece uma análise aprofundada. E como o objetivo do Capítulo 1 é esclarecer algumas das noções básicas usadas por McDowell – como a de “conteúdo” – não discutirei detalhadamente aqui suas posições nova e antiga, embora eu vá discuti-las detalhadamente nos próximos capítulos.

Por ora, o que eu quero que o leitor tenha em mente é que, apesar de suas especificidades, tais posições são expressões diferentes do *mesmo* pensamento, neste caso, o de que,

O fato de a experiência ter conteúdo é uma implicação da ideia de que as capacidades conceituais são operativas na experiência”. (Exatamente qual conteúdo? Isso depende das especificidades de como as capacidades conceituais operam na experiência, e há várias opções aqui.). (RGSB, p. 394, itálico adicionado)

Portanto, acima de tudo, o que importa para nós por agora é que as capacidades conceituais *implicam* conteúdo conceitual; nesse contexto, o que é relevante para o Capítulo 1 é o *pensamento* de que as capacidades conceituais devem estar operantes na consciência sensorial, não ainda *como* McDowell expressa esse pensamento. Dito isso, vejamos com mais detalhes em que sentido McDowell atribui conteúdo conceitual às experiências.

Uma boa maneira de introduzir a compreensão de McDowell sobre a noção de conteúdo conceitual é esclarecê-lo por meio de uma análise do debate entre as visões representacionista e antirrepresentacionista sobre a experiência perceptual. Especialmente para meus propósitos, ter essa perspectiva como pano de fundo é de fato oportuno, uma vez que o chamado “Debate entre

Travis e McDowell” opõe esses dois pensadores da seguinte maneira: tratado como tendo uma visão representacionista, McDowell afirma que a consciência sensorial tem conteúdo; como um antirrepresentacionista, Travis argumenta, *contra* McDowell, que as experiências não envolvem qualquer tipo de conteúdo³⁴. Diante disso, apresento as seguintes definições provisórias:

Representacionismo: A tese de que a consciência sensorial tem conteúdo.

Antirrepresentacionismo: A tese de que o Representacionismo é falso³⁵.

Não discutirei os argumentos Antirrepresentacionistas de Travis contra McDowell no Capítulo 1 – farei isso no Capítulo 5, onde tratarei em detalhes do debate entre Travis e McDowell. No entanto, farei aqui uma primeira aproximação a Travis, a fim de apelar ao seu entendimento sobre quais seriam as condições necessárias para o conteúdo representacional da experiência.

Antes de compreendermos o que está em jogo no debate entre Travis e McDowell, é fundamental esclarecer a terminologia usada no debate, especialmente o termo “representação”. No debate em questão, Representacionismo engloba uma noção bastante específica de representação. Wilson (2018) enquadra e apresenta o tipo de representação (*p-representação*, como Wilson a chama) que autores como McDowell e Travis têm em mente. O tipo de representação em

³⁴ Para uma visão geral do debate, ver Gersel, 2018a.

³⁵ Como indica a nota de rodapé 3, vou considerar o Antirrepresentacionismo como reunindo diferentes versões de uma posição que, em termos gerais, nega que as experiências perceptuais tenham qualquer tipo de conteúdo. Tratarei o assunto em detalhes no Capítulo 5.

questão não se refere, por exemplo, à ideia de que um mapa pode representar a cidade de Londres³⁶; também não é aquela do tipo que toma os anéis em uma árvore como podendo representar sua idade³⁷. Além disso, não se refere à existência de representações subpessoais descritas pela neurociência ou pela psicologia da percepção³⁸. Vejamos, por meio de quatro condições sugeridas por Travis (2004, p. 63) e condensadas por Wilson (2018, p. 201), o conjunto de características da chamada p-representação:

- (i) *Objetividade*: “A representação em questão consiste em representar as coisas como tal (portanto, verdadeira/veridicamente ou falsa/não-veridicamente).”

³⁶ Cf. Siegel, 2010. Em sua defesa da chamada *Visão de Conteúdo* (*Content View*), Siegel afirma que essa visão pode ser refinada em uma proposta que encontra a seguinte *semelhança* entre experiências visuais e crenças: “assim como as crenças, os mapas e os jornais, as experiências visuais têm conteúdos e, assim como os conteúdos das crenças são condições sob as quais o estado da crença é verdadeiro, os conteúdos das experiências são condições sob as quais a experiência é adequada” (Siegel, 2010, p. 30). Deve-se observar, porém, que não devemos nos enganar pela *analogia* de Siegel entre os conteúdos da experiência e, digamos, mapas. De acordo com Siegel, as experiências teriam o mesmo conteúdo de crenças ou juízos perceptuais.

³⁷ Prinz, 2004, p. 53, por exemplo, afirma que “carregar informações não é suficiente para a representação”. Na verdade, os anéis não representam de fato a idade, assim como a fumaça não representa de fato o fogo. Dizer que os anéis representam a idade de uma árvore é apenas uma forma de expressar algo como “os anéis indicam a idade da árvore”. Ver também Dretske, 1981 e 1986.

³⁸ Cf. Burge, 2005. Como aponta Wilson, 2018, p. 201, embora seja um fato que as representações subpessoais estejam relacionadas à experiência, o que está em jogo para Travis é o que figura como conteúdo das experiências no nível pessoal. McDowell compartilha esse tipo de pensamento com Travis. Ver, por exemplo, *TBD*, onde McDowell contrasta sua posição com a de Burge.

(ii) *Valor de Face*: “Ela tem, ou proporciona à experiência perceptual, um valor de face, pelo qual pode ser aceito ou recusado (ou descontado).”

(iii) *Dadidade*: “Não se trata de autorrepresentação [p-representação pelo sujeito]. (É alorrepresentação [p-representação para o sujeito], embora aqui não de maneira crucial.)”.

(iv) *Disponibilidade*: “Quando somos representados dessa forma, podemos reconhecer que e como isso é assim; mais pertinentemente, podemos apreciar o que nos é representado como tal”. (Wilson, 2018, p. 201)

Uma importante advertência antes de prosseguirmos. De agora em diante, tomarei emprestado de Wilson o termo “p-representação” e suas variantes (por exemplo, “p-representado”, “p-representando” e assim por diante) para me referir a *esse tipo específico* de representação, a fim de estabelecer uma distinção clara de outras noções de representação. Também é digno de nota que existem noções não conceitualistas de p-representação – por exemplo, Evans (1982) e Peacocke (1992). Discutirei essas visões não conceitualistas da p-representação na seção 2.2. Por ora, irei mostrar como cada uma dessas quatro condições para a p-representação nos ajuda a esclarecer a defesa de McDowell da noção de conteúdo conceitual.

A condição *Objetividade* sugere que as p-representações têm *condições de correção*, no sentido de que uma percepção correta seria verdadeira. McDowell está, sem dúvida, comprometido com essa ideia: “algo que tem determinado conteúdo é correto, no sentido relevante, somente quando as coisas são como esse algo representa. Não consigo encontrar nenhuma boa razão para não chamar essa

correção de 'verdade'" (MAW, p. 162). Assim, a p-representação, caracterizada como uma representação de "coisas como tais", deve envolver capacidades conceituais, se quisermos estabelecer uma relação propriamente normativa entre juízo, verdade e experiência. Na terminologia de MAW, o sujeito percebe *que as coisas são de tal e tal modo*, onde um conteúdo que manifesta uma cláusula "*que*" ("*that-clause*") na consciência sensorial permite que ele estabeleça uma relação racional com os juízos perceptuais. Embora McDowell tenha recentemente abandonado a visão de que a consciência sensorial tem conteúdo proposicional, ele continua a tomá-la como tendo uma natureza conceitual, uma vez que ainda afirma que um sujeito "*percebe que as coisas são como ele as julga ser*", o que implica que a consciência sensorial ainda envolve capacidades conceituais. De acordo com McDowell, a questão é que não apenas os juízos perceptuais têm conteúdo conceitual: a própria experiência tem o mesmo tipo de conteúdo. Portanto, no geral sua posição sugere o seguinte: "Um juízo de experiência não introduz um novo tipo de conteúdo, mas simplesmente endossa o conteúdo conceitual, ou parte dele, que já é possuído pela experiência na qual ele se baseia" (MAW, pp. 48-49).

As características da condição *Valor de Face* também estão presentes no pensamento de McDowell. A ideia é que a consciência sensorial disponibiliza algo que tem um valor de face determinado: por exemplo, uma determinada consciência sensorial pode p-representar *que Maria avançou o semáforo*. Esse modo específico de *ser tal e tal* deixa para o sujeito a aceitação ou rejeição do valor de face de sua consciência sensorial. Aceitar a consciência sensorial pelo seu valor de face seria julgar que as coisas são como parecem ser; rejeitar seu valor de face seria, em termos McDowellianos, "refrear" (*refrain*)

de uma inclinação inicial para julgar que uma coisa é como parece ser. Esse seria o caso de ilusões ou alucinações. A ilusão de Müller-Lyer é um exemplo bem conhecido. Essa ilusão nos apresenta dois segmentos A e B com comprimentos idênticos, mas que dão a impressão de possuírem dimensões diferentes. Em uma ilusão desse tipo, o que é dado na consciência sensorial é revogável (*defeasible*), pois pode haver circunstâncias em que o sujeito tenha motivos para acreditar que sua consciência sensorial é enganosa, podendo assim julgar que as coisas p-representadas não são como parecem. Se, ao contrário, o sujeito não estiver ciente desses motivos, ele tende a julgar que as coisas são como parecem. A esse respeito, McDowell afirma: “No mínimo, deve ser possível decidir se devemos ou não julgar que as coisas são como nossa experiência as representa. A forma como a experiência representa as coisas não está sob o controle da pessoa, mas cabe a ela aceitar ou rejeitar a aparência” (MAW, p. 11).

Na medida em que a condição *Valor de Face* indica a possibilidade tanto de rejeição quanto de aceitação de um conteúdo, a p-representação só poderia ser um caso em que o sujeito é um *consumidor* e não um *produtor* do conteúdo de sua consciência sensorial. Essa é a ideia por trás da condição *Dadidade*. Ao contrário do juízo, não podemos, de fato, escolher o conteúdo do que percebemos. De acordo com um famoso dito de MAW, “na experiência, encontramos-nos *investidos de conteúdo* (*saddled with content*)” (MAW, p. 10, itálico adicionado). Embora os juízos perceptuais tenham uma natureza *ativa*, McDowell nos convida a pressupor que a consciência sensorial envolve uma operação *passiva* das capacidades conceituais. Isso significa, de acordo com a sugestão de McDowell, que a p-representação não é uma questão de autorrepresentação, ou seja, um conteúdo resultante de uma p-

representação *pele* sujeito, como no caso dos juízos, mas de alorrepresentação, uma vez que o conteúdo é dado *para* o sujeito na consciência sensorial. A título de esclarecimento, veja como McDowell aborda a metáfora de Sellars (1997, p 39) “das experiências como contendo afirmações proposicionais”:

Não é que o *sujeito* de uma experiência afirme que as coisas são de um determinado modo, o que implicaria que ele as considera como sendo desse modo [...]. Na metáfora, é a *própria experiência* que afirma que as coisas são de um certo modo” (RPR, 240, itálico adicionado).

Travis também nos ajuda a entender o que está em jogo:

A apresentação aqui é, talvez para, mas não *por* nós. Ela pertence a uma *fonte* de conhecimento, não a seu desfrute. O (re)apresentador aqui não somos nós, mas algo que McDowell chama de 'O Entendimento' – nesse papel, uma personificação de nossa capacidade de pensar; exercida de alguma forma, mas não por nós³⁹. (Travis, 2019, p. 37, itálico original)

Mais recentemente, McDowell expressou o mesmo pensamento de uma maneira um pouco diferente, sugerindo que a “experiência

³⁹ Da mesma forma: “Para McDowell, não se diz o que poderia tornar racional ajuizar que uma ovelha está diante de você simplesmente dizendo que objeto está diante de você. O que torna isso racional, se é que é racional, não é apenas o objeto, mas algo sobre como é esse objeto. Esse último, no entanto, para ele, não é em si um objeto de nossa consciência visual, mas simplesmente 'dado' a nós' [...]. É-nos dado o fato de que as coisas são de determinadas maneiras. O que nos dá isso? A resposta de McDowell é algo que ele chama de 'entendimento', 'a faculdade dos conceitos'” (Travis, 2018, p. 56).

perceptual de um sujeito [não é] fazer um juízo de conhecimento [uma vez que] a experiência na qual é manifesto para ele que as coisas são como ele as julga ser não é em si um conhecimento” (RBGS, p. 390). A condição *Dadidade* também pode ser compreendida por meio do entendimento de McDowell sobre a noção de *thinkables*. A fim de blindar seus argumentos de quaisquer acusações de idealismo, McDowell, em *MAW*, traz a noção de *thinkables* para estabelecer uma diferença entre pensamentos entendidos como conteúdos pensáveis (*aquilo* que se pode pensar) e pensamentos entendidos como *atos* de pensar:

Pensamento pode significar o *ato* de pensar; mas também pode significar o *conteúdo* de um pensamento: o que alguém pensa. Agora, se quisermos dar o devido reconhecimento à independência da realidade, o que precisamos é de uma restrição do *pensamento* e do *juízo* externos [...]. A restrição não precisa ser de *conteúdos pensáveis (thinkables) externos*. De fato, a independência da realidade seria reduzida se equiparássemos os fatos em geral a exercícios de capacidades conceituais – atos de pensar – ou representássemos os fatos como reflexos de tais coisas; ou se equiparássemos os fatos perceptíveis em particular a estados ou ocorrências nos quais as capacidades conceituais são acionadas na sensibilidade – experiências [...]. Mas não é idealista, como seria o caso, dizer que os fatos perceptíveis são essencialmente capazes de impressionar os percebedores [...]. (*MAW*, p. 28, *italico original*)

Devemos notar que McDowell, apesar de não mais considerar *thinkables* como itens “essencialmente capazes de impressionar os

percebedores”, ainda considera *thinkables* como algo que pode, de alguma forma, estar *incluído* na consciência sensorial, se entendermos *thinkables* como algo que *pode* figurar na experiência perceptual. Embora McDowell não considere mais que a percepção de um item mundano, como um avanço de semáforo, inclua uma consciência sensorial de um fato como “Maria avançou avanço de semáforo”, *thinkables* ainda poderiam ser conteúdos da experiência perceptual, no sentido de que a racionalidade do juízo de *que Maria avançou o semáforo* seria inteligível por meio do modo como o item mundano relevante aparece na própria experiência perceptual.

Por fim, a condição *Disponibilidade* é uma implicação das condições *Valor de Face* e *Dadidade*: o conteúdo dado na consciência sensorial está disponível para ser aceito ou recusado e é uma questão de aliorrepresentação. Aqui, é importante enfatizar que (i) o conteúdo deve transmitir ao sujeito que *o* é *F*, mesmo que ele refreie da inclinação inicial e julgue o contrário – de acordo com a condição *Valor de Face* – e (ii) que o conteúdo não pode ser explicado por nenhum estado não perceptual, como um juízo, de acordo com a condição *Dadidade*. Além disso, o sujeito deve ser capaz de registrar conscientemente o conteúdo da consciência sensorial. Consequentemente, a p-representação não pode ser explicada por nenhuma forma de representação sub pessoal, em acordo com o que chamamos acima de *ponto de vista da fenomenologia*. Em outras palavras, não basta que a consciência sensorial tenha conteúdo: o sujeito deve ser capaz de acessar e captar esse conteúdo a partir de uma perspectiva de primeira pessoa. Portanto, a condição *Disponibilidade* sugere que o que torna possível reconhecer o conteúdo da p-representação é o modo como as coisas aparecem na consciência sensorial. Essas aparências são o que permite reconhecer

o conteúdo da consciência sensorial, aquilo que torna esse conteúdo disponível para o sujeito a partir de uma perspectiva de primeira pessoa para servir como razões para juízos perceptuais. Em *MAW*, McDowell afirma algo exatamente na mesma linha, ao argumentar que só faz sentido falar de razões para a crença de um sujeito se ele reconhecer essas razões como *suas* razões, as “razões que sujeito possui para acreditar em algo” (*MAW*, p. 163, itálico original).

A partir das quatro condições para a p-representação e sua relação com as noções de conteúdo conceitual de McDowell, proponho as seguintes formulações relativas a “conteúdo”:

*Conteúdo*¹: O fato de a consciência sensorial *E* ter conteúdo *C*₁ é uma implicação da ideia de que *E* tem condições de correção ou adequação. *C*₁ é neutro com relação à natureza do conteúdo de *E*⁴⁰.

*Conteúdo*²: A consciência sensorial *E* tem conteúdo *C*₂ se *E* é (i) um caso de *Conteúdo p-representacional*¹, (ii) *C*₂ tem uma natureza proposicional e (iii) as p-representações são tanto objetos quanto conteúdos da consciência sensorial [*percebe-se que as coisas são de tal e tal modo*].

*Conteúdo*³: O fato de a consciência sensorial *E* ter conteúdo *C*₃ é uma implicação da ideia de que as capacidades conceituais estão de alguma forma envolvidas em *E*. *C*₃ é neutro em relação à (i) natureza do conteúdo de *E*, (ii) se as p-representações são objetos ou apenas conteúdos de *E*, (iii) se *C*₃ pode expressar todas as quatro condições para o conteúdo p-representacional e

⁴⁰ Ou seja, se o conteúdo é proposicional, conceitual, intuicional, não conceitual, não proposicional, p-representacional, etc.

(iv) se C_3 combina aspectos p-representacionais e não-representacionais.

Então, afinal, como devemos expressar a noção de conteúdo de McDowell?

Com relação a *MAW*, acredito que uma diferença entre *Conteúdo*¹ e *Conteúdo*² deve ser estabelecida, na medida em que a noção de *Conteúdo*¹ admite o envolvimento de conteúdos (auto)representacionais. Como o termo aparece em *MAW*, “representação” é uma questão de p-representação, e “o conteúdo da experiência” é um caso de *Conteúdo*², na medida em que McDowell está comprometido com a noção de aliorrepresentação. É verdade que o uso que McDowell faz do termo “representação” em textos como *MAW*, pode sugerir que as capacidades conceituais estão ativamente envolvidas na consciência sensorial. Além disso, a posição proposicionalista de McDowell, também defendida no mesmo livro, não o favorece, já que ele costumava afirmar que o conteúdo da experiência era da forma *que as coisas são de tal e tal modo*, ou seja, a mesma forma da atualização paradigmática de capacidades conceituais, a saber, o juízo. Entretanto, ele nunca tratou as experiências como sendo um caso de p-representação pelo sujeito, como ele destacou mais recentemente: “desde minhas primeiras expressões do pensamento de que as capacidades conceituais estão em operação na experiência perceptual de sujeitos racionais, tenho insistido que na própria experiência as capacidades conceituais não são exercidas pelo sujeito [...]” (*RBGS*, 391). Assim, a noção de “conteúdo representacional” de *MAW* pode ser entendida como *Conteúdo*². No entanto, para os propósitos introdutórios do Capítulo 1, devemos tratar a visão de McDowell sobre o conteúdo como *Conteúdo*³, uma vez que ele sempre considera o “conteúdo” como uma

implicação do envolvimento das capacidades cognitivas na consciência sensorial, independentemente das formas distintas em que ele o expressa em seu pensamento⁴¹. Como ficará mais claro nos próximos capítulos, embora McDowell, após as objeções de Travis, não considere mais as p-representações como *objetos* da consciência sensorial, ele ainda considera as p-representações (ou seja, *as coisas sendo como tais e tais*) como *conteúdos* da consciência sensorial. Grosso modo, de acordo com a nova posição de McDowell, os conteúdos agora são aspectos não perceptuais da consciência sensorial do sujeito. Como ilustra Travis (2018, p. 36, *italico original*):

Para McDowell, *podemos*, ao ver Sid comendo um chilidog, aprender *que* Sid está comendo um chilidog. Mas isso é apenas graças a um assistente, que nos fornece algo mais para seguir: algo que não é um *objeto* de consciência perceptual, embora de alguma forma, talvez,

⁴¹ Não está claro se a versão de McDowell do *Conteúdo*³ é avaliável para condições de verdade (ou correção). Por um lado, devido ao caráter não proposicional desse novo tipo de conteúdo, pode-se argumentar, por exemplo, que o conteúdo não proposicional não pode realmente determinar o valor de face de uma experiência, na medida em que não pode ter condições de correção determinadas – um conteúdo expresso por “que *o é F*” não pode ter uma forma não proposicional. De fato, a nova posição não-proposicionalista de McDowell nega que as experiências representem “coisas como tais”. Nesse sentido, a versão de McDowell do *Conteúdo*³ não admitiria a *Objetividade*, uma das condições para a p-representação. Além disso, os escritos recentes de McDowell não dão ênfase à questão da correção. No entanto, a nova posição de McDowell sustenta que um sujeito “*percebe as coisas como ela as julga ser*”, o que deixa em aberto a questão de saber se essa ideia de perceber uma coisa “*como sendo...*” ainda tem algo a ver com a condição *Objetividade*. Seja como for, pelo menos por enquanto, vou considerar que McDowell ainda defende algo na linha da condição *Objetividade*, já que McDowell não tem clareza sobre as relações entre conteúdos proposicionais e não-proposicionais. Discutirei essa questão em detalhes no Capítulo 5.

indissolivelmente, presente em nossa forma de apreciá-lo”.

Assim, as posições anterior e nova de McDowell devem considerar as p-representações como conteúdos da consciência sensorial.

Agora podemos responder – pelo menos inicialmente – a questão “o que McDowell quer dizer com conteúdo conceitual?”. Em relação à posição defendida em *MAW*, é preciso considerar o conteúdo conceitual como *Conteúdo*², já que ele estava comprometido com todas as quatro condições para a p-representação. Para fins de continuidade terminológica e simplicidade, podemos identificar o *Conteúdo*² com a *consciência-representacional* – apenas acrescento a letra “p”, de acordo com a nossa noção específica de p-representação:

Consciência-p-representacional: thinkables são tanto conteúdos quanto objetos de consciência sensorial [conforme *Conteúdo*²].

Com relação à nova posição de McDowell, é preciso considerar o conteúdo conceitual como *Conteúdo*³, uma vez que ele não sustenta mais que a noção de conteúdo é uma *consequência* do envolvimento de conteúdos proposicionais na experiência, mas um resultado da ideia de que capacidades conceituais implicam certos tipos de conteúdos conceituais para a experiência. Da mesma forma, *Conteúdo*³ pode ser identificado com *consciência-de-conteúdo*. Lembre-se:

Consciência-de-conteúdo: thinkables são conteúdos, mas não objetos da consciência sensorial [conforme *Conteúdo*³].

Como venho enfatizando, qualquer versão de uma *Visão das capacidades cognitivas* deve estar comprometida com uma tentativa de fornecer uma maneira de expressar o *pensamento* de que as capacidades cognitivas – e, portanto, conteúdos conceituais – devem, de alguma forma, estar incluídos na consciência sensorial. Dito isso, o que devemos ter em mente por enquanto é que a p-representação sempre foi um aspecto da noção de conteúdo conceitual de McDowell. Isso é suficiente para começarmos a examinar adequadamente a noção de *razão*, segundo McDowell.

1.6 Conclusão

John McDowell tem a mais influente *Visão das capacidades cognitivas* sobre a experiência perceptual. Na medida em que muitos de seus argumentos e conceitos estabelecem as bases do debate sobre a natureza filosófica da experiência perceptual, meu objetivo foi esclarecer a terminologia de McDowell para evitar mal-entendidos comuns. Com relação ao conceito de capacidade cognitiva, enfatizei que um ato cognitivo – como o juízo – é explicado por sua capacidade. Também destaquei que McDowell considera as experiências perceptuais somente a partir de uma perspectiva de primeira pessoa, no que chamei de *ponto de vista da fenomenologia* em contraste com o *ponto de vista da teoria*. Com relação ao “conceitual”, expliquei que a preocupação de McDowell é com uma certa imagem filosófica do envolvimento das capacidades conceituais na percepção, e não uma abordagem ontológica dos conceitos. Além disso, argumentei que tanto a posição anterior quanto à posição nova de McDowell sustentam uma noção

específica de conteúdo representacional – o que Wilson chama de “p-representação” – de acordo com quatro condições apresentadas por Charles Travis. Em seguida, propus uma leitura distinta de algumas questões discutidas em *MAW* à luz da noção de p-representação.

2. McDowell sobre razões

Neste capítulo, discuto objeções clássicas ao conceitualismo. Também ofereço um esclarecimento sobre a noção de McDowell de *razões enquanto tais* (*reasons as such*). Mais especificamente, faço uma análise de sua abordagem dialética em *MAW*, em relação aos seguintes autores e suas respectivas ideias: a noção de “espaço das razões” de Sellars; o coerentismo de Davidson sobre o papel da experiência perceptual no pensamento empírico; a noção de conteúdo não conceitual de Evans; e a noção de “conteúdo de cenário” (*scenario content*) de Peacocke. Por fim, apresento as objeções não conceitualistas de Adrian Cussins a McDowell.

2.1 O Dado e o espaço das razões

A ideia de *Truísmo* também pode ser lida como uma sugestão de que a consciência sensorial tem *significância epistêmica*. Lembremos:

Truísmo: A maneira como um sujeito *s* julga que as coisas são é a maneira como a experiência *E* torna as coisas disponíveis para *s*.

Isso indica que autores como McDowell consideram que as experiências desempenham um papel racional no pensamento empírico, no sentido de que as experiências perceptuais devem ser capazes de fundamentar os juízos perceptuais. Em outras palavras,

que elas devem “constituir juízos afiançados sobre o mundo” (MAW, p. 5).

Em MAW, a maneira de McDowell enquadrar a ideia de que as experiências têm significância epistêmica é colocá-la em uma via-média entre, por um lado, a chamada “teoria da coerência da verdade e do conhecimento” de Donald Davidson⁴²; por outro, a sugestão de Gareth Evans de que a experiência perceptual tem um conteúdo não conceitual que, no entanto, poderia servir como base racional para juízos perceptuais⁴³.

Posições como as de Davidson e Evans pretendem ser respostas à ideia de que as capacidades conceituais, bem como a experiência perceptual, devem desempenhar um papel no pensamento empírico. No entanto, à primeira vista, pode parecer difícil que as capacidades conceituais e a realidade externa compartilhem o mesmo espaço, ou seja, o espaço das razões e da justificação. Por essa razão, de acordo com McDowell, existe a ameaça de uma eterna oscilação entre essas duas posições, pois deveríamos querer garantir as seguintes condições: por um lado, a restrição de uma realidade externa à nossa liberdade de exercer capacidades conceituais (de acordo com a condição *Dadidade*); por outro lado, evitar a ideia de que “impactos brutos” na experiência sejam capazes de estabelecer qualquer restrição racional do mundo no juízo perceptual. McDowell vê aqui uma consequência indesejada: a posição de Davidson, ao defender que apenas crenças podem justificar outras crenças (como veremos em mais detalhes abaixo), parece interromper qualquer chance de um contato racional com a realidade externa, se a entendermos como um impacto extraconceitual na sensibilidade de um sujeito; e embora a visão de

⁴² Ver Davidson, 2000.

⁴³ Ver Evans, 1982.

Evans seja uma tentativa de recuperar nosso contato racional com o mundo, não é um movimento propriamente normativo, pois vai de um conteúdo não conceitual para outro conceitual.

A estratégia de McDowell para sair dessa oscilação, conforme indicado acima, será considerar a experiência como já envolvendo capacidades conceituais. Mas antes de podermos lidar com a sugestão de McDowell, bem como com o esclarecimento das posições de Davidson e Evans, precisamos situar o contexto dessas questões.

A visão de que a consciência sensorial tem significância epistêmica é elaborada por McDowell a partir da perspectiva de que nosso pensamento responde ao mundo empírico por meio de nossa sensibilidade. Se esse for o caso, podemos considerar essa capacidade de resposta ao mundo empírico como uma capacidade de resposta à *experiência*. Para McDowell, as experiências, nesse sentido, poderiam ser tratadas como um “tribunal” que medeia o modo como nosso pensamento empírico responde a como as coisas são⁴⁴. Isso é exatamente o que McDowell considera como sendo um “empirismo mínimo”: experiências podem fornecer “veredictos” para que possamos julgar como as coisas no mundo são⁴⁵.

No entanto, McDowell observa que isso é frequentemente questionado. Sellars (1956), por exemplo, critica a visão de que as experiências podem servir como um tribunal, chamando a atenção para uma distinção entre dois espaços lógicos diferentes: “o espaço lógico das razões” e “o espaço lógico da natureza”. Como veremos, essa distinção lógica pressionará a ideia de que nosso acesso ao mundo

⁴⁴ McDowell toma emprestada de Quine, 1961, a imagem de “tribunal”.

⁴⁵ Para uma exposição detalhada do entendimento de McDowell sobre o “empirismo mínimo”, ver Gersel, 2018. Ver também Kern, 2019, para uma abordagem crítica da noção de “empirismo mínimo”.

empírico por meio da experiência pode ser tratado como tendo significância cognitiva. Nas palavras de McDowell, estaríamos enfrentando um impasse nos seguintes termos: “[De acordo com a preocupação de Sellars] quaisquer que sejam as relações que constituem o espaço lógico da natureza, elas são diferentes em espécie das relações normativas que constituem o espaço lógico das razões” (MAW, p. xv). A seguir, pretendo mostrar as características desses dois espaços lógicos.

Para McDowell, podemos tomar o espaço lógico das razões como espaço dos conceitos, no sentido de que o espaço das razões, para Sellars, é o espaço das justificativas e das relações racionais. É importante notar o fato de McDowell conectar o espaço das razões de Sellars com a *faculdade de espontaneidade* de Kant – “a capacidade de produzir representações” (KrV, B75/A51)⁴⁶. O apelo de McDowell a Kant visa descrever as capacidades conceituais como elementos que operam na faculdade da espontaneidade, entendida como um domínio que compreende as relações entre razão e liberdade. Por sua vez, Sellars situa o espaço lógico da natureza como um reino da *lei*, em oposição ao espaço das razões. O argumento de Sellars é que o espaço da natureza não pode incluir um contexto normativo no qual, por exemplo, a postura de um sujeito em relação a um juízo com o conteúdo de *que as coisas são de tal e tal modo* pode ser tomada correta ou incorretamente. Por essa razão, uma descrição empírica, como Sellars a entende, nunca poderia ser colocada em um espaço onde a liberdade é constitutiva da mesma; um conceito como o de “conhecimento”, então, só seria inteligível em um contexto normativo do espaço lógico das razões. O próprio Sellars explicita a distinção:

⁴⁶ Cf. Pippin, 1997.

Ao caracterizar um episódio ou um estado como o de conhecimento, não estamos dando uma descrição empírica desse episódio ou estado; estamos colocando-o no espaço lógico das razões, o espaço de justificar e ser capaz de justificar o que se diz. (Sellars, 1956, pp. 298-299)

Ao considerar a maneira como Sellars caracteriza a distinção entre os espaços lógicos das razões e da natureza, McDowell levanta a seguinte questão: “qual espaço lógico seria o lar do conceito de *experiência*?” (MAW, p. xv, *itálico adicionado*). Para McDowell, se aceitarmos a sugestão de Sellars de que as experiências devem ser equiparadas a impactos do mundo em um sujeito, acabaremos considerando-as como uma descrição empírica que naturalmente deve ser colocada no espaço lógico da natureza. Na verdade, de acordo com Sellars, impressões sensoriais não poderiam ser colocadas em um espaço normativo onde as coisas podem ser corretas ou incorretas, pois não devemos supor que uma descrição empírica seja equivalente a algo que possa ser colocado no espaço das razões. A experiência, portanto, não poderia ser considerada um “tribunal”. O que vimos nessa breve explicação do modo como Sellars rejeita o empirismo é parte de seu famoso ataque ao “Mito do Dado”. Cair nesse mito, então, seria incoerentemente conceber a experiência como tendo significância epistêmica e, ao mesmo tempo, reconhecê-la como *não* sendo um tribunal. McDowell ilustra a questão da seguinte forma:

O problema do Mito do Dado é que, na melhor das hipóteses, ele nos oferece exculpações, ali onde necessitávamos de justificações. [...] então o melhor que [as experiências entendidas como impactos] podem nos dar é que não podemos ser culpados por acreditar no que

quer que elas nos levem a acreditar, nem que estamos justificados em acreditar. (MAW, p. 13)

A busca por um Dado (com “D” maiusculo) pode ser formulada como uma resposta à seguinte preocupação: a de que devemos reconhecer uma restrição externa à nossa liberdade de exercer capacidades conceituais em justificações empíricas, uma vez que o emprego de conceitos empíricos é algo que só poderia ocorrer no espaço das razões. O Dado, então, tem o objetivo de acalmar a ansiedade de trazer um fundamento externo definitivo para as justificações empíricas⁴⁷. Com essa visão geral das noções do Dado e do espaço das razões em mãos, passo agora às posições de Davidson e Evans.

⁴⁷ Kern, 2019, p. 161, apresenta a questão na forma de um argumento de regressão: “Imagine que eu responda à pergunta ‘Por que você julga p?’ dizendo: ‘Porque eu julgo q’, e à pergunta ‘Por que você julga q?’ dizendo: ‘Porque eu julgo r’, e à pergunta ‘Por que você julga r?’ dizendo: ‘Porque eu julgo s’. O que estou fazendo nessa série de respostas é mudar o conteúdo do juízo – eu coloco p em q, q em r e r em s – enquanto mantenho constante o nexa entre o respectivo conteúdo e eu mesmo. A cada vez, o nexa é o de julgar, mesmo que o conteúdo varie. Assim, em nenhum momento dessa série de respostas a explicação do juízo é capaz de responder à pergunta original, porque cada resposta é tal que solicita o mesmo tipo de pergunta, apenas com relação a um conteúdo diferente. Segue-se que deve haver uma explicação do juízo que responda à pergunta ‘Por que você julga p?’ não por meio da apresentação de um conteúdo diferente daquele que deve ser fundamentado, mas, em vez disso, por meio da apresentação de um tipo diferente de nexa com esse conteúdo, a saber, um que explique o juízo de uma forma que exclua a possibilidade de solicitar o tipo de pergunta a partir da qual começamos”.

2.2 Relações causais e conteúdo não conceitual

Davidson também é apresentado por McDowell como alguém que rejeita o empirismo; mais especificamente, como “[...] alguém cujas reflexões sobre a experiência acabam por desqualificá-la enquanto algo que poderia, de forma inteligível, constituir um tribunal” (*MAW*, p. xvi)⁴⁸. Como Sellars, Davidson nega que as experiências possam racionalmente justificar nosso pensamento empírico, se experiências forem entendidas como impactos extra conceituais na sensibilidade de um sujeito. Nas próprias palavras de McDowell, “Davidson deixa claro que, se concebermos a experiência em termos de impactos sobre a sensibilidade ocorrendo fora do espaço dos conceitos, não devemos pensar que podemos apelar à experiência para justificar juízos ou crenças” (*MAW*, p. 14).

O que impulsiona o argumento de Davidson é sua visão coerentista da verdade e do conhecimento. Seu argumento principal é que, como “nada pode contar como razão para manter uma crença, exceto outra crença” (Davidson, 1986, p. 310), as experiências só podem ter uma determinação *causal* – nunca *racional* – para a justificação empírica de um sujeito⁴⁹. Portanto, as experiências só

⁴⁸ Entretanto, Alves (2008) argumenta que a leitura de McDowell não é tão justa com Davidson. De acordo com Alves, McDowell toma Davidson como um “espantalho”. Não posso discutir essa complexa questão aqui. Ver Alves (2008) para uma abordagem detalhada do debate entre Davidson e McDowell.

⁴⁹ Como afirma Kern, 2019, p. 159, o coerentismo de Davidson, em suma, “nega que a percepção possa impor uma restrição racional ao juízo. A percepção, como tal, não

poderiam estar *fora* do espaço lógico das razões. É importante notar que, para McDowell, o que Davidson tem em mente sobre o espaço dos conceitos é algo com que o primeiro concorda: Davidson está certo ao afirmar que somente o espaço das razões pode compreender relações racionais. Consequentemente, se as experiências forem tomadas como impactos extra conceituais, a conclusão de Davidson também estaria correta, uma vez que o apelo justificatório às experiências “[...] seria recair no Mito do Dado, com sua confusão entre justificativa e exculpação” (*MAW*, p. 14).

Entretanto, McDowell acredita que a conclusão de Davidson é insuficiente. Ao negar à experiência qualquer relação relevante com a justificação, a teoria coerentista de Davidson nos daria apenas a impressão ilusória de que uma relação meramente causal com uma realidade externa ao pensamento seria capaz de restabelecer a orientação do pensamento para essa mesma realidade externa. Para McDowell, devemos ir além de Davidson para garantir que o pensamento empírico não seja apenas determinado causalmente pela experiência. Em outras palavras, devemos buscar oferecer um quadro em que os juízos empíricos sejam limitados pela realidade externa de forma racional, para que não percamos nosso contato com o mundo em termos significativos. McDowell resume as consequências indesejadas da posição de Davidson da seguinte forma:

Se pusermos o foco na liberdade que a noção de espontaneidade implica, aquilo que pretendia ser uma imagem do pensamento com conteúdo empírico ameaça degenerar-se na imagem de um giro em falso no vazio.

pode ser uma fonte de restrição racional. A percepção é uma mera condição de habilitação para o juízo, não algo que fornece uma base para ele”.

Para superar isso, precisamos reconhecer uma coerção externa sobre o exercício da espontaneidade no pensamento empírico. Neste ponto, porém, chegamos ao outro lado daquela dificuldade permanente: devemos evitar conceber a coerção externa de um modo que só tornasse capaz de, na melhor das hipóteses, fornecer exculpações, ali onde precisaríamos de justificativas. (MAW, pp. 50-51)

A posição geral de Davidson em relação ao papel da experiência na justificação empírica também pode ser descrita a partir do que ele chama de “dualismo do esquema e do conteúdo”, onde “esquema” supostamente significa “esquema conceitual” e “conteúdo” pode ser entendido como “conteúdo empírico” (MAW, p. 5)⁵⁰. Nesse sentido, algo com conteúdo conceitual – juízos e crenças, por exemplo – seria oposto a um conteúdo empírico extra conceitual, de acordo com Davidson. Mas para McDowell, há um duplo problema aqui com o uso da noção de “conteúdo”: primeiro, de acordo com a condição *Disponibilidade*, os conteúdos devem estar disponíveis na experiência para servir de *base* para os juízos perceptuais; segundo, somente um estado com conteúdo deve ser capaz de manter uma relação racional com outro estado possuidor de conteúdo⁵¹. Portanto, a sugestão de Davidson de um *conteúdo* empírico não se sustentaria, se tratarmos a experiência como não possuindo uma relação racional com a justificação empírica.

Com isso em mãos, McDowell chama a atenção para uma visão alternativa da experiência que é candidata a oferecer uma maneira de

⁵⁰ Cf. Davidson, 1984, pp. 183-198.

⁵¹ Diz McDowell: “as relações racionais [...] ligam os conteúdos dos juízos da experiência a outros conteúdos julgáveis” (MAW, p. 12).

recuperar um contato representacional (*contentful contact*) – nesse sentido, uma relação racional com o mundo, a saber, a explicação de Evans sobre a experiência perceptual.

Evans atribui conteúdo às experiências perceptuais da seguinte maneira:

Em geral, podemos considerar uma experiência perceptual como um estado informacional do sujeito: ela tem um determinado *conteúdo* – o mundo é representado de um determinado modo – e, portanto, permite uma classificação não derivativa como *verdadeira* ou *falsa*. (Evans, 1982, p. 226, itálico original)

Como podemos ver, essa passagem endossa a condição *Objetividade*: o mundo é p-representado *de forma verdadeira ou falsa* na experiência. Mas, de acordo com Evans, quando um sujeito faz um juízo perceptual baseado na experiência, ele passa de um conteúdo não conceitual para um conteúdo conceitual:

Os estados informacionais que um sujeito adquire por meio da percepção são *não conceituais*, ou *não conceitualizados*. Juízos *baseados* em tais estados necessariamente envolvem conceitualização: quando nos movemos de uma experiência perceptual para um juízo sobre o mundo (geralmente expressável em alguma forma verbal), a pessoa estará exercendo habilidades conceituais básicas [...]. O processo de conceitualização ou juízo leva o sujeito de seu estado informacional (com um conteúdo de um certo tipo, a saber, conteúdo não conceitual) para outro tipo de estado cognitivo (com um conteúdo de um

tipo diferente, a saber, conteúdo conceitual). (Evans, 1982, p. 227, *itálico original*)

A chave para a posição de Evans é a sugestão de que as capacidades conceituais *não precisam* estar envolvidas na experiência para que tenhamos um conteúdo adequadamente disponível para servir como base racional para os juízos perceptuais. Sua descrição da experiência como tendo um conteúdo ainda não conceitualizado tem suas raízes em uma concepção que considera os estados perceptuais como apresentando a operação de uma capacidade mais “primitiva” do que aquela exercida por estados mentais como o pensamento, a razão e o entendimento. Essas capacidades conceituais superiores, portanto, só estariam em operação após as experiências. Uma maneira de entender o que Evans tem em mente é considerar esses estados mais primitivos como algo que os animais racionais (isto é, criaturas aptas a exercerem capacidades conceituais) compartilham com os animais não racionais. É importante notar, porém, que Evans considera as experiências como estados cujo conteúdo só pode estar disponível como “entrada para um sistema de *pensamento, aplicação de conceitos e raciocínio*” (Evans, 1982, p. 229), ou seja, poderes racionais que somente as criaturas racionais possuem. Dessa forma, experiências seriam estados perceptuais não conceituais disponíveis para um sujeito capaz de colocar suas capacidades conceituais em exercício.

Além disso, deve-se observar que a visão de Evans tem motivações fenomenológicas.

Um dos pontos de Evans é que há muitos casos em que nosso repertório conceitual não é capaz de capturar, por meio de palavras ou frases, os detalhes finos apresentados na percepção. A esse respeito, o

exemplo da experiência da cor é trazido por Evans na forma de uma pergunta retórica: “Será que realmente entendemos a sugestão de que possuímos tantos conceitos de cor quantas são as tonalidades de cor que somos capazes de discriminar sensorialmente?” (Evans, 1986, p. 158, *itálico original*). Para uma melhor compreensão do que está em jogo para Evans, considere duas amostras de cores com tons de vermelho bastante semelhantes. A proposta de Evans é que, na maioria dos casos – especialmente se você não for, digamos, um especialista em cores -, um sujeito poderá, na melhor das hipóteses, julgar (corretamente) que as amostras de cores são vermelhas, mesmo que o conteúdo da experiência em questão apresente perceptualmente esses tons de vermelho de uma forma mais específica. O argumento de Evans pode ser formulado da seguinte forma:

- (1) Nossas capacidades sensoriais mais primitivas são capazes de discriminar os detalhes finos dos tons de cor.
- (2) Nosso repertório de expressões de cores não tem conceitos para todos os tons de cores mais finos discriminados por nossas capacidades sensoriais.
- (3) Nossa capacidade de discriminar sensorialmente os tons de cor supera nossas capacidades conceituais.
- (4) O conteúdo da experiência perceptual é não conceitual.

Outro ponto fenomenológico enfatizado por Evans sugere que os conteúdos das experiências perceptuais são “independentes da crença”⁵². Como mostra o exemplo de Müller-Lyer, a ilusão de ótica

⁵² Daí Evans: “Em geral, parece-me preferível tomar a noção de *estar em um estado informacional com tal e tal conteúdo* como uma noção primitiva para a filosofia, em

continua a p-representar uma aparência enganosa, mesmo que o sujeito venha a acreditar que as coisas não são como parecem. Evans conclui que as crenças, assim como os juízos, são noções que devem ser entendidas como operando em um espaço cognitivo mais sofisticado, no qual um sujeito é capaz de controlar e moldar ativamente seus estados cognitivos; nos termos de McDowell, um lugar “entendido apenas no contexto da ideia de espontaneidade, a ideia de um empreendimento ativo no qual um sujeito exerce um controle racional sobre a modelagem de seu pensamento” (MAW, p. 60).

Observe que a posição de Evans pode ser tratada como uma versão não conceitualista do Representacionismo⁵³ :

- *Objetividade*: o conteúdo não conceitual p-representa itens mundanos como fazedores de verdade;
- *Valor de Face*: o conteúdo p-representacional não conceitual “pode ser aceito ou recusado” em crenças ou juízos;
- *Dadidade*: as p-representações não conceituais independentes de crença são casos de alorrepresentação;

vez de tentar caracterizá-la em termos de crença. Em primeiro lugar, tal caracterização não poderia ser simples, por causa de uma propriedade fundamental (quase definidora) dos estados no sistema informacional, que chamarei de sua 'independência de crença': o fato de o sujeito *estar* em um estado informacional é independente de ele acreditar ou não que o estado é *verídico*” (Evans, 1982, p. 123, *itálico original*). Para uma visão semelhante, ver Crane, 1988. Já para uma crítica à posição de Crane, ver Mellor, 1988.

⁵³ Como observa Travis, 2013e, p. 150, “Evans parece querer o melhor (para ele) dos dois mundos: representação, mas representação com conteúdo não conceitual”.

- *Disponibilidade*: as experiências são estados p-representacionais nos quais “o mundo é representado de uma determinada maneira”.

Por essas razões, podemos considerar a posição de Evans como uma forma de evitar a queda no Mito do Dado, já que ele oferece uma visão Representacionista da experiência como sendo capaz de manter relações racionais com o pensamento empírico. No entanto, McDowell toma a posição não conceitualista de Evans como uma versão do Mito do Dado, apesar de sua “aparência inocente” (*MAW*, p. 54). A seguir, mostrarei como McDowell faz objeções aos argumentos de Evans.

Em primeiro lugar, está a resposta de McDowell ao argumento da “independência da crença”. McDowell aceita os pontos fenomenológicos de Evans com relação à ideia de que o conteúdo da experiência é independente da crença. Mas, conforme sua versão da condição *Dadidade*, McDowell acha que ainda pode fornecer uma descrição conceitualista do caráter independente de crença possuído pelo conteúdo da experiência, por meio da sugestão de que as capacidades conceituais são passivamente colocadas em operação nos estados perceptuais.

Do meu ponto de vista, a ideia de McDowell não é claramente convincente em sua rápida conclusão de que a adoção da posição *não conceitualista* de Evans leva inevitavelmente a uma queda no Mito do Dado. (Discutirei essa questão mais detalhadamente nas próximas seções).

O segundo é o “argumento da cor”. Em *MAW*, McDowell chama a atenção para a ideia de que não devemos restringir as capacidades conceituais – nesse caso, a capacidade de abarcar conceitos de cores – a conceitos que podem ser expressos por palavras como “vermelho”. O

que McDowell quer dizer é que, embora a maioria das pessoas não tenha em seu repertório linguístico palavras para os detalhes da determinação do conteúdo da experiência, elas ainda são capazes de adquirir um conceito menos determinado, por exemplo, um conceito que possa ser expresso por uma expressão demonstrativa como “aquele tom de cor”. Se esse for o caso, McDowell sugere que um sujeito é suficientemente capaz de representar no pensamento a mesma finura de granulação (*fineness of grain*) p-representada na experiência. Nesse sentido, a transição da p-representação em questão para um juízo perceptual não deve ser considerada como tendo uma diferença no tipo de *conteúdo* disponível, mas sim como tendo uma diferença apenas na *determinação* do mesmo conteúdo conceitual. McDowell acredita, então, poder rejeitar (2).

No entanto, McDowell enfrenta aqui uma importante objeção: a ideia de que a capacidade de um sujeito aplicar demonstrativos não deve se limitar à *presença* da amostra original na experiência. Kelly (2001) formula a ideia em termos da “condição de reidentificação” (*the re-identification condition*), que afirma que “para possuir um conceito demonstrativo para x, um sujeito deve ser capaz de reidentificar consistentemente um determinado objeto ou propriedade como pertencente ao conceito, se for o caso” (Kelly, 2001, p. 403). Em *MAW*, o próprio McDowell reconhece essa restrição: “o que garante que seja um conceito – o que garante que os pensamentos que o exploram tenham a distância necessária do que os determinaria como verdadeiros – é que a capacidade associada pode persistir no futuro [...]” (*MAW*, p. 57).

A resposta de *MAW* a essa objeção sugere que a capacidade de aplicar demonstrativos possui um caráter especial, a saber, o de uma capacidade de reconhecimento de *curto prazo* (*MAW*, pp. 57-58). Para

McDowell, não precisaríamos rejeitar a ideia de que a capacidade de empregar demonstrativos é propriamente conceitual, na medida em que se poderia dar expressão linguística a ela tanto na presença perceptual da amostra correspondente quanto enquanto essa capacidade durar. Nesses casos, a capacidade, de acordo com McDowell, ainda poderia ser exercida em “pensamentos baseados na memória” (*memory-based thoughts*).

Mesmo assim, a objeção persiste: Jacob e Jeannerod (2003), por exemplo, afirmam que, para que um demonstrativo seja considerado genuinamente um conceito, ele deve se comportar exatamente como qualquer outro conceito⁵⁴. Cito Jacob e Jeannerod:

Os conceitos de cor e de forma armazenados na memória de uma criatura devem permitir o reconhecimento e a reidentificação de cores e formas durante longos períodos de tempo. Embora os conceitos de cores demonstrativas puras possam permitir a comparação de amostras de cores apresentadas simultaneamente, é improvável que eles possam ser usados para reidentificar de forma confiável uma mesma amostra ao longo do tempo. (Jacob e Jeannerod, 2003, p. 25)

Apesar dessas dificuldades com relação à resposta de McDowell, Chuard (2006) argumenta que é possível rejeitar a restrição de reidentificação com relação aos demonstrativos. O argumento de Chuard é que, mesmo que um sujeito não consiga reidentificar o que percebeu no passado, isso não “enfraquece o fato de que ele pensou anteriormente de forma demonstrativa” (Chuard, 2006, p. 185). De

⁵⁴ Para uma abordagem semelhante, ver Dokic e Pacherie, 2001.

acordo com Chuard, uma objeção como a de Jacob e Jeannerod não é tão evidente: do fato de que os demonstrativos destacam propriedades como fazem outros conceitos, não se segue que eles devam desempenhar exatamente o mesmo papel, já que os demonstrativos são dependentes da percepção (*perception-dependent*)⁵⁵.

(É digno de nota que, no Capítulo 6, serei um tanto inspirado pela sugestão de Chuard de que a atualização das capacidades conceituais *na* percepção acaba desempenhando um papel distinto. Grosso modo, irei argumentar que, desde que a atualização das capacidades conceituais seja, como argumenta Chuard, “dependente da percepção”, não é preciso esperar que, na consciência sensorial, os conceitos se comportem exatamente da mesma forma que nos juízos, por exemplo).

Chuard também argumenta que a posse de um conceito demonstrativo é, na verdade, uma questão de ser capaz de formar pensamentos sobre o que é percebido e, conseqüentemente, ser capaz de dar expressão linguística a isso; nos textos mais recentes, McDowell expressa a ideia em termos de uma questão de ser capaz de “*realmente dizer coisas*” sobre o mundo⁵⁶. McDowell, de fato, enfatiza que, embora os demonstrativos não possam oferecer determinações refinadas, eles ainda podem determinar “o que está sendo dito” (*RWD*, p. 322). Nesse sentido, dar expressão linguística a um demonstrativo ainda seria considerado como um caso de falar algo *verdadeiramente*: “[...] em uma concepção suficientemente liberal da capacidade de dizer coisas, isso não é uma ameaça à ideia de que o mundo se esgota naquilo que pode ser verdadeiramente dito” (*RWD*, p. 322).

⁵⁵ Ver Chuard, 2003, p. 186.

⁵⁶ Ver, por exemplo, *RWD*. Discutirei detalhadamente o argumento de McDowell sobre esse assunto na seção 4.4.

De tudo o que foi dito, McDowell acredita que posições como a de Davidson e Evans não são capazes de fornecer uma explicação adequada do papel desempenhado pelas experiências perceptuais no pensamento empírico:

Se alguém não consegue ver que as capacidades conceituais podem estar operando na própria sensibilidade, tem duas opções: ou, como Davidson, insistir que a experiência está relacionada apenas causalmente ao pensamento empírico, não racionalmente; ou então, como Evans, cair no Mito do Dado e tentar creditar à experiência, concebida como extraconceitual, relações racionais com o pensamento empírico. Davidson defende que o Mito do Dado só pode ser evitado negando que a experiência seja epistemologicamente significativa. Evans, por boas razões, não consegue aceitar essa negação e mostra que compartilha a visão de Davidson sobre as possibilidades, adotando, portanto, uma forma do Mito do Dado. (MAW, pp. 62-63)

Mas por que as p-representações não conceituais não poderiam ser avaliadas “verdadeiramente/veridicamente, ou falsamente/não-veridicamente”, como exige a condição *Objetividade*? Em outras palavras, por que não podemos simplesmente supor que basta que o mundo seja avaliado objetivamente no pensamento para que haja uma relação racional adequada entre juízos perceptuais e experiência? Ora, parece razoável supor que uma p-representação não conceitual de uma rosa vermelha possa garantir racionalmente a verdade de um juízo perceptual como “Essa rosa é vermelha”, se as coisas no mundo objetivo forem como são julgadas. No entanto,

McDowell irá criticar essas visões não conceitualistas por não reconhecerem a seguinte exigência para juízos perceptuais racionalmente baseados: a saber, a ideia de que as razões devem estar disponíveis para o sujeito da experiência a *partir de uma perspectiva de primeira pessoa*, conforme a condição *Disponibilidade*. Como ficará claro na próxima seção, McDowell irá argumentar que um sujeito deve ser capaz de apreciar as razões responsáveis por formar seus juízos perceptuais.

2.3 Razões enquanto tais

McDowell traz a noção de “*razão enquanto tal*” (*reason as such*) para fazer uma distinção entre duas maneiras pelas quais algo pode ser tomado como razão para juízos, crenças ou ações: por um lado, algo que serve como razão meramente do ponto de vista da racionalidade; por outro, algo que serve como razão do ponto de vista do sujeito. Uma boa maneira de entender as demandas da razão propostas por McDowell é contrastar sua posição com a de Peacocke, que, em *A Study of Concepts*, recomenda, como Evans, uma visão Representacionista que considera os conteúdos não conceituais da experiência como capazes de fornecer razões para crenças e juízos⁵⁷.

Peacocke apresenta seus argumentos por meio da noção de “*conteúdos de cenário*” (SC), cuja função é fixar os modos mais básicos de p-representação na consciência sensorial de um sujeito. Ele argumenta que o SC explica como o espaço preenchido ao redor de

⁵⁷ A partir das afirmações de Peacocke, 1992, p. 61, como “Uma experiência perceptual representa o mundo como sendo de uma determinada maneira” e “Qual é a natureza do conteúdo que ela representa como tendo?”, Travis sugere que Peacocke é um Representacionista. Ver Travis, 2004, p. 58.

um sujeito – por exemplo, por meio de superfícies, texturas, luz, etc. – é consistente com as condições de correção da experiência. De acordo com Peacocke, um cenário é um tipo espacial que tem suas origens no corpo humano, mais especificamente a partir de eixos dados por direções como cima/baixo, frente/trás, direita/esquerda. A experiência de um sujeito seria verdadeira se a forma como o mundo aparece ao seu redor, fixada pelos eixos apresentados acima, for p-representada como um dos modos básicos de localização que fazem parte do cenário em questão. Ao contrário da versão do Representacionismo tal qual entendido por McDowell, a correção da p-representação seria uma questão de instanciação, e não baseada na comparação entre conteúdos conceituais. Por essa razão, um SC poderia ser considerado como tendo apenas conteúdos não conceituais, uma vez que não haveria exigência de que a experiência envolvesse capacidades conceituais para estabelecer sua correção⁵⁸.

A título de esclarecimento, Peacocke nos pergunta o que seria uma base racional experiencial para julgarmos, por exemplo, que um objeto é quadrado. Nas palavras de Peacocke, “se os sistemas perceptuais do pensador estiverem funcionando adequadamente, de modo que o conteúdo representacional não conceitual de sua experiência esteja correto, então, quando tais experiências ocorrerem, o objeto pensado será realmente quadrado” (Peacocke, 1992, p. 80). O argumento de Peacocke é que a experiência de um sujeito pode

⁵⁸ Observe que a visão de Peacocke sobre o não conceitualismo endossa o “não conceitualismo de conteúdo” – a tese de que os conteúdos não conceituais são constitutivos das experiências – em vez do “não conceitualismo de estado” – a tese de que os estados perceptuais não dependem de conceitos para serem os estados que são. Para uma visão geral da distinção, ver Heck, 2000. Para a distinção entre conceitualismo de estado e de conteúdo, ver Speaks, 2005 e Bengson, Grube e Korman, 2011.

possuir apenas conteúdo não conceitual e ainda assim servir como razão para seu juízo ou crença de que há um quadrado à sua frente. Ele resume o caráter racional da relação entre os conteúdos não conceituais e os juízos perceptuais da seguinte forma:

Nessa descrição de por que as ligações são ligações racionais, faço uso essencial do fato de que o conteúdo não conceitual empregado na condição de posse tem uma condição de correção que diz respeito ao mundo. A explicação da racionalidade dessa ligação específica se baseia no fato de que, quando a condição de correção do conteúdo não conceitual relevante é cumprida, o objeto será realmente quadrado. (Peacocke, 1992, p. 80)

McDowell considera o argumento de Peacocke pouco convincente⁵⁹. Ele entende que poderíamos até mesmo, no sentido específico apresentado por Peacocke, considerar a condição de correção da experiência do ponto de vista da racionalidade: a condição de correção de um juízo como “vejo um objeto quadrado” seria o *fato* de o objeto ser realmente quadrado. No entanto, McDowell argumenta que só faz sentido falar de razões para o juízo de um sujeito se ele reconhecer essas razões como *suas próprias razões*. Ele traz o seguinte exemplo para esclarecer a ideia:

Considere, por exemplo, os ajustes corporais que um ciclista habilidoso faz ao contornar curvas. Uma explicação satisfatória poderia mostrar como é que os movimentos são como deveriam ser do ponto de vista da racionalidade: adequados ao objetivo de manter o

⁵⁹ Para outra crítica à noção de “conteúdo de cenário” de Peacocke, ver Brewer, 1999.

equilíbrio enquanto se avança na trajetória desejada. Mas isso não significa apresentar as razões do ciclista para fazer esses movimentos. A conexão entre um movimento e a meta é o tipo de coisa que poderia ser um motivo para fazer o movimento, mas um ciclista habilidoso faz esses movimentos sem precisar de motivos para isso. Por que não seria semelhante com a experiência e o juízo, se as experiências tivessem o conteúdo não conceitual que Peacocke diz que elas têm? (*MAW*, p. 163)

O argumento de McDowell é que o fato de os ajustes do ciclista habilidoso serem examinados a partir de seu equilíbrio não dá ao sujeito suas razões para os movimentos: ela anda de bicicleta de forma irrefletida e, presumivelmente, sem qualquer razão para fazê-lo, a partir de uma perspectiva de primeira pessoa. Ele indica que o exemplo de Peacocke prova ser análogo: na melhor das hipóteses, ele só poderia explicar por que o fato de haver algo quadrado na frente do sujeito é apropriado ao SC em questão, não que o sujeito tenha suas *próprias* razões para os juízos sobre a experiência correspondente. No máximo, o exemplo mostraria que o sujeito simplesmente fez uma afirmação adequada à experiência, mas não no sentido de uma correção e sem qualquer razão.

McDowell parece apresentar uma noção muito demandante de razão, e alguém poderia estar disposto a rejeitar suas exigências de razões para juízos perceptuais. De fato, uma descrição como a de Peacocke parece oferecer uma explicação razoável ao sugerir que pode haver uma conexão racional entre a forma como o mundo é conceitualmente representado no pensamento e a forma como o mundo é p-representado por algo que possui outro conteúdo, mesmo que esse conteúdo tenha um caráter não conceitual. No entanto,

também penso que podemos considerar a noção exigente de razão de McDowell como um resultado natural de sua visão sobre a consciência sensorial: se as relações racionais entre mente e mundo devem ser propriamente normativas, o sujeito da experiência deve ser capaz de avaliar as credenciais racionais de seus juízos perceptuais.

Meu objetivo agora é fornecer uma formulação clara das demandas de McDowell para *razões enquanto tais*. Na esteira do modo como Peacocke entende a natureza do conteúdo da consciência sensorial, gostaria de enfatizar, em primeiro lugar, o que *não* é uma *razão enquanto tal* no sentido de McDowell. Chamo essa noção menos exigente de “*Razão_{OB}*”:

(Def) *Razão_{OB}*: um conteúdo p-representacional *C* que apresenta razões *R* para um juízo, crença ou ação.

Observe que uma *Razão_{OB}* não requer que aquilo que objetivamente justifica um juízo perceptual esteja disponível para um sujeito para ser avaliado de uma perspectiva de primeira pessoa. Como o exemplo do “quadrado” indica, uma *Razão_{OB}* é suficientemente racional a partir de uma perspectiva de terceira pessoa, uma vez que as *Razões_{OB}* devem ser apenas razões objetivas para juízos perceptuais. Mas, para McDowell, não é suficiente que as razões sejam adequadas apenas do ponto de vista da objetividade. É essencial que o sujeito da experiência seja capaz de autoavaliar o que racionalmente fornece as bases para seu juízo. Diante disso, ofereço a seguinte definição da noção de *razão enquanto tal*:

(Def) *Razão_{AS}*: uma p-representação apreciada como uma *Razão R* por um sujeito *s a* a partir de uma perspectiva de primeira pessoa. Para poder tratar *R* como *Razão_{AS}* é necessário que *s*

tenha a capacidade de avaliar criticamente se o que é dado como *R* é uma razão suficiente para juízos, crenças ou ações.

Para esclarecer o que está em jogo na distinção entre *Razão_{OB}* e *Razão_{AS}*, considere uma situação em que um sujeito é capaz de dar um passo atrás diante de uma inclinação para escapar de um perigo aparente, digamos, um predador, e que é capaz de avaliar se a presença do predador é de fato um motivo para fugir. De acordo com McDowell, essa capacidade de dar um passo atrás (*step back*) caracteriza a capacidade do indivíduo de levantar a questão de se o perigo se apresenta ou não como motivo para fugir. Aqui, McDowell pretende identificar um sujeito que é capaz de avaliar por si mesmo aquilo que guia sua racionalidade. Nos termos de McDowell, a ação de um sujeito capaz de dar um passo atrás é “determinada pelo próprio agente” (*CCP*, p. 138). Pinkard (2010, p. 145, itálico original) esclarece essa tese de inspiração hegeliana: “Os animais *podem* ter razões para ações (como fugir de um predador), mas somente agentes autoconscientes têm a capacidade de entender a razão como uma razão”⁶⁰. É provável que, para McDowell, embora se espere que o ciclista se comporte melhor de acordo com o que o manterá em equilíbrio, isso não implica que ele aja à luz dos motivos para se comportar dessa maneira. De forma útil, Golob (2014, p. 195) ilustra esse ponto: “os cavalos de corrida não agem à luz das regras dos jogos de azar, embora se possa esperar que eles se comportem de acordo com elas”.

⁶⁰ Como observam Sanguinetti e Abath, 2018, p. 15, “a visão segundo a qual a liberdade e a autonomia devem ser entendidas em termos de capacidade de resposta às razões [...] é comum tanto a McDowell quanto a Hegel [...]”. Para discussões sobre as relações entre McDowell e Hegel com relação à ação, ver Pippin, 2018; Perini-Santos, 2018 e Stekeler-Weithofer, 2018. Ver também *TRHA*.

Agora, podemos entender melhor o que McDowell entende por *Razão_{AS}* : a capacidade de um sujeito avaliar criticamente se uma determinada razão fornece credenciais a seus juízos, crenças ou ações. De acordo com McDowell, as razões devem estar no espaço dos conceitos, na medida em que as razões que um sujeito *pode* apresentar são articuláveis e, portanto, discursivas⁶¹. Conforme indicado acima, isso é coerente com a versão de McDowell da condição *Disponibilidade*: um sujeito deve reconhecer *que e como* ele é assim p-representado, no sentido de ser capaz de apreciar, *a partir de uma perspectiva de primeira pessoa*, o que é assim representado para ele.

Como afirmei acima, McDowell tem uma compreensão deveras exigente de razões⁶². E acredito que isso limita as possibilidades de

⁶¹ Ver *MAW*, 165.

⁶² O confiabilismo de Brandom também critica a noção de McDowell de razões *enquanto tais*. Um lendário exemplo epistemológico nos ajuda a entender o que está em jogo para Brandom. Os *chicken-sexers* são especialistas em separar pintinhos em machos e fêmeas. O interessante dessa história é que se supõe que eles sejam capazes, se suficientemente treinados, de fazer isso de forma confiável sem ter a menor ideia de como o fazem. Embora eles acreditem que o processo ocorra visualmente, a realidade é que a discriminação é baseada no olfato. Brandom afirma que os *chicken-sexers* são “relatores não inferenciais confiáveis de pintinhos machos e fêmeas, apesar de não saberem nada sobre como podem fazer essa discriminação e, portanto, são completamente incapazes de oferecer razões (relativas à aparência do pintinho ou, *a fortiori*, ao cheiro) para acreditar que um determinado pintinho é macho” (Brandom, 2000, p. 103)”. O confiabilismo, nesses termos, sustenta que os *chicken-sexers* estão justificados apesar de não serem capazes de fornecer sua própria justificativa. Na visão do confiabilismo de Brandom, o *chicken-sexer* sabe que P, pois cumpre os requisitos para ser considerado como ocupando uma posição normativa no espaço de razões: o compromisso do *chicken-sexer* com a afirmação de que P é normativamente autorizado (*entitled*) por outros que dão credibilidade a seus relatos. Em sua resposta a Brandom, McDowell argumenta que os *chicken-sexers* não podem estar no espaço da razão, se sua razão vier de um ponto externo, ou seja, se eles não derem razões a partir de si mesmos, conforme *Reason_{AS}*. Para McDowell, isso é meramente acidental no que diz respeito à consciência sensorial dos *chicken-sexers*. Ver *BOO*, 131.

encontrar um interlocutor que compartilhe o pressuposto de que as razões devem ser *razões enquanto tais*. No Capítulo 5, irei argumentar que McDowell pressupõe que seus oponentes estarão de acordo que qualquer “teoria” sobre o conteúdo deve sustentar a noção de *Razão_{AS}*, a fim de evitar o Mito do Dado⁶³. Apresentarei essa suposição da seguinte forma:

So É possível evitar o Mito do Dado se e somente se supusermos que o conteúdo dos juízos perceptuais só pode fazer conexões racionais com outros conteúdos *pensáveis* (*thinkable contents*) ou julgáveis.

Discutirei as implicações dessa suposição em detalhes nos Capítulos 5 e 6. Por enquanto, observe como McDowell, de certa forma, exige isso diretamente de Peacocke em *MAW*:

Podemos trazer à tona as relações racionais entre os conteúdos [...] apenas compreendendo o conteúdo supostamente fundamentador em termos conceituais, mesmo que nossa teoria seja a de que o item que tem esse conteúdo não faz sua representação de forma conceitual. (*MAW*, p. 166)

Se minha leitura estiver correta, mesmo aqueles que defendem o conteúdo não conceitual na experiência, de acordo com McDowell, devem tratar razões como *Razões_{AS}*.

Como afirmei acima, meu objetivo neste capítulo é apresentar algumas objeções ao Representacionismo conceitual, que vêm do que

⁶³ Aqui, estou de acordo com Gersel, 2018, p. 78, quando diz que algumas abordagens da experiência – por exemplo, aquelas que se aproximam de *Razão_{OB}* – não “ganharão muita tração em um debate com McDowell”.

considero ser autores Representacionistas não conceitualistas que são mais cuidadosos em suas leituras e interpretações dos argumentos oferecidos por aqueles que defendem uma *Visão das capacidades cognitivas* sobre a experiência perceptual. Um filósofo que está disposto a oferecer uma versão não conceitualista/Representacionista de *Razões_{AS}* é Cussins. Sua estratégia é oferecer uma noção de conteúdo não conceitual que fornece razões que são supostamente “persuasivas”, “baseadas em muito conhecimento” e “sujeitas a avaliação crítica e revisão”⁶⁴. Como irá ficar claro na próxima seção, uma motivação significativa para isso está na sugestão de Cussins de que o conteúdo da experiência perceptual não é guiado pelo conceito normativo de *verdade*, mas por um conceito normativo completamente distinto.

2.4 Qual é o conceito normativo da experiência perceptual?

Cussins (2002, 2003) também apresenta um argumento para o conteúdo não conceitual da experiência perceptual. Como Peacocke, ele argumenta que não precisamos apelar às capacidades conceituais para que experiências sirvam como razões para juízos perceptuais. Mas devemos ter em mente que o argumento de Cussins difere do de Peacocke em um aspecto crucial: de acordo com Cussins, devemos caracterizar o conteúdo não conceitual da experiência como constituindo um modo de acesso cognitivo ao mundo que não é guiado por condições de verdade, ou seja, pelo que pode figurar no conteúdo proposicional dos juízos. Com base na ideia de que o

⁶⁴ Ver Cussins, 2002, p 53.

conteúdo do pensamento – que engloba os juízos – é completamente distinto do conteúdo da experiência, Cussins irá argumentar contra a *Visão das capacidades cognitivas*. Segundo ele, essa distinção deve ser entendida como uma diferença entre as condições normativas e de correção que regem cada um desses conteúdos. Se um juízo se apresenta como o tipo de compromisso que é adequado para o pensamento, a tarefa do defensor da noção de conteúdo não conceitual seria caracterizar qual é o compromisso apropriado com a experiência. De acordo com Cussins, se alguém quiser bloquear os argumentos conceitualistas, deve proceder da seguinte forma. Primeiro, deve fornecer uma noção não conceitual que forneça outro conceito normativo de experiência; em outras palavras, na medida em que o conteúdo dos juízos é responsável pelo conceito normativo de verdade, deve-se buscar um conceito normativo distinto para o conteúdo da experiência. Em segundo lugar, atender às exigências da noção de *Razões*_{AS}.

(Antes de começarmos, uma advertência. Embora Cussins (2002) dirija suas objeções diretamente a McDowell, este último, pelo menos até onde sei, nunca se envolveu em um debate com Cussins. Então, prefiro tratar as objeções de Cussins como sendo dirigidas “[àqueles] influenciados por um argumento de McDowell” (Cussins, 2002, p. 37)).

Ao apresentar um exemplo semelhante ao do ciclista habilidoso de McDowell, Cussins procura caracterizar qual seria o conceito normativo de experiência. Para isso, ele nos traz uma descrição de como costumava pilotar sua motocicleta – às vezes em alta velocidade – pelas ruas de Londres. Cussins descreve a pilotagem como uma ação irrefletida e habilidosa, que envolve microajustes incorporados, como frear em frente aos semáforos, olhar no espelho retrovisor, aumentar

a velocidade nos momentos certos, passar entre os carros à sua frente e assim por diante. Cussins diz que, em uma dessas ocasiões, ele foi subitamente parado por um policial de trânsito, que lhe perguntou: “Você sabe a que velocidade está dirigindo?”. Cussins sugere, então, que a pergunta do policial poderia ter duas maneiras de ser respondida, na medida em que poderíamos tomar nosso acesso cognitivo à velocidade de duas maneiras diferentes:

Por um lado, eu sabia, e sabia muito bem, a que velocidade estava viajando. Eu estava conscientemente fazendo micro ajustes da minha velocidade o tempo todo em resposta às mudanças nas condições da estrada. Esses micro ajustes não eram simplesmente comportamentos, resultados de algum processo causal desconhecido. Eram, em vez disso, ajustes epistemicamente sensíveis feitos por mim e pelos quais eu era tão epistemicamente responsável quanto era pelos meus juízos. Por outro lado, eu não sabia a que velocidade estava viajando, no sentido da pergunta feita pelo policial. Eu não era capaz de afirmar minha velocidade, de forma epistemicamente responsável, como um número de milhas por hora. Eu sabia qual era minha velocidade, mas não como uma velocidade. (Cussins, 2003, p. 150)

O argumento de Cussins é que uma pessoa poderia ter conhecimento da velocidade por meio de dois modos: Por um lado, ela poderia ter um conhecimento proposicionalmente estruturado de que está pilotando a motocicleta a 50 mph, o que lhe permitiria, a partir da leitura do velocímetro, estabelecer relações inferenciais como “50 mph é suficiente para exceder o limite de velocidade, que é de 30 mph”; por outro lado, mesmo sem olhar para o velocímetro, ela

poderia saber que estava dirigindo extremamente rápido a partir da maneira como estava pilotando a motocicleta, ou seja, a partir da maneira como ela experimenta sua ação habilidosa de dirigir em alta velocidade. Assim, de acordo com Cussins, temos aqui dois casos distintos de significância cognitiva: um característico de juízos e outro característico de uma *atividade guiada pela experiência (experience-guided activity)*.

Vale ressaltar que Cussins traz o termo “orientação” para conectá-lo à noção de normatividade. Orientação, nesse sentido, responde por uma determinada *forma* de normatividade. Ele nos traz aquelas que seriam duas formas de normatividade: de um lado, a forma do juízo; de outro, a forma da atividade. Cussins chama a última de “*trilhas de atividade*” (*Activity Trails*). Com isso em mãos, ele estabelece dois modos distintos de acesso cognitivo ao mundo: um deles, conceitual, seria normativamente guiado pela verdade de uma proposição; o outro, não conceitual, guiado pelo que Cussins chama de “*normatividade mundana*” (*mundane normativity*).

Para dar uma formulação mais clara do que orienta a *normatividade mundana* no sentido de Cussins, considere um skatista de rua andando de skate em uma rua desconhecida e um tanto irregular. Para completar o percurso do início ao fim, ele precisa superar as condições do piso cheio de buracos, pedras, subidas e descidas, e assim por diante. Para isso, ela executa truques de skate, como saltar no ar, bem como ajustes corporais para manter o equilíbrio no skate. A forma como a rua é materialmente estruturada deve ser vista como um guia para suas ações. Essas “materialidades” – como diz Cussins – da rua devem ser entendidas como formas de orientação que manifestam não normas de juízos verdadeiros, mas normas de atividade.

Em termos de conteúdo, Cussins liga a distinção entre as formas de normatividade com diferentes “modos de apresentação do mundo”: o modo conceitual de apresentação exibiria uma estrutura que apresenta o mundo como um fazedor de verdade. Não obstante, faz sentido falar do conceito de verdade como tendo sua origem no espaço dos juízos. E é dessa forma que não apenas McDowell, mas também Evans e Peacocke procedem. Lembre-se de que a condição *Objetividade*, conforme detalhei, aplica-se tanto a visões conceitualistas quanto não conceitualistas sobre a consciência sensorial. Isso significa que, para autores como McDowell, Evans e Peacocke, as experiências são p-representadas como fazedores de verdade. Em um sentido amplo, o que está em jogo para eles é que as experiências têm condições de verdade especificadas por seus conteúdos, independentemente da maneira como entendem a natureza desses conteúdos: para os três autores, a consciência visual de um sujeito, digamos, de um objeto quadrado é verídica se e somente se houver de fato um objeto quadrado no campo visual do sujeito. Portanto, a verdade de um juízo perceptual responde a como as coisas são no mundo. Dito isso, gostaria de seguir Cussins no sentido de que ele considera essa responsividade como tendo um caráter *normativo*, já que para esses autores Representacionistas o conteúdo da consciência sensorial deve desempenhar um papel na orientação das condições de verdade de nossos juízos perceptuais. Assim, pode-se dizer que a verdade estabelece as condições normativas dos conteúdos dos juízos. Consequentemente, para cada um deles, a consciência sensorial deve ser capaz de habitar o espaço das razões, um espaço normativo no qual algo pode ser correto ou incorreto no sentido de ser verdadeiro ou falso. Lembre-se, mais uma vez, da afirmação de McDowell: “Não vejo nenhuma boa razão para não

chamar essa correção de 'verdade' (MAW, p. 162). Como vimos acima, tanto a *Razão_{AS}* quanto a *Razão_{OB}* são consideradas por esses autores como sendo responsáveis pelo conceito de verdade. Nesse sentido, gostaria, então, de reunir esses autores como endossando a seguinte visão:

Visão do conceito normativo de verdade: Nos termos de *Razões_{AS}* e/ou *Razões_{OB}*, os conteúdos da consciência sensorial respondem ao conceito normativo dos conteúdos dos juízos, ou seja, a verdade.

A ideia, então, é que os modos de apresentação conceitual e não conceitual exibem diferentes maneiras de articular o conteúdo. Tomando emprestada a noção de *gramática* de Golob (2014), considerarei esses conteúdos supostamente diferentes como tendo gramáticas diferentes. De acordo com Golob, gramática, nesse sentido, pode ser identificada com um mecanismo responsável pela apresentação (ou “entrega”) de um determinado conteúdo⁶⁵. Vale ressaltar que, para meus propósitos, tratar o conteúdo como algo que carrega um tipo de articulação será oportuno para esclarecer o que está em jogo não apenas para autores como Cussins, mas também para outros autores discutidos aqui, a saber, McDowell, Kant e Hegel. Como veremos em detalhes nos próximos capítulos, cada um deles descreve um tipo de articulação supostamente possuída pelo conteúdo da experiência.

Por enquanto, como podemos abordar a noção de gramática de Golob? Ele mesmo nos traz o seguinte exemplo:

⁶⁵ Ver Golob, 2014, p. 68.

Posso dizer em inglês que a escola fica perto do lago. Também posso fazer isso usando outra linguagem natural ou artificial que pode não ter, por exemplo, estrutura de sujeito-predicado. Também posso fazer isso desenhando um mapa rudimentar. Há um bom sentido em que, em cada caso, você está recebendo as mesmas informações, mas a gramática, os mecanismos de entrega, pelos quais essas informações são transmitidas e articuladas, são claramente diferentes. (Golob, 2014, p. 103)

O exemplo de Golob pode ser tomado como análogo ao do skatista; na medida em que o sujeito se move em um espaço em que seus movimentos são corretos ou incorretos, dependendo da maneira como ele pode reagir aos obstáculos, poderíamos compreender as materialidades linguisticamente mudas do ambiente como se elas falassem com o skatista: “Este é o movimento certo!”; “Este é o movimento errado!”; “Vá até lá!”; “Não vá até lá” (Cussins, 2002, p. 24). Apesar do fato de que uma norma pode ser articulada proposicionalmente, a questão é que haveria outros modos de orientação que não têm um caráter proposicional. O que quero sugerir é que as “materialidades” do ambiente, como diz Cussins, podem ser entendidas como apresentando a mesma informação – “vá por aqui!” – por meio de mecanismos diferentes e, portanto, por meio de gramáticas distintas, exatamente como indica a noção de gramática de Golob.

Ao considerar tanto o juízo quanto a experiência como compromissos em relação ao modo como o mundo é representado para um sujeito, Cussins nos convida a reconhecer aqueles que seriam dois tipos distintos de *conteúdo*, uma vez que qualquer descrição da noção de conteúdo deve ser analisada nos seguintes tipos de

normatividade: no caso do pensamento, a partir de normas do juízo; no caso da experiência, a partir de normas da atividade. Esses dois tipos de normatividade, então, também correspondem a dois tipos de compromisso: consequentemente, um característico do juízo e outro característico da atividade.

Como o caso do motociclista pretende mostrar, um sujeito pode assumir duas atitudes em relação ao mundo, dependendo da norma apropriada para cada um dos compromissos correspondentes. Portanto, a ideia de Cussins é que, embora a atividade de pilotar não caracterize o tipo de responsabilidade envolvida na pergunta do policial, ela ainda tem seu próprio tipo de responsabilidade. Assim, os conteúdos conceituais e não conceituais devem ser considerados como diferentes modos de compromisso, enquanto as normas do juízo diferem das normas de atividade. Nas palavras de Cussins,

[...] a atividade está para a experiência assim como o juízo está para o pensamento. O juízo (ou crença) é a forma característica de compromisso com os pensamentos: se estou comprometido com relação a um pensamento, então julgo que ele é verdadeiro (acredito nele). A atividade é a forma característica de compromisso com as experiências: se estou comprometido com uma experiência, então ajo com base nela ou por meio dela. Os tipos de conteúdo e os tipos de compromisso são explicitamente inseparáveis um do outro. Quando tomamos pensamentos como razões, tomamos pensamentos como situados em um espaço de compromissos que é característico de conteúdos de pensamento; um espaço que é estruturado por conexões inferenciais entre juízos. Portanto, quando pensamos em experiências como razões, também devemos pensar nas

experiências como situadas em um espaço de compromissos que é característico do conteúdo da experiência, ou seja, em um espaço de atividade. (Cussins, 2002, p. 51)

O que é vital para nós é o seguinte. Ao contrário de Peacocke, Cussins procura fornecer uma descrição do que seria uma representação não conceitual do mundo como não sendo um fazedor de verdade. E, ao contrário de McDowell, isso é uma tentativa de estabelecer uma clara distinção entre o conteúdo da experiência e o conteúdo dos juízos. Além disso, podemos ver na explicação de Cussins um esforço para dar a McDowell o que ele pede: responsabilidade epistêmica própria de um sujeito que é capaz de avaliar razões como *Razões_{AS}*. A fim de compreender melhor o que está em jogo, apresentarei como Cussins pretende estabelecer as conexões racionais entre juízos e conteúdos não conceituais.

Para Cussins, se quisermos apelar para as experiências como fornecendo *Razões_{AS}*, devemos considerá-las como situadas em um espaço que é próprio do conteúdo das *experiências*, em sua própria visão, o espaço da atividade. O argumento de Cussins é que nosso acesso cognitivo ao mundo por meio da experiência seria capaz de fornecer *Razões_{AS}* por meio da *própria* atividade e sem qualquer envolvimento de capacidades conceituais. A título de esclarecimento, Cussins nos traz outro exemplo de atividade na experiência – agora, um exemplo musical⁶⁶.

Considere alguém que, ao retornar de um concerto de Schubert, conversa com sua professora, uma maestrina também presente no concerto. O tema da conversa é justamente a interpretação feita pelos

⁶⁶ Ver Cussins, 2002, pp. 53-54.

músicos e, em relação a ela, a maestrina afirma: “Isso não é Schubert!”. Agora pense na maestrina sentada em seu próprio piano tocando a mesma peça de Schubert em questão e dizendo a seu aprendiz: “Isso é Schubert”. Nesse caso, é digno de nota que a maestrina não quis dizer que os músicos não seguiram adequadamente a partitura escrita por Schubert; nem que a partitura tocada pelos músicos no concerto não foi escrita por Schubert. Em vez disso, a performance da maestrina teria a intenção de fornecer bases *perceptuais* para o juízo “Isso não é Schubert” feito no concerto. Mas o conteúdo dessa experiência perceptual não deve ser visto como envolvendo quaisquer capacidades conceituais: as *Razões_{AS}* fornecidas pela maestrina ao seu aprendiz podem ser consideradas como envolvendo apenas o conteúdo de uma experiência visual e auditiva. Além disso, a estrutura desse conteúdo experiencial pode não ser especificada por uma p-representação conceitualmente estruturada, mas por uma p-representação não conceitual da performance baseada na atividade musical que serve como *Razão_{AS}* para o juízo perceptual “Isso não é Schubert”. Como vimos acima, para Cussins, quando as experiências servem como *Razões_{AS}* para juízos perceptuais, podemos entendê-las como habitando um espaço em que suas condições de correção são guiadas não pelo conceito normativo de verdade, mas pelo de atividade. É exatamente assim que Cussins compreende a noção de *Razões_{AS}*:

Quando tocava o piano, a maestrina fornecia [...] uma razão para seu juízo. Uma razão que – para alguém com habilidade suficiente para apreciá-la – era persuasiva, baseava-se em muito conhecimento, estava sujeita a avaliação e revisão crítica e fazia parte de uma discussão contínua sobre música. Sua atividade abre o conteúdo

musical de Schubert para a exploração reflexiva. Ela mostra, por meio de sua manifestação habilidosa da música de Schubert, o motivo de ter dito no concerto 'isso não é Schubert'. (Cussins, 2002, p. 53)

De fato, essa breve passagem resume aspectos importantes de como Cussins entende noções como “conteúdo” e “razões”, conforme discutidas neste capítulo. Seu uso não conceitualista de “conteúdo” parece endossar as quatro condições para a p-representação: *Objetividade*, uma vez que o conteúdo não conceitual da experiência permite que o sujeito forme pensamentos avaliáveis quanto às condições de verdade; *Valor de Face*, na medida em que a razão fornecida estava “sujeita a avaliação crítica e revisão”; *Dadidade*, já que a experiência perceptual é descrita como uma atividade não reflexiva; e *Disponibilidade*, à medida que as razões estão disponíveis para “exploração reflexiva”. Dito isso, considero que Cussins defende a seguinte posição:

Visão do Conceito Normativo de Atividade: Nos termos de *Razão*_{AS}, as condições de adequação do conteúdo das experiências perceptuais respondem ao conceito normativo de atividade, e não ao conceito normativo de verdade⁶⁷.

⁶⁷ A explicação de Cussins é influenciada pela noção de *affordances* de (Gibson, 1977), uma classe de experiências em que as possibilidades de agir de uma determinada maneira proporcionam – ou solicitam – uma ação de uma criatura. Além disso, Merleau-Ponty (1962) é conhecido por sua ênfase no corpo como elemento fundamental em nossa relação com o mundo. Autores influenciados por Merleau-Ponty, como Dreyfus, 2005; Carman, 2008 e Kelly, 2010, entre outros, também deram muita atenção ao papel das *affordances* na experiência incorporada. Certamente, o pensamento de Cussins também elogia a corporificação como um modo fundamental de experiência, como deixa claro sua ênfase na ação. Deve-se observar, no entanto, que meu apelo à noção de “conceito normativo” de Cussins não me obriga a ter o

Acredito que Cussins traz à luz algumas fraquezas argumentativas em relação tanto à visão conceitualista de McDowell quanto à visão não conceitualista de Evans e Peacocke. Por um lado, considero a visão de Cussins mais adequada àqueles que querem fornecer um relato não conceitualista da experiência perceptual que visa ser um candidato para evitar o Mito do Dado da maneira como McDowell o entende. Posições como a de Evans e Peacocke, apesar de

mesmo conceito normativo de experiência escolhido por ele, muito menos a discutir exaustivamente o papel do corpo na experiência. O que buscamos em Cussins é a *maneira* útil com que ele apresenta uma objeção não conceitualista à *Visão das capacidades cognitivas*; também, sua sugestão de que a experiência e as capacidades cognitivas podem ter um conceito normativo diferente. Um não conceitualista, de fato, pode oferecer um conceito normativo diferente para a experiência. Peacocke, 2003, p. 315, por exemplo, critica a ênfase de Cussins na ação: “Há lugares apresentados no conteúdo de cenário da experiência que são lugares para os quais nenhum movimento ativo do sujeito o levaria, nem ele precisa estar sob qualquer ilusão experiencial de que algum movimento o levaria até lá. Você percebe um lugar assim quando, de pé no chão, vê a junção de duas abóbadas no teto de uma catedral gótica, a mais de cinquenta metros acima de você. Nenhum movimento ativo seu o levará até lá, nem lhe parece que algum movimento o fará. No entanto, a junção é apresentada como estando a uma certa distância e direção de você. [...] Podemos [também] considerar dois indivíduos infelizes. A primeira é uma pessoa com paralisia congênita abaixo da cintura e que se move em uma cadeira de rodas, enquanto a segunda pessoa tem paralisia congênita da cintura para cima. Parece-me que ambas podem, quando sentadas, em ocasiões diferentes, ver uma marca na parede à mesma distância e direção específica delas. Para cada um deles, há movimentos dos quais ele está ciente de que o levariam a essa marca. Mas o conjunto de movimentos para os quais um deles tem essa consciência é totalmente diferente do conjunto para o qual o outro tem essa consciência”. O que quero enfatizar é que a noção de “conceito normativo” não depende ou é explicada pela escolha de Cussins de “ação” como o conceito normativo da experiência. Como veremos, no Capítulo 6 escolherei “significado” como candidato ao conceito normativo de experiência. Além disso, embora a conclusão de Cussins de que os conteúdos da experiência não podem ser discursivos resulte de sua própria compreensão da natureza desses conteúdos, qualquer outra história não conceitualista acabará chegando à mesma conclusão. Em seguida, veremos a importância de Cussins para nossas preocupações em termos de sua rota metodológica que coloca a normatividade no centro do debate.

sustentarem a *Visão do Conceito Normativo de Verdade*, parecem não ser tão completas quanto a de Cussins, uma vez que não estão comprometidas com a noção de *Razões_{AS}*. Ora, como eu disse, é verdade que alguém pode simplesmente optar por rejeitar a noção de *Razões_{AS}*. Mas por que se deveria fazer isso, já que autores como Cussins tentam oferecer uma explicação não conceitualista que busca atender às exigências de *Razões_{AS}*? Na minha opinião, para qualquer debate interessante com McDowell, deve-se considerar as razões para os juízos perceptuais como *Razões_{AS}*. Cussins está ciente de que está envolvido no “desafio de McDowell”, como ele o rotula: “explique-me como pode haver conteúdos que não são conceituais, mas que podem estar em relações de garantia com os conteúdos conceituais do juízo” (Cussins, 2002, p. 38). Ele também está ciente de que a busca por “garantias”, de acordo com McDowell, vem de um desconforto com o Mito do Dado, que exige uma maneira de evitar esse Mito que demande *Razões_{AS}*:

Sellars, Davidson, McDowell, entre outros, são eficazes em mostrar que as noções do Dado, ou meras 'impressões' com graus variados de força ou vivacidade, ou 'impingimentos sensoriais' quineanos ou outras variedades de 'impactos brutos no exterior' são inúteis como candidatas a garantias para o juízo. Estou de acordo com eles. (Cussins, 2002, p. 38)

Além disso, Cussins está comprometido com a condição *Disponibilidade* da mesma forma que McDowell:

A noção de conteúdo não conceitual é uma noção que deve ser explicada, em última instância, em termos do que

está disponível na experiência. Se o conteúdo é canonicamente caracterizado como uma disposição complexa de algum tipo específico, então a afirmação é que essa disposição está diretamente disponível para a pessoa em sua experiência, e que o conteúdo da experiência consiste nessa disponibilidade. (Cussins, 2002, p. 145)

Por outro lado, apesar de concordar com McDowell que as experiências perceptuais não envolvem o exercício de capacidades relacionadas a juízos, Cussins parece oferecer uma explicação mais plausível de como as experiências perceptuais exibem uma natureza não discursiva/não proposicional. Pelo menos à primeira vista, a explicação de Cussins parece ser mais intuitiva do que a de McDowell, na medida em que o conteúdo não conceitual descrito pelo primeiro não precisa apelar ao aparato menos intuitivo envolvido na descrição de uma operação passiva de capacidades conceituais na consciência sensorial sugerida pelo último. De fato, parece menos complicado considerar uma gramática não discursiva como tendo naturalmente um conteúdo não conceitual.

Mas se a explicação de Cussins for persuasiva, um defensor da *Visão das capacidades cognitivas* não poderá atender a um de seus critérios centrais: na medida em que Cussins endossa a *Visão do Conceito Normativo de Atividade* em detrimento da *Visão do Conceito Normativo de Verdade*, a capacidade cognitiva de *juízo* não pode ser atualizada na consciência sensorial. Diante desse tipo de dificuldade, os defensores da *Visão das capacidades cognitivas* geralmente tentam oferecer uma explicação conceitual da estrutura não discursiva da gramática da consciência sensorial. E, de fato, a chamada nova posição de McDowell reflete sua busca por um relato não discursivo, mas ainda

conceitual, da consciência sensorial. Crucial para isso é o apelo feito por McDowell a Kant e Hegel, a fim de encontrar uma base para um descrição não proposicional mas conceitual do conteúdo da experiência. Discutirei detalhadamente a herança kantiana e hegeliana de McDowell nos capítulos 3 e 4. De qualquer forma, concluirei o Capítulo 2 fornecendo uma primeira aproximação do que está em jogo na leitura que McDowell faz de Kant e Hegel e sua relação com as posições antiga e nova. Com isso, espero pavimentar nosso caminho em direção às raízes kantianas e hegelianas da filosofia de McDowell.

2.5 Rumo a Kant e Hegel

Nesta seção, pretendo contextualizar brevemente algumas das questões relativas à leitura que McDowell faz de Kant e Hegel.

A nova posição de McDowell tenta fornecer uma gramática não discursiva da consciência sensorial que possa ser acomodada em uma *Visão das capacidades cognitivas*. Uma maneira de fazer isso é argumentar que o conteúdo perceptual descrito por Cussins, embora não proposicional, ainda é conceitual. De fato, autores não conceitualistas, como Cussins, geralmente concluem que, se nosso envolvimento perceptual com o mundo for não proposicional, ele será, portanto, não conceitual. Essa conclusão, à primeira vista, é bastante natural, pois o conteúdo proposicional invariavelmente envolve conteúdo conceitual. No entanto, pessoas como McDowell (AMG), Golob (2014) e Land (2015) destacam que, embora as proposições sejam suficientes para o conteúdo conceitual, elas não são necessárias. Portanto:

Não-proposicionalismo: As proposições são suficientes, mas não necessárias para o conteúdo conceitual.

Deve-se notar que o endosso de McDowell ao *Não-proposicionalismo* é um aspecto crucial de sua nova posição sobre a natureza conceitual da consciência sensorial. Além disso, em sua especificidade, ela apresenta raízes kantianas relevantes que apontam para uma leitura conceitualista da *Crítica da Razão Pura*.

Lembre-se, a evidência textual paradigmática para tal leitura conceitualista kantiana – aquela indicada sob o rótulo “slogan de Kant” – está expressa na seguinte passagem:

A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo também dá unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição, que, expressa de forma geral, é chamada de conceito puro do entendimento. (*KrV*, A79/B104-5)

Devido à sua relevância para nossas discussões, vou condensá-la na seguinte tese:

Tese da mesma função: A função que dá unidade a uma intuição é a mesma função que dá unidade a um juízo.

Além disso, deve-se observar que a *Tese da mesma função* apresenta-se como ancestral de um aspecto altamente influente na *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell, a saber, a maneira como Hegel entende as condições da experiência objetiva. Conforme resumido por Houlgate (2006, p. 245), “[de acordo com a posição de Hegel] se a experiência perceptual depende do entendimento e de suas categorias, portanto, ela também deve ser inseparável da

elaboração de juízos [...]. Esses juízos [...] são [...] as condições irreduzíveis da experiência objetiva”.

Embora *a Tese da mesma função* seja defendida por muitos leitores de Kant e Hegel, há importantes diferenças na forma como eles a interpretam. Por um lado, a interpretação conceitualista de McDowell da *Tese da mesma função*, por exemplo, refere-se amplamente ao que Land (2015) chama de leitura *não judicativista* de Kant, que, de acordo com o primeiro, endossa a conjunção das seguintes afirmações:

“(i) Um ato de síntese sensível não é idêntico a um ato de juízo”;

“(ii) A capacidade de síntese sensível depende da capacidade de juízo”. (Land, 2015, p. 478)

Por outro lado, autores como Houlgate (2006) adotam *a Tese da mesma função* em uma estrutura *judicativista*, já que para ele os juízos são de fato exercidos na experiência:

A experiência é, portanto, ao mesmo tempo, um ver conceitualmente estruturado e um julgar-que. [...] De fato, ela é a primeira apenas por ser a segunda. Estritamente falando, [...] ao ver, julgamos que as coisas são de tal e tal modo. (Houlgate, 2006, pp. 245-246)

Como podemos ver, há uma série de questões filosóficas significativas em relação à *Tese da mesma função*, e, especialmente para nossos propósitos, é crucial fornecer uma estrutura clara do que está em jogo para autores como McDowell em sua leitura de Kant e Hegel. De fato, estou claramente em dívida com a *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell, que é decisivamente

influenciada por esses autores. Além disso, o objetivo de muitos defensores de diferentes versões da *Visão das capacidades cognitivas* é apresentar argumentos para uma explicação não proposicionalista do conteúdo da consciência sensorial.

Agora que temos uma compreensão mais clara das noções fundamentais de McDowell com relação à sua perspectiva filosófica sobre a consciência sensorial, chegou a hora de discutir em detalhes as posições antiga e nova de McDowell à luz de sua leitura de Kant e Hegel.

2.6 Conclusão

Argumentei que a preocupação de McDowell com o Mito do Dado o leva a uma defesa da noção de razões como *razões enquanto tais*, que, segundo ele, é de natureza conceitual, na medida em que só se poderia dar razões de forma discursiva. Mostrei, no entanto, que um autor como Cussins argumenta que a experiência perceptual não pode ter um caráter discursivo, uma vez que seu conteúdo é não-proposicional devido a um conceito normativo que difere do conceito normativo de verdade. Em resposta a essa objeção, sugeri que alguns filósofos defendem que as proposições são suficientes, mas não necessárias para o conteúdo conceitual – McDowell, agora, é um deles. Por fim, destaquei que a nova versão de McDowell de uma *Visão das capacidades cognitivas* pretende expressar a ideia de que os conteúdos da experiência perceptual são não proposicionais, mas ainda assim conceituais. Enfatizei que o que McDowell agora chama de “conteúdo intuicional” apela para sua leitura de Kant e Hegel. A partir dessa perspectiva, afirmei que precisamos ter uma compreensão mais clara da interpretação de McDowell sobre esses dois filósofos. Prometi

discutir *como* McDowell expressa o pensamento de que as capacidades cognitivas devem estar envolvidas na consciência sensorial. Esse é o objetivo dos Capítulos 3 e 4.

3. McDowell e Kant

Kant, por meio da *Tese da mesma função*, inaugura um modo bastante influente de dar sentido ao pensamento implícito na *Visão das capacidades cognitivas*. Para aqueles que querem argumentar a favor da mesma, a *Tese da mesma função* oferece uma pista de como podemos enquadrar a hipótese de que as capacidades cognitivas devem estar envolvidas em nosso acesso ao mundo. Ao observar que o entendimento deve estar em jogo na intuição, Kant fornece uma base para o pensamento de que o acesso perceptual de todo sujeito racional ao mundo deve envolver capacidades cognitivas, para que a validade objetiva da experiência seja obtida.

McDowell certamente se considera seguindo os passos de Kant: “o que encontramos em Kant é precisamente o quadro que venho recomendando: um quadro no qual a realidade não está localizada fora de um limite que encerra a esfera conceitual” (*MAW*, p. 41). Chame o tipo de leitura de Kant feita por McDowell de “conceitualista”. Essa leitura conceitualista, de fato, exerceu uma influência significativa no pensamento de McDowell. A mesma tem suas raízes, por exemplo, em outro autor influente para McDowell, a saber, Sellars:

A explicação profundamente kantiana de Sellars sobre a experiência perceptual [afirma que na] experiência de sujeitos racionais, as coisas são dadas a eles para serem conhecidas, em um conhecimento de um tipo que

somente sujeitos racionais podem ter, um conhecimento que é uma posição no espaço das razões. (*HWV*, p. vii)⁶⁸

No entanto, essas leituras conceitualistas de Kant são bastante controversas. As chamadas leituras kantianas não conceitualistas, como as de Hanna (2006), Allais (2009) e McLearn (2016), para citar algumas, sustentam, em linhas gerais, que, apesar de intuições e conceitos cooperarem no nível de juízos objetivamente válidos, as intuições, no nível das experiências perceptuais, são independentes dos conceitos⁶⁹. Assim como Hanna enfatiza (2006, p. 100), “na medida em que as intuições são cognitiva e semanticamente independentes dos conceitos, elas são conteúdos cognitivos não conceituais”.

Nesse contexto, proponho uma abordagem das raízes kantianas de McDowell à luz do debate entre os intérpretes conceitualistas e não conceitualistas de Kant. Com isso, pretendo esclarecer as posições anterior e nova de McDowell com relação ao conteúdo da experiência perceptual.

A estrutura do capítulo é a seguinte. Nas seções 3.1 e 3.2, concentro-me na leitura de McDowell sobre Kant. Apresento a antiga posição proposicionalista de McDowell em relação à sua interpretação de passagens como (*KrV*, A51/B75), em que Kant diz que “Pensamentos

⁶⁸ McDowell também cita a explicação de Strawson: “Fui influenciado mais fortemente do que as notas de rodapé podem indicar por P. F. Strawson, especialmente por seu livro inigualável sobre a Primeira Crítica de Kant. Não tenho certeza de que o Kant de Strawson seja realmente Kant, mas estou convencido de que o Kant de Strawson chega perto de alcançar o que Kant queria alcançar. Nessas palestras, sigo Strawson diretamente quando exploro Kant no contexto da consideração da primeira pessoa (Palestra V); e meu uso de Kant para dizer como devemos conceber a experiência – a principal coisa que tento fazer aqui – é Strawsoniano em espírito e, muitas vezes, em detalhes” (*MAW*, p. viii). Cf. Strawson, 1996.

⁶⁹ Ver Schulting, 2016, para mais abordagens não conceitualistas do assunto.

sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”. Com a ajuda de autores como Hanna, Allais e De Sá Pereira, mostro por que o proposicionalismo de McDowell falha não apenas em relação à sua primeira visão sobre a experiência perceptual, mas também em relação ao texto de Kant. Na seção 3.3, apresento a leitura que McDowell faz da Dedução Transcendental. Explico como essa leitura visa reabilitar a leitura conceitualista de McDowell, na medida em que interpreta Kant como sugerindo que o entendimento é necessário para que as intuições tenham unidade sintética. Na seção 3.4, discuto as questões relativas à *Tese da mesma função*. Mostro porque McDowell lê Kant como sustentando que a função do entendimento dá unidade às intuições de uma maneira não proposicional, que é a base para a nova posição de McDowell.

3.1 O Kant de McDowell

Não é meu objetivo fornecer uma descrição detalhada das leituras conceitualistas e não conceitualistas das intuições⁷⁰. Além disso, não é meu objetivo argumentar que uma leitura conceitualista de *Kant* é preferível a uma não conceitualista. O que me interessa são alguns *insights* que poderiam ajudar a oferecer mais elementos para uma determinada descrição da natureza filosófica da consciência sensorial. E Kant ofereceu muitos desses *insights* para leitores não conceitualistas e conceitualistas. De fato, podemos encontrar suporte para ambos os pontos de vista nas obras de Kant: a passagem do “*Selvagem*” (“*Wilder*”, *JL*, Introd, V. AA 9: 33, pp. 544-545) e a discussão

⁷⁰ Ver McLear, 2021, para uma excelente exposição do debate.

sobre “contrapartidas incongruentes” (*UG*, p. 370) parecem dar base para leituras não conceitualistas; (*KrV*, A89-91/B122-123) e (*KrV*, A51/B75) são lidos por ambos os lados como apoiando suas posições; a passagem da *Tese da mesma função*, por sua vez, parece favorecer leituras conceitualistas (*KrV*, A79/B104-105). Assim sendo, não entrarei em nenhuma disputa exegética. Não que eu pense que essa não seja uma questão interessante e importante, mas o fato é que, como vimos acima, há evidências textuais para posições não conceitualistas e conceitualistas no debate. É verdade que se pode argumentar que é crucial tentar dar uma resposta decisiva a perguntas como “Kant era um não conceitualista ou um conceitualista?”, mas mesmo que esses tipos de perguntas sejam passíveis de resposta, deve-se observar que meu argumento geral para uma *Visão das capacidades cognitivas* não depende disso⁷¹. Na verdade, acredito que precisamos, antes de tudo, avaliar os *insights* de Kant a partir de sua plausibilidade filosófica e persuasão. Pois mesmo que uma leitura não conceitualista de Kant acabe se mostrando convincente, isso não seria necessariamente prejudicial para meus próprios argumentos a favor da *Visão das capacidades cognitivas*. Dessa forma, não acredito que os *insights* de Kant, embora úteis, seriam decisivos para que alguém defenda a *Visão das capacidades cognitivas*.

No contexto da leitura de McDowell sobre Kant discutirei em detalhes três dessas passagens mencionadas acima. Primeiro, (*KrV*, A51/B75) onde Kant afirma que “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas”; segundo, (*KrV*, A89-91/B122-3) onde ele indica que as intuições poderiam representar

⁷¹ Para uma discussão útil sobre esse debate, ver Ginsborg, 2008.

objetos independentemente do entendimento; finalmente, (*KrV*, A79/B104-105) que diz respeito à *Tese da mesma função*.

3.2 Tese da cooperação e *Mente e mundo*

McDowell afirma que um de seus objetivos em *MAW* é “acomodar o ponto da observação de Kant ‘Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas’” (*MAW*, p. 87). A famosa passagem de Kant expressa dois aspectos importantes: primeiro, marca a distinção entre duas capacidades cognitivas, a saber, sensibilidade e entendimento; segundo, estabelece que, para que a cognição empírica seja obtida, essas duas capacidades devem interagir em seus papéis cognitivos. Por meio da sensibilidade, os objetos nos são dados; por meio do entendimento, podemos pensar sobre eles (*KrV*, A15/B29).

Kant relaciona a diferença entre sensibilidade e entendimento com a distinção entre receptividade e espontaneidade. Como uma capacidade na qual um objeto pode ser dado a um sujeito, a sensibilidade permite que as representações sejam recebidas; em contraste, o entendimento é uma capacidade espontânea, pois é capaz de trazer representações de objetos por si só. Além disso, as distinções sensibilidade/entendimento e receptividade/espontaneidade são consideradas por Kant como alinhadas a mais uma distinção, a saber, aquela entre intuição e conceito. As intuições são representações singulares e imediatas, pois contêm a forma sob a qual um objeto é intuído; por sua vez, os conceitos são considerados representações

mediadas e gerais, pois seu conteúdo tem apenas a forma de objetos pensados de maneira geral (*KrV*, A51/B75).

A passagem acima mencionada é usada como suporte textual para muitas leituras conceitualistas kantianas⁷². De modo geral, os conceitualistas a consideram como uma indicação de que as intuições não podem ser inteligíveis sem o envolvimento de conceitos. A maneira de McDowell dar sentido à passagem de Kant é também considerar a experiência como envolvendo capacidades conceituais. De fato, de acordo com ele, para que as experiências tenham significado cognitivo – no sentido de não serem “cegas” – as intuições devem trabalhar em conjunto com os conceitos:

Devemos entender o que Kant chama de 'intuição' – tomada experiencial – não como uma simples obtenção de um dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já tem conteúdo conceitual. Na experiência, a pessoa percebe, por exemplo, vê *que as coisas são de tal e tal modo*. Esse é o tipo de coisa que também se pode, por exemplo, julgar. (*MAW*, p. 9, itálico original)

No entanto, os intérpretes não conceitualistas consideram que a mesma passagem endossa sua própria visão. De acordo com eles, esse deve ser o caso se damos sentido à passagem no contexto em que ela ocorre:

Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem

⁷² Ver também Falkenstein, 1995 e Pippin, 2005. Cf. Bird, 2006.

conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos). Estas duas capacidades ou faculdades não podem permutar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento. Nem por isso se deverá confundir a sua participação; pelo contrário, há sobejo motivo para os separar e distinguir cuidadosamente um do outro. (*KrV*, A 51-2/B 75-6)

Independentemente dessas diferentes leituras, gostaria de sugerir que conceitualistas e não conceitualistas compartilham a atribuição da seguinte tese a Kant:

Tese da cooperação: A cooperação entre intuições e conceitos é uma condição necessária para que a cognição empírica seja obtida⁷³.

No entanto, eles parecem discordar não apenas sobre a natureza representacional das intuições, mas também sobre a *tipo* de cognição empírica obtida por meio da *Tese da cooperação*. Enquanto um autor como McDowell vê a *Tese da cooperação* como um endosso de seu próprio ponto de vista – que afirma que a consciência sensorial (ou intuições) deve ter significado cognitivo para estar adequadamente no

⁷³ Gostaria de agradecer a Patrícia Kauark pelo lembrete de que Hanna, 2006, chamou esta tese de “*Princípio da unidade*”. Certamente, tomo emprestada a maneira de Hanna de enquadrar a questão. No entanto, na medida em que vou usar o termo “tese da unidade” no Capítulo 6 para expressar minha apropriação da *Tese da mesma função* de McDowell, preferi usar “cooperação” em vez de “unidade”, para evitar a confusão entre esses dois usos do termo.

espaço das razões – os kantianos não conceitualistas, ao contrário, defendem a independência cognitiva das intuições em relação aos conceitos.

Os não conceitualistas dizem que Kant não está afirmando que os conceitos devem estar operando na intuição *per se*. Nessa leitura, o ponto de Kant não é que a intuição dependa de conceitos para ser o estado representacional que é: pelo contrário, a cooperação entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento é apresentada aqui como chamando a atenção para o fato de que elas são completamente distintas em relação às suas funções⁷⁴. Como salienta De Sá Pereira,

Sem conceitos gerais, as intuições sensíveis são cegas não no sentido de não se referirem a nada (conceitualismo), mas sim no sentido de não fornecerem nenhum conhecimento dos objetos aos quais as intuições sensíveis se referem. Por um lado, sem os conceitos gerais envolvidos na especificação do que [...] é representado, o sujeito não pode entender ou saber o que suas intuições sensíveis realmente representam. Assim, a cegueira não reflete uma falta de referência, mas sim uma falta de compreensão e de conhecimento proposicional sobre o que é representado. (De Sá Pereira, 2013, p. 234)

Da mesma forma, Allais (2009) afirma que Kant estabelece uma distinção entre dois tipos de representações: por um lado, uma que envolve a percepção objetiva de um particular (intuição); por outro, uma representação objetiva de um particular “*como um objeto* no sentido pleno” (Allais, 2009, p. 45, *itálico original*). No mesmo espírito, Hanna (2006, p. 86) afirma que,

⁷⁴ Ver Hanna, 2005; Allais, 2015 e McLear, 2020.

Intuições e conceitos juntos 'constituem os elementos de toda a nossa cognição', no sentido de que intuições e conceitos são combinados pela não básica 'faculdade de julgar' [...] (*KrV*, A69/B94) para formar juízos, que são os atos cognitivos centrais da mente racional”.

De fato, de acordo com Hanna, Kant endossa *a Tese da cooperação* “apenas com o propósito específico de constituir juízos objetivamente válidos” (Hanna, 2006, p. 99), e não para *qualquer* contexto que envolva tipos de inteligibilidade que não sejam juízos empíricos.

No que diz respeito à descrição do modo como as intuições independentes de conceito demonstram significância cognitiva, algumas leituras kantianas não conceitualistas se assemelham, de maneira interessante, a importantes aspectos dos argumentos de Evans e de Peacocke sobre o caráter não conceitual do conteúdo da consciência sensorial. Por exemplo, alguns autores sugerem que as operações mais primitivas do sistema informacional – em termos kantianos, a faculdade responsável pelos objetos da intuição sensível – são compartilhadas por criaturas racionais e não racionais. Allais (2009, p. 45) afirma que “criaturas que não são capazes de representar objetos [*como* objetos] são capazes de perceber particulares, no sentido de indivíduos espacialmente contínuos e unificados existentes fora do sujeito e localizados no espaço”. Hanna (2006, p. 115) também indica que “para Kant, todos os animais racionais também têm poderes cognitivos sub-rationais ou de nível inferior que

compartilham com animais não racionais”⁷⁵; ele também aponta que os *insights* de Kant na Estética Transcendental podem ser interpretados como muito semelhantes à “teoria de 'conteúdos de cenário' inspirada em Peacocke e Evans”. Para Hanna, assim como sugerem Peacocke (1992) e Evans (1982, pp. 153-4), as intuições independentes de conceitos seriam estados representacionais “consistindo nos eixos retilíneos 3-D do próprio corpo do sujeito cognoscente: acima/abaixo, direita/esquerda, na frente/atrás” (Hanna, 2006, p. 87).

Juntando esses pontos, os não conceitualistas argumentam que o tipo de interpretação de McDowell da *Tese da cooperação*, embora aceitável em relação ao contexto em que ocorrem os juízos empíricos, não pode fazer justiça à independência da intuição em relação ao conceitual. De acordo com uma influente leitura proposta por Hanna (2004 e 2006), o que Kant realmente quer dizer é que, apesar de a *Tese da cooperação* ser responsável pela validade objetiva dos juízos empíricos, as intuições também poderiam ser objetivamente válidas sem o envolvimento de conceitos. Nas palavras de Hanna (2006, p. 100, *italico original*), as intuições independentes de conceitos teriam “conteúdos *cognitivos não conceituais*”. A sugestão de que as intuições ainda sejam cognições objetivas é enfatizada por ele por meio da ideia de que as intuições teriam “*prioridade ao pensamento*” (Hanna, 2006, p. 102), já que para Kant ele mesmo a própria “A representação que pode ser dada antes de qualquer pensamento chama-se *intuição*” (*KrV*,

⁷⁵ Ver Allais, 2009; McLearn, 2011; Tolley, 2016 e Golob, 2011. McLearn, 2021, destaca que o debate kantiano sobre a consciência animal é muito controverso. Cf. Paton, 1936; Naragon, 1990 e Ameriks, 2000. Ver também Land, 2018.

B132, *itálico original*)⁷⁶. Hanna conclui que, como Kant equipara conteúdos cognitivos intuicionais e não conceituais, ele fornece fundamentos para a significância cognitiva das intuições, apesar de sua natureza independente de conceitos.

À primeira vista, acredito que as leituras não conceitualistas mencionadas acima parecem ser a maneira correta não apenas de dar sentido à maneira como McDowell interpreta erroneamente *a Tese da cooperação* em *MAW*: elas também são úteis para esclarecer por que a leitura de McDowell é filosoficamente problemática. Como veremos em mais detalhes abaixo, até mesmo McDowell reconheceu isso em sua nova posição. Discutirei em detalhes a nova posição de McDowell e sua relação com Kant em breve. Mas para termos uma melhor compreensão da mudança de visão de McDowell, precisamos primeiro olhar mais de perto como seus pensamentos iniciais sobre a experiência perceptual estão relacionados a Kant, e como eles são especialmente criticados por autores como Hanna (2004 e 2006) em um ponto específico, a saber, a ideia de que a consciência sensorial – ou intuições – envolve conteúdos proposicionais.

Conforme esbocei acima, McDowell considera *a Tese da cooperação* como um reflexo de sua própria posição defendida em *MAW*. Mais especificamente, McDowell vê *a Tese da cooperação* como um paralelo à ideia de que, lembre-se, “intuição’ – tomada experiencial [é] um tipo de ocorrência ou estado [em que] se assume [...] *que as coisas são de tal e tal modo*” (*MAW*, p. 9, *itálico original*).

O fato de o conteúdo da consciência sensorial ser *proposicional* (algo “dado por uma cláusula ‘que’” (*MAW*, p. 3)) é uma ideia central de *MAW*. Com efeito, a natureza proposicional do conteúdo da

⁷⁶ Observe que essa ideia de prioridade ao pensamento se assemelha à afirmação de Travis de que o juízo é explicativamente posterior à experiência.

experiência tem implicações cruciais no pensamento sistemático de McDowell apresentado no livro, na medida em que tem consequências importantes em muitos de seus *insights*: para citar alguns, o caráter conceitual do conteúdo da consciência sensorial, as condições *Objetividade, Valor de face, Dadidade e Disponibilidade*, e a noção de *Razão*^{AS}. O trecho a seguir reúne todas essas ideias de forma condensada:

O fato de as coisas serem assim e assim é o conteúdo da experiência, e também pode ser o conteúdo de um juízo: torna-se o conteúdo de um juízo se o sujeito decidir levar a experiência a sério. Portanto, é um conteúdo conceitual. Mas o fato de as coisas serem assim e assim também é, se não formos enganados, um aspecto da disposição do mundo: é como as coisas são. [...] Embora a realidade seja independente do nosso pensamento, ela não deve ser imaginada como estando fora de um limite externo que envolve a esfera conceitual. Que as coisas são assim e assim é o conteúdo conceitual de uma experiência, mas se o sujeito da experiência não for enganado, essa mesma coisa, que as coisas são de tal e tal modo, é também um fato perceptível, um aspecto do mundo perceptível. (MAW, p. 26, itálico original)

Nessa perspectiva, em *MAW* McDowell supõe que, para compreender as experiências como envolvendo capacidades conceituais, devemos creditar as “tomadas experienciais” – ou intuições – como tendo conteúdo proposicional, ou seja, o mesmo tipo de conteúdo que os juízos têm. Nesse sentido, é digno de nota que McDowell costumava supor que a relação entre os conteúdos da experiência perceptual e os juízos seria de *endosso*: o sujeito da

experiência julga *que as coisas são de tal e tal modo* com base em sua percepção de *que as coisas são de tal e tal modo*⁷⁷.

Conforme discutido na Introdução, as objeções de Travis persuadiram McDowell a mudar sua forma de atribuir conteúdo conceitual à experiência. Em sua visão atual, ele não mais considera o conteúdo da consciência sensorial como sendo proposicional. E no contexto das diferentes leituras kantianas da *Tese da cooperação*, penso que a leitura conceitualista de McDowell também enfrenta um problema relacionado. E para ser mais claro sobre isso, preciso falar um pouco mais sobre o modo como Kant entende *juízos*.

Seguindo Hanna (2004 e 2006), deve-se observar que, para Kant, um juízo empírico tem o conteúdo semântico de uma proposição, no sentido de que pode ser considerado verdadeiro ou falso; sua significância cognitiva, então, é equivalente à sua validade objetiva. Mas, como Kant enfatiza, “não se pode exigir nenhum critério geral da verdade do conhecimento, quanto à *matéria*” (*KrV*, A58/B83, itálico adicionado). O que Kant quer dizer é que os juízos não podem figurar nas intuições *per se*, uma vez que as representações de tipo proposicional não podem ser apresentadas como características sensíveis dos objetos: “a verdade [...] não está no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (*KrV*, A293/B350)⁷⁸. Ao contrário dos juízos, as intuições devem ser

⁷⁷ Cf. *MAW*, pp. 48-49.

⁷⁸ McLear (2021) observa que, enquanto Kant disser que a verdade e a ilusão não estão no objeto, as intuições não terão conteúdo p-representacional. Em nossos termos, Kant seria, então, um Antirrepresentacionista. Para McLear, o que chama a atenção nisso é que, se assim for, “grande parte do debate contemporâneo a respeito da concepção de Kant sobre o conteúdo da intuição pressupõe uma noção de 'conteúdo' que Kant rejeita”. De fato, isso seria um problema: como McLear enfatiza, “há o perigo de que a disputa entre o conceitualismo e o não conceitualismo simplesmente não tenha conseguido se conectar com os pontos de vista de Kant”. Por essas razões, ele

recomenda uma estrutura alternativa para o debate que não esteja centrada na ideia de conteúdo. Em vez disso, deve-se enquadrar o debate em termos do envolvimento ou não das capacidades intelectuais. Em suas palavras, por um lado, o que ele chama de “Intelectualismo” veria as intuições como dependentes de alguma capacidade intelectual; o “Sensibilismo”, por outro lado, considera pelo menos uma parte das intuições como independente das capacidades intelectuais. Para McLear, o debate tomado nesses termos tem a vantagem de evitar a *suposição* “problemática” de que as intuições são p-representacionais. Ele também afirma que, mesmo que uma das implicações do “intelectualismo” seja que as intuições devem ter conteúdo p-representacional, “tal posição seria um resultado do argumento do intelectualista, e não uma suposição dele”. Seja como for, observe que é o não conceitualista (ou o Sensibilista) que acaba tendo um problema ao enfrentar essas questões. De acordo com o argumento de McLear, se o não conceitualismo estiver correto, não é possível obter conteúdo p-representacional. Compare isso com Travis. Para ele, se as capacidades conceituais não estão envolvidas na consciência sensorial, as experiências perceptuais não devem ser p-representacionais. Em outras palavras, ele acredita que a p-representação implica conteúdo conceitual. Ao discutir a versão não conceitualista do Representacionismo de Evans, ele conclui: “A representação necessariamente vai além do caso particular que ela representa de uma determinada maneira. Portanto, ela pertence ao conceitual. Se fizermos uma distinção conceitual-não conceitual como acima, o 'conteúdo representacional não conceitual' não tem sentido” (Travis, 2013e). O que Travis quer dizer é que a p-representação de algo “ser de uma certa maneira” é uma p-representação de algo tomado de modo geral. Discutirei a posição de Travis sobre a diferença entre a consciência sensorial e os juízos em termos da distinção categorial entre o particular e o geral no Capítulo 5. Por enquanto, o que quero enfatizar é que a conclusão de McLear deve ser interpretada como semelhante à de Travis. Mas se for assim, o conceitualista (ou intelectualista) está livre para ainda considerar as intuições como tendo conteúdo p-representacional, já que as capacidades intelectuais podem implicar conteúdo, mesmo que o debate comece sem a pressuposição de que as intuições têm conteúdo. Além disso, McLear parece não estar levando em conta as várias opções de p-representação que discutimos até agora. Por que um kantiano não pode assumir o compromisso com as intuições em termos do conceito normativo de, por exemplo, atividade em vez de verdade, como recomenda Cussins? Pelo que entendo, Hanna, por exemplo, teria simpatia por algo nesse sentido, de acordo com sua influência Evansiana: encontrar nosso caminho no espaço plausivelmente envolve ação em termos de adequação. Mas, como eu disse, pelo menos *dentro do contexto da explicação de intuições de Kant*, procurar uma maneira de atribuir conteúdo às intuições é um problema apenas para o não conceitualista. Portanto, apesar do ceticismo de McLear com relação às

consideradas como representações sensoriais de objetos sem qualquer envolvimento do pensamento proposicional, como a observação de Kant em (*KrV*, A51-2/B75-60) deixa claro: “[o]s sentidos não são capazes de pensar nada”. Como podemos ver, essas afirmações parecem estar em oposição ao *insight* proposicionalista apresentado em *MAM*, na medida em que, de acordo com Kant, os conteúdos proposicionais não podem exibir um caráter sensível, o que é outra maneira de dizer, tomando emprestada a terminologia de McDowell, que as intuições não poderiam representar *que as coisas são de tal e tal modo*.

De acordo com o que foi dito até agora sobre a *Tese da cooperação*, os kantianos não conceitualistas oferecem evidências textuais adicionais e relacionadas para dar o que seria uma resposta definitiva ao debate. Mais especificamente, eles apelam para as afirmações de Kant em (*KrV*, A90-91/B122-123), que abre a possibilidade de que as intuições possam representar objetos sem qualquer cooperação do entendimento. Daí Kant: “as aparências dadas na intuição realmente não precisam estar relacionadas às funções do entendimento [e que isso seria] evidência textual clara de que 'intuições cegas' são possíveis”. Essa observação, de fato, parece fortalecer leituras não conceitualistas. Por exemplo, De Sá Pereira (2013, p. 236) conclui a partir de (*KrV*, A90-91/B122-123) que “a leitura não conceitualista da posição de Kant não é mais questionada”. Hanna, como Griffith (2012) indica, também acredita que (*KrV*, A90-91/B122-123) mostra conclusivamente “que as aparências dadas na intuição realmente não precisam estar relacionadas às funções do

intuições como um estado p-representacional, devemos prosseguir neste capítulo tendo em mente que, se for dito que as intuições envolvem capacidades conceituais, a percepção teria conteúdo p-representacional.

entendimento [e que isso é] uma clara evidência textual de que 'intuições cegas' são possíveis" (Griffith, 2012, p. 199).

No entanto, autores como Ginsborg (2006 e 2008) e Griffith (2012) (entre outros⁷⁹) tomam a observação de Kant apenas como preâmbulo para o que será discutido na Dedução, em vez de a posição definitiva do próprio Kant sobre o assunto. Para eles, a Estética Transcendental deve ser lida como uma preliminar ao fato de que "o múltiplo em uma dada intuição está necessariamente sujeito às categorias" (*KrV*, B143), ou, como sugere Ginsborg (2006, p. 66), que ela expressa "o tipo de possibilidade que a Dedução deve excluir".

McDowell (*RWD*) tem o mesmo tipo de interpretação em mente. De fato, ele considera a afirmação de Kant sobre a possibilidade de uma intuição "cega" "como a mera aparência de uma possibilidade" que supostamente é descartada na medida em que para Kant, de acordo com a segunda parte da Dedução, haveria "apenas uma unidade, a unidade sintética que é inteligível apenas em termos do poder unificador do intelecto espontâneo" (*RWD*, p. 318).

Outro ponto a ser observado é que esse tipo de interpretação de (*KrV*, A90-1/B122-123) tem relações importantes com uma visão *Não-proposicionalista* da *Tese da mesma função* e, conseqüentemente, com a nova posição de McDowell. Griffith (2012) nos ajuda a compreender esse tipo de leitura conceitualista kantiana⁸⁰:

Uma motivação importante para minha leitura é a afirmação de Kant na Dedução Metafísica de que 'A mesma função que dá unidade às várias representações

⁷⁹ Ver também Longuenesse, 1998; Allison, 2015 e Schafer, 2016, para leituras semelhantes.

⁸⁰ Cf. Pippin, 1992 e Longuenesse, 1998.

em um juízo também dá unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição' (A79/B104-105). Meu ponto de vista é que, para Kant, as categorias têm um papel indispensável (o de fornecer unidade) não apenas em fazer juízos sobre o que percebemos (atividade cognitiva espontânea de nível superior), mas também na mera apresentação perceptual de particulares na intuição empírica (atividade cognitiva espontânea de nível inferior). (Griffith, 2012, p. 199)

McDowell chegará a conclusões semelhantes sobre o *insight* de Kant sobre a relação entre juízos e intuições. Antes de prosseguir, porém, mostrarei como a leitura conceitualista de (*KrV*, A90-91/B122-3) abre o caminho para a defesa de McDowell da *Tese da mesma função*.

3.3 Unidade intuicional

Lembre-se de que não é meu objetivo defender uma leitura conceitualista de Kant. Em vez disso, meu objetivo é oferecer uma melhor compreensão das raízes kantianas do pensamento de McDowell. Dito isso, faço uma ressalva antes de prosseguir. Suponhamos que a leitura conceitualista de (*KrV*, A90-91/B122-123) acabe por ser persuasiva. Gostaria de deixar claro que acho que é perfeitamente possível considerá-la infundada. Mais do que isso, acredito que, em um contexto mais amplo do debate entre conceitualistas e não conceitualistas, é possível manter os *insights* da Estética Transcendental como sólidos e rejeitar os argumentos da Dedução como infundados e vice-versa. Evans, como vimos acima, é lido por Hanna como descrevendo experiências perceptuais

exatamente como Kant teria feito na Estética; McDowell, por sua vez, traz a Dedução como uma “aliada” contra Evans. Em suma, o que quero enfatizar é que meu objetivo é antes *avaliar* os argumentos de Kant em vez de estabelecer evidências textuais para eles.

Em geral, as interpretações conceitualistas de (*KrV*, A90-91/B122-123) como sendo apenas um preâmbulo partem da ideia de que, de acordo com as conclusões posteriores de Kant na Dedução, as intuições estão necessariamente sujeitas às categorias. Griffith, mais uma vez, argumenta que, na medida em que o próprio Kant afirma que “tudo o que se pode apresentar aos nossos sentidos deve estar submetido a leis que derivam *a priori* do entendimento” (*KrV*, B160)⁸¹, “[a] Dedução não tem esperança de sucesso se Hanna estiver certo de que as aparências/intuições podem ser dadas na sensibilidade sem estar sob as categorias” (Griffith, 2012, p. 200).

McDowell também pensa que Kant, acima de tudo, busca na Dedução deixar clara a ideia de que o entendimento é necessário para que a intuição apresente objetos para um sujeito, apesar de essa ideia ter um caráter “não tão facilmente visível”. Assim como (*KrV*, A90-91/B122-123) indica,

É óbvio que os objetos da intuição sensível têm que ser conformes às condições formais da sensibilidade, que se encontram *a priori* no espírito, pois de outro modo não seriam objetos para nós; que, além disso, devam também ser conformes às condições de que o entendimento carece

⁸¹ Da mesma forma: “Por conseguinte, toda a síntese, pela qual se torna possível a própria percepção, está submetida às categorias; e como a experiência é um conhecimento mediante percepções ligadas entre si, as categorias são condições da possibilidade da experiência e têm pois também validade *a priori* em relação a todos os objetos da experiência” (*KrV*, B161).

para a unidade sintética do pensamento, é consequência menos fácil de reconhecer. Pois, de qualquer maneira, poderia haver fenômenos, de tal modo constituídos, que o entendimento os não considerasse conformes às condições da sua unidade. (*KrV*, A90/B122-123)

Com isso em mente, McDowell (*RWD*) oferecerá sua própria interpretação de como a Dedução deve desempenhar um papel duplo na explicação da natureza das intuições empíricas: por um lado, a primeira parte da Dedução Transcendental teria a intenção de mostrar que é *analítico* que os objetos sensivelmente presentes aos sujeitos exijam uma unidade sintética característica do entendimento; por outro lado, a segunda parte da Dedução procuraria descartar a aparente possibilidade de que a sensibilidade por si só poderia apresentar objetos aos sujeitos.

Essa característica “não tão facilmente visível” indicada pela Dedução pode ser apresentada na forma de uma pergunta: se os objetos devem se conformar a condições que são independentes da sensibilidade, ou seja, aquelas que se originam apenas do entendimento, como podemos saber *a priori* que os conceitos puros do entendimento podem possuir validade objetiva? Para responder a essa pergunta, Kant parte da ideia de que as intuições empíricas são determinadas pelas funções do juízo: “todo o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas do juízo, mediante a qual é conduzido a uma consciência em geral” (*KrV*, B143, *italico original*).

Para dar sentido a essa passagem, precisamos, primeiramente, esclarecer essa ideia de um “múltiplo dado em uma intuição”. Para Kant, uma intuição empírica é responsável por algo dado na sensibilidade não como um mero agregado de representações; em vez

disso, seria algo dado como tendo uma unidade representada de forma autoconsciente. Essa é exatamente a ideia por trás da famosa observação de Kant em (*KrV*, B131-132), onde ele afirma “que o eu penso deve ser capaz de acompanhar todas as minhas representações”. De acordo com McDowell, o que Kant quer enfatizar é que, para que as intuições sejam autoconscientemente experienciadas como uma unidade, elas devem ser *minhas em conjunto*; em outras palavras, somente se for possível que o “eu penso” acompanhe múltiplas representações sensíveis, elas podem, como diz Kant, *ser trazidas para uma consciência em geral*.

Essa possibilidade, então, exigiria que o múltiplo dado em uma intuição estivesse em conformidade com uma das unidades características do pensamento – segundo Kant, uma das funções do juízo. Para McDowell, isso deve ser tomado como uma formulação analítica por parte de Kant: “os objetos podem estar sensivelmente presentes para os sujeitos, sensivelmente presentes para o conhecimento, apenas em intuições, entendidas como múltiplos sensoriais unificados por modos de unidade sintética cuja fonte como requisitos está no entendimento” (*RWD*, p. 316); ou, para colocar o ponto de outra forma, isso seria analítico no sentido de que “o 'eu penso' [apenas] torna explícito que as representações pertencem a uma consciência” (*RWD*, p. 314; *italico original*)⁸². Uma consequência desse caráter analítico encontrado na primeira parte da Dedução seria que, se as intuições não estivessem em conformidade com a unidade sintética da percepção, elas não poderiam representar objetos *para*

⁸² Compare McDowell, *MAW*, pp. 48-49, sobre a condição *Objetividade*: “Um juízo da experiência não introduz um novo tipo de conteúdo, mas simplesmente endossa o conteúdo conceitual, ou parte dele, que já é possuído pela experiência na qual ele se baseia”.

mim; nas palavras de McDowell, que “elas não seriam casos de minha consciência sensível de objetos” (*RWD*, p. 316).

No entanto, McDowell destaca que a Estética Transcendental, de fato, parece deixar em aberto a possibilidade de que a sensibilidade sozinha seria capaz de dar objetos aos sentidos sem o envolvimento do entendimento. Enquanto a primeira parte da Dedução apenas demonstraria que é analítico o fato de a sensibilidade exigir uma unidade sintética originada no entendimento, McDowell sugere que a segunda parte da Dedução tem o objetivo de propriamente excluir a possibilidade deixada em aberto pela Estética. Isso seria exatamente o que Kant quis dizer em (*KrV*, B144-145): “No que se segue (§ 26) se mostrará, pela maneira como é dada na sensibilidade a intuição empírica, que a unidade desta intuição é apenas a que a categoria, conforme o que dissemos no parágrafo anterior (§ 20), prescreve ao diverso de uma intuição dada em geral”.

McDowell pensa que o que Kant quer esclarecer na segunda parte da Dedução é que, apesar de a Estética poder sugerir que as formas do espaço e do tempo em si poderiam fornecer uma unidade autônoma, a síntese é um ato da espontaneidade e, portanto, que há apenas *um* tipo de unidade, a saber, a unidade sintética que exemplifica a unidade do pensamento. Portanto, Kant, afinal de contas, descartaria a possibilidade de a intuição sensível ser capaz de combinar seu múltiplo por si mesma:

A ligação (conjunctio) de um diverso em geral nunca pode chegar até nós por meio dos sentidos e, portanto, não pode já estar contida na forma pura da intuição sensível; Pois é um ato da espontaneidade do poder de representação, e, uma vez que se deve chamar este último de entendimento, em distinção da sensibilidade, toda ligação, quer

estejamos conscientes dela ou não, quer seja uma ligação do múltiplo da intuição ou de vários conceitos, e no primeiro caso tanto da intuição sensível quanto da não-sensível, é uma ação do entendimento, que designaremos com o título geral de *síntese*. (*KrV*, B130)

Acredito que essa interpretação de (*KrV*, A90-91/B122-123) abre a possibilidade de restabelecer uma posição conceitualista em relação à *Tese da cooperação*, na medida em que parece que, após a leitura da *Dedução*, pode-se sustentar que não apenas os juízos, mas também as intuições, exigiriam o envolvimento do entendimento⁸³.

Mas se assim for, o conceitualista ainda enfrenta o desafio de explicar *como* as funções dos juízos estão implicadas nas intuições. Lembre-se de que, para Kant, as intuições não podem ter conteúdo proposicional; dito de outra forma, as experiências não podem de fato representar *que as coisas são de tal e tal modo*.

Seja como for, McDowell apela mais uma vez para os *insights* conceitualistas encontrados na *Primeira Crítica*. Para contornar as objeções levantadas contra a posição proposicionalista defendida em *MAW*, McDowell passou a adotar uma visão *Não-proposicionalista* da *Tese da mesma função*, conforme esboçado no final do Capítulo 2. Isso significa, como veremos em detalhes daqui a pouco, que McDowell, ao abandonar a visão proposicionalista de *MAW*, precisará procurar outra maneira de expressar o pensamento de que as capacidades conceituais ainda devem estar envolvidas nas experiências perceptuais, se quisermos considerá-las como tendo significância cognitiva.

⁸³ Para uma leitura semelhante, ver Engstrom, 2006. Cf. De Sa Pereira, 2013 e McLear, 2016.

Um autor como Hanna, entretanto, irá se opor à ideia de que, para Kant, um conceito pode ter um uso fora do contexto de juízos: “de acordo com Kant [...] para ter um uso, um conceito deve ser levado a um juízo: 'o único uso (*Gebrauch*) que o entendimento pode fazer desses conceitos é julgar por meio deles' (*KrV*, A68/B93)” (Hanna, 2004, p. 59)⁸⁴. Hanna também considera a representação conceitual como um “encontro cognitivo [com ‘os alvos de nossa intencionalidade’, como ele diz] dentro da estrutura da racionalidade discursiva” (Hanna, 2011, p. 326). No contexto do pensamento de Kant, Hanna identifica o *conceitual* com a articulação *discursiva* de um conteúdo. O argumento de Hanna, então, é que, como as intuições não podem exibir conteúdos discursivos, elas são, portanto, não conceituais.

Finalmente, chegamos à nossa questão em relação à *Tese da mesma função*: é possível que as capacidades conceituais responsáveis pela função de fornecer unidade ao juízo operem de modo não proposicional e, portanto, não discursivo, nas intuições?

Voltando às objeções de Cussins a McDowell, podemos considerá-las como tendo um caráter semelhante ao da leitura que Hanna faz de Kant. Bem, a sugestão de Cussins é exatamente que as experiências perceptuais exibem uma gramática não discursiva e, portanto, um conteúdo não conceitual. Mas uma posição como a de Cussins, apesar de sua tentativa de atender aos requisitos de *Razões_{AS}*, seria vista por McDowell como uma versão do Mito do Dado, uma vez que o espaço lógico das razões – um espaço “de justificar e ser capaz de justificar o que se diz” – deve envolver capacidades que pertencem à faculdade da razão. De acordo com a nova posição de McDowell,

⁸⁴ Ver Kern, 2017, pp. 18-19, para uma leitura semelhante.

mesmo que seja correto considerar as experiências perceptuais como tendo uma natureza não discursiva, ainda assim devemos pressupor que elas, de alguma forma, se valem de capacidades conceituais se quisermos evitar a incoerência expressa na ideia do Dado:

O Dado, no sentido do Mito, seria uma disponibilidade para a cognição de sujeitos cuja obtenção do que supostamente lhes é dado não se baseia em capacidades necessárias para o tipo de cognição em questão. [...] Ter algo dado a alguém seria receber algo para conhecimento sem precisar ter capacidades que seriam necessárias para que alguém fosse capaz de conhecê-lo. E isso é incoerente. (AMG, p. 1)

Um dos objetivos do próximo capítulo é encontrar possíveis maneiras de acomodar uma gramática não discursiva em uma estrutura conceitual. É exatamente isso que McDowell tentará oferecer com sua nova posição: a partir da *Tese da mesma função*, ele defenderá uma caracterização não discursiva, mas ainda conceitual, das intuições, algo que apontei no final do Capítulo 2 como um esforço para oferecer uma descrição não discursiva de um tipo de gramática que possa ser acomodada em uma *Visão das capacidades cognitivas* sobre a experiência perceptual.

4. Raízes kantianas e hegelianas

A influência de McDowell em relação a Kant também pode ser vista em Hegel. E isso é relevante para nós na medida em que McDowell também é altamente influenciado pela filosofia de Hegel⁸⁵. McDowell discute diferentes temas da filosofia hegeliana, como a filosofia da ação, a intencionalidade e a experiência perceptual. De acordo com meus objetivos principais, vou me concentrar nas questões relativas à experiência perceptual⁸⁶. Nesse sentido, deve-se notar que o pensamento de McDowell sobre a experiência perceptual tem o status de algo como uma recapitulação da crítica de Hegel à ideia de que nosso acesso à realidade empírica *não* seria permeado por conceitos. Em outras palavras, McDowell pode ser visto como recapturando, no contexto de problemas tipicamente discutidos pela tradição analítica em filosofia, a ideia de Hegel de que o conhecimento empírico do mundo só pode operar dentro do reino do conceitual. Neste capítulo, trato da leitura conceitualista de McDowell sobre Hegel e sua relação com Kant. Como afirma Corti (2018, p. 147) “da mesma forma que McDowell, Hegel desenvolve uma [...] teoria basicamente conceitualista de nosso acesso empírico ao mundo, a

⁸⁵ Para discussões sobre a leitura que McDowell faz de Kant e Hegel, ver Bird, 1996; Allison, 1997; Sedgwick, 1997 e Friedman, 2002. Para textos de McDowell sobre Kant e Hegel, ver *HWV*.

⁸⁶ Para uma análise detalhada e útil da relação entre os pensamentos de McDowell e Hegel, ver Sanguinetti e Abath, 2018.

partir da sensação humana”. Mas, como já indiquei, há objeções a essa leitura. Discutirei essas objeções com um foco no debate entre McDowell e Houlgate. O último, como veremos, defenderá que Hegel – assim como Kant – restringe o uso de conceitos dentro do escopo do ato de julgar, o que é um problema para a nova posição *Não Proposicionalista* de McDowell. Na seção 4.3, apresento a leitura não judicativista de Land da *Tese da mesma função*. Com base em uma caracterização oferecida por Land, meu objetivo é oferecer mais fundamentos para o pensamento de McDowell de que na consciência sensorial – ou intuições – os conceitos podem se comportar de maneira não proposicional. Na seção 4.4, volto a algumas objeções não conceitualistas. Com o aparato kantiano e hegeliano, discuto se uma *Visão das capacidades cognitivas* inspirada em McDowell pode respondê-las.

4.1 Qual uso de conceitos?

Para retomar um ponto abordado na Introdução, lembre-se:

Questão: Como se deve elaborar o pensamento de que nossas capacidades cognitivas são atualizadas na própria experiência perceptual, e não apenas nos juízos em que um sujeito responde à sua experiência perceptual?

Como vimos, a resposta de McDowell à *Questão* em *MAW* apela para ao pensamento de que o conteúdo p-representacional da consciência sensorial é proposicional. Mas, como objetou Travis, os conteúdos proposicionais não podem exibir um caráter sensível. Até

mesmo Kant – alguém que McDowell escolhe como aliado – parece compartilhar a mesma linha de pensamento.

A ideia implícita nas objeções de Travis certamente fez McDowell abandonar sua posição proposicionalista anteriormente defendida em *MAW*. No entanto, é preciso ter em mente que isso não significa que ele conseqüentemente abandonou a *Visão das capacidades cognitivas* sobre a experiência perceptual. Conforme observado, *AMG* é a primeira tentativa de McDowell de oferecer uma forma alternativa de expressar o pensamento de que as capacidades cognitivas devem estar envolvidas na experiência perceptual. As passagens a seguir resumem o que está em jogo para McDowell na tentativa de elaborar uma nova maneira de dar sentido à sua *Visão das capacidades cognitivas*:

Evitar o mito exige que as capacidades que pertencem à razão sejam operantes na própria experiência, não apenas nos juízos com os quais respondemos à experiência. *Como devemos elaborar esse quadro?* Eu costumava supor que, para conceber as experiências como atualizações de capacidades conceituais, precisaríamos creditar às experiências um conteúdo proposicional, o tipo de conteúdo que os juízos têm. Mas agora isso me parece errado. (*AMG*, p. 3, itálico adicionado)

E ele continua, mais uma vez, fazendo um apelo a Kant: “O que precisamos é de uma ideia de conteúdo que não seja proposicional, mas intuicional, no que considero ser um sentido kantiano” (*AMG*, p. 4). Com esse novo apelo a Kant, McDowell pretende defender a ideia de que os conteúdos intuicionais são não discursivos, mas ainda assim conceituais. De certa forma, isso sugere uma via-média entre a nova

conclusão de que a consciência sensorial não pode ter conteúdos proposicionais e a suposta condição expressa pela ideia de que a sensibilidade por si só não poderia fornecer a significância epistêmica das experiências. Bem, a busca por essa via-média é de fato justificada, se o que McDowell quer é argumentar que a consciência sensorial tem conteúdo não-proposicional, mas que os mesmos, ao mesmo tempo, não são Dados no sentido do mito; em um sentido kantiano, que os conteúdos intuicionais não são fornecidos apenas pela sensibilidade, mas com a contribuição do entendimento de uma forma em que as capacidades conceituais não operam de maneira discursiva.

Na seção 3.2, vimos que a interpretação de McDowell da unidade sintética das intuições compreende uma leitura conceitualista, e é natural pensar que ele, conseqüentemente, considera Kant como sugerindo que os conteúdos intuicionais não são dados. No entanto, McDowell chama a atenção para o fato de que há evidências textuais em que Kant ocasionalmente indica que o entendimento fornece conteúdo para as intuições da mesma forma que o faz para os juízos; lembre-se: “toda ligação, quer estejamos conscientes dela ou não, [...] é uma *ação* do entendimento” (*KrV*, B130, *itálico adicionado*). O problema aqui, como o próprio McDowell enfatiza, é que isso “vai mal com minha afirmação de que o conteúdo intuicional não é discursivo” (*AMG*, p. 7). Em certa medida, essa é uma das razões pelas quais McDowell apela para a ideia implícita na passagem referente à *Tese da mesma função*. Lembre-se:

Tese da mesma função: A função que dá unidade a uma intuição é a mesma função que dá unidade a um juízo.

A título de esclarecimento, McDowell diz que os conteúdos intuicionais são ainda assim conceituais, de acordo com (*KrV*, A79/B104-105),

Porque cada aspecto do conteúdo de uma intuição está presente em uma forma na qual ele já é adequado para ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva. [...] Isso é parte da força de dizer, com Kant, que o que dá unidade às intuições é a mesma função que dá unidade aos juízos” [ou, da mesma forma, que] “a unidade do conteúdo intuicional reflete uma operação da mesma função unificadora que é operativa na unidade dos juízos, nesse caso ativamente exercida. (*AMG*, p. 7)

No entanto, o que há de *novo* nessa leitura conceitualista? Colocando a questão de outra forma, o que significa dizer que os conteúdos intuicionais são não discursivos, mas ainda assim conceituais, de acordo com o Kant de McDowell? McDowell aborda a questão da seguinte forma:

Em uma intuição, um objeto está presente para a pessoa, quer ela explore ou não esse potencial para a atividade discursiva. Kant diz que o ‘eu penso’ da apercepção deve ser capaz de acompanhar todas as *Vorstellungen* que são minhas, em um sentido que está relacionado à ideia de operações da função que dá unidade tanto aos juízos quanto às intuições. Um objeto está presente para um sujeito em uma intuição, quer o ‘eu penso’ acompanhe ou não qualquer conteúdo da intuição. Mas qualquer conteúdo de uma intuição deve poder ser acompanhado pelo ‘eu penso’. E para que o ‘eu penso’ acompanhe parte do conteúdo de uma intuição minha, digamos, uma

intuição visual, é necessário que eu ajuíze que estou sendo visualmente confrontado por um objeto com tais e tais características. Uma vez que a intuição torna o objeto visualmente presente para mim por meio dessas características, tal juízo seria passível de conhecimento. (AMG, p. 8)

Aqui, McDowell considera o “eu penso” como análogo ao *exercício das capacidades conceituais em um juízo*, e o item intuído como algo que deve estar adequadamente disponível para ser explorado discursivamente em um juízo. Para estar adequadamente disponível para o juízo, o conteúdo da intuição deve se valer das mesmas funções que dão unidade aos juízos. Mas o argumento de McDowell é que essa disponibilidade não depende da *exploração* de uma capacidade discursiva para ser considerada adequadamente conceitual: “[um objeto está presente para um sujeito em uma intuição, quer o 'eu penso' acompanhe ou não qualquer conteúdo da intuição”. Em suma, sua ideia é que as funções conceituais dos juízos operam de maneira não discursiva (ou não proposicional) nas intuições. Portanto, poderia haver outros usos para os conceitos além dos juízos: no caso das intuições, um uso não discursivo. Em suma, McDowell acredita que pode sustentar o pensamento de que os conteúdos intuicionais podem ser conceituais e não discursivos, o que é a base de sua nova resposta à *Questão*.

No entanto, parece difícil extrair de (*KrV*, A79/B104-105) uma indicação clara por parte de Kant de que os conteúdos intuicionais podem ser interpretados como tendo um caráter conceitual, mas não discursivo. Mais do que isso, essa leitura de Kant é controversa. Como Land (2015) destaca, há tanto comentadores kantianos não conceitualistas quanto conceitualistas que consideram o juízo como a

única maneira de usar conceitos. A interpretação de Hanna é um caso dessa leitura. Segundo ele, isso deve ser o que Kant sustenta, uma vez que, por exemplo, ele introduz a noção de espaço como “não um conceito discursivo ou [...] um conceito geral de relações de coisas em geral, mas uma intuição pura” (*KrV*, A24-25/B39) e também a noção de tempo como “não um conceito discursivo, [...] mas uma forma pura de intuição sensível” (*KrV*, A31/B47). É digno de nota, porém, que há também leituras conceitualistas comprometidas com este tipo de interpretação. Strawson (1966, p. 94), por exemplo, enfatiza que “a combinação de representações de acordo com as categorias é sua combinação em juízos”. Houlgate também diz algo na mesma linha:

[O] entendimento pode conceber as intuições como uma unidade sintética [...] somente na medida em que, ao mesmo tempo, julga o objeto como sendo isto ou aquilo. [...] Isso ocorre porque as categorias, além de serem pensamentos de unidade sintética, também são *conceitos* e, portanto, 'predicados de juízos possíveis' e, assim, devem ser empregadas em juízos. (Houlgate, 2018, p. 90, *italico original*)

Nos termos de Land, podemos considerar que essas posições defendem a seguinte tese:

“Judicativismo: Todo ato de usar um conceito é um ato de fazer um juízo”. (Land, 2015, p. 462)

Essas diferentes interpretações nos levam a uma objeção relacionada, no que diz respeito à leitura que McDowell faz da *Tese da mesma função*: nesse caso, algumas consequências de sua interpretação de Hegel sobre a experiência perceptual. Em

consonância com Kant, Hegel também defende a *Tese da mesma função*. De fato, como Houlgate (2018, p. 90) enfatiza, “nesse aspecto, Hegel está próximo de Kant”. Mas em seu debate com McDowell, Houlgate (2018, p. 90) afirma que “[para Hegel] não é apenas que 'a capacidade de desfrutar de intuições é inseparável da capacidade de fazer juízos', mas desfrutar de intuições sintetizadas requer de fato fazer juízos: as atividades distintas de categorizar e julgar devem ocorrer juntas”. As objeções de Houlgate têm sérias implicações. Se esse tipo de interpretação Judicativista for persuasiva, só faz sentido falar de uma experiência objetiva se o ato de julgar estiver em jogo, já que, de acordo com o Hegel de Houlgate, “[o] conteúdo da sensação em si não contém nenhum elemento de 'ser um objeto’” (Houlgate, 2018, p. 86)⁸⁷. Em outras palavras, a condição *Dadidade* e o *Não Proposicionalismo* não poderiam explicar o conteúdo conceitual. Lembre-se:

Dadidade: “Não se trata de autorrepresentação [representação pelo sujeito]. (É aliorrepresentação [representação para-o-sujeito], embora aqui, não crucialmente.)”. (Wilson, 2018, p. 201)

Não proposicionalismo: As proposições são suficientes, mas não necessárias para o conteúdo conceitual.

Se a leitura Judicativista estiver correta, estas são as nossas opções: por um lado, o tipo de não conceitualismo de Hanna, já que o

⁸⁷ No mesmo espírito: “Para Hegel, ao contrário, o juízo ativo e o entendimento são constitutivos da experiência, pois sem eles não iríamos experienciar um mundo de objetos. Eles são as 'capacidades conceituais' em ação em toda a experiência. Experienciamos o que vemos como um mundo de objetos somente porque empregamos categorias como “algo”, “coisa”, “propriedade” e “causa”; e empregamos essas categorias, como empregamos todos os conceitos, em atos de juízo. O juízo e o entendimento, portanto, tornam a experiência possível” (Houlgate, 2006, p. 253).

uso do conceito assumiria apenas a forma de juízos; por outro lado, uma visão proposicionalista, se o ato de julgar for necessário para o conteúdo conceitual.

Assim como com relação a Kant, meu interesse na leitura de McDowell sobre Hegel não tem um foco exegético. De qualquer forma, Hegel, assim como Kant, exerceu uma influência importante sobre a *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell. Assim, proponho, na próxima seção, discutir, principalmente no contexto do debate entre McDowell e Houlgate, se as capacidades cognitivas na percepção implicam o ato de julgar.

4.2 O Hegel de Houlgate: uma objeção a McDowell

McDowell afirma que seu pensamento sobre a consciência sensorial é “análogo à ideia hegeliana de que a razão está no mundo” (*RH*, p. 233). De fato, ao enfatizar que a racionalidade “permeia todas as relações do homem com a natureza, sua sensação, intuição, desejo, necessidade, instinto” (*SLM*, p. 32), Hegel, como aponta Houlgate (2006, p. 242), “antecipa a ideia de McDowell de que as capacidades conceituais são operativas não apenas em atos explícitos de juízo, mas também na experiência perceptual”. No entanto, como esbocei acima, a visão Judicativista de Houlgate sustenta que a posição de McDowell é diferente da de Hegel em um aspecto crucial: enquanto McDowell, em um sentido mais amplo, sugere que, na experiência, vemos *que as*

coisas são de tal e tal modo, o Hegel de Houlgate, por sua vez, sustenta que, ao ver, realmente julgamos *que as coisas são de tal e tal modo*⁸⁸.

Em termos de nosso exame da *Tese da mesma função*, Houlgate enfatiza que, apesar de McDowell e Hegel de fato compartilharem o pensamento de que o entendimento tem um papel constitutivo na experiência perceptual, Hegel considera que a mesma função dos juízos não apenas dota a intuição de unidade sintética, mas também desempenha a mesma *ação* que desempenha no juízo explícito. Nesse caso, Houlgate sugere que Hegel leva a sério (e um tanto literalmente) o que Kant diz na frase que se segue à passagem-chave da *Tese da mesma função*.

O mesmo entendimento, portanto, e *de fato por meio das mesmas ações* através das quais ele traz a forma lógica de um juízo em conceitos por meio da unidade analítica, também traz um conteúdo transcendental em suas representações por meio da unidade sintética do múltiplo na intuição em geral. (*KrV*, B104-105, itálico adicionado)

Mas, mais importante do que o texto de Kant e sua exegese, é o *motivo* pelo qual o Hegel de Houlgate sustenta o Judicativismo. Para abordar essa questão, vejamos como Hegel descreve a percepção humana⁸⁹.

⁸⁸ Ver Houlgate, 2006, p. 246. Vale a pena observar que a explicação de Houlgate se baseia principalmente na *Encyclopaedia Philosophy of Spirit* de Hegel e em algumas palestras que a acompanham. Ver Houlgate, 2018, p. 79.

⁸⁹ Deve-se observar que não entrarei em uma exposição detalhada das faculdades que estão em jogo na explicação de Hegel sobre a percepção. Para meus propósitos, basta entender Hegel como comprometido com um tipo de *Visão das capacidades cognitivas*, na qual as capacidades conceituais (como a do juízo) estão envolvidas na

Hegel considera a percepção humana madura, de fato, como envolvendo capacidades conceituais. A esse respeito, Hegel pensa que “*ver*, e assim por diante, é o hábito concreto que une *imediatamente* em um ato simples as muitas determinações da sensação, da consciência, da intuição, do intelecto, etc.” (ES, §410R, *itálico original*). Como a passagem deixa claro, a sensação é apenas uma parte de um conjunto de componentes envolvidos na percepção; também podemos observar que a consciência e a intuição, por exemplo, são outros componentes. Houlgate (2006, p. 242) destaca que isso implicaria que cada um desses componentes tem contribuições distintas para a percepção: “Hegel insiste em sua filosofia do espírito subjetivo que a sensação, a intuição e o pensamento fazem, cada um, uma ‘contribuição nocionalmente separável’ para sua cooperação”. Para Hegel, a sensação é responsável pela percepção de formas coloridas, sons e assim por diante. Mas a sensação em si não é capaz de fornecer “a forma de *estar aí*, e de ser *algo*, confrontando o sujeito conhecedor” (Houlgate, 2018, p. 82, *itálico original*)⁹⁰. Nesse sentido,

própria experiência. Para uma exposição detalhada dessas faculdades, ver Houlgate, 2006 e 2018.

⁹⁰. Cf. Corti, 2018. Corti sugere outra leitura, que ele chama de “leitura reconstrutivista”. De acordo com ela, não haveria conteúdo não conceitual a ser conceitualizado, em contraste com a “leitura descritivista” defendida por Houlgate, que afirma que os conteúdos não conceituais precisam ser conceitualizados para formar nossa experiência perceptual do mundo (Pippin, 2005, também defende uma leitura descritivista. Ver também Sanguinetti e Abath, 2018, pp. 21-22). Entendo que não preciso entrar nesse debate. Primeiro, porque ele diz respeito à precisão da leitura de McDowell de Hegel, que está além do escopo deste trabalho. Segundo, porque ambas as leituras sustentam a *Visão das capacidades cognitivas*, ou seja, uma visão na qual as capacidades cognitivas estão *de alguma forma* em jogo na consciência sensorial. Além disso, o ponto é que, mesmo de acordo com o Hegel de Houlgate, “em sua atividade de ‘postulação’, [a consciência] pensa que as coisas são o que *são*” (Houlgate, 2018, p. 84, *itálico original*). Portanto, para nossas preocupações, serei neutro em relação à própria estrutura da sensação (*Empfindung*). Ver VSG I, 431.

para Hegel, é necessário um componente como a consciência para que o sujeito tome o que percebe como objeto: “o espírito, na medida em que apenas sente, ainda não se apreende como um sujeito confrontado com um objeto” (ES, §400A). O papel da intuição, por sua vez, seria “produzir ativamente [...] uma transformação do que é sentido em um objeto existente fora de nós”, embora a intuição, de acordo com Hegel, não seja um modo de receptividade. De fato, como Houlgate enfatiza, não se poderia “receber conteúdo conceitual do mundo exterior” (Houlgate, 2006, p. 249).

A partir dessa breve exposição da visão de Hegel sobre a experiência perceptual, podemos identificar duas consequências indesejadas para a leitura que McDowell faz da *Tese da mesma função*. Primeiro, a ideia de que a sensibilidade (ou sensação), ao ter esse papel distinto, não fornece o objeto da experiência perceptual. Houlgate apresenta essa questão da seguinte forma:

Nosso pensamento sobre o que vemos como sendo um objeto não se baseia nem se justifica pelo que vemos, porque o conteúdo da sensação em si não contém nenhum elemento de 'ser um objeto'. Nossa concepção do que vemos como um objeto, e como um objeto que *está aí*, é justificada pelo conhecimento do *pensamento* de que existem objetos (e como esses objetos são estruturados). (Houlgate, 2018, p. 86, itálico original)

Em segundo lugar, se a própria sensibilidade carece de significância empírica, um sujeito pode precisar apelar *ativamente* para as funções de juízo, se alguém – como Hegel – defende o pensamento de que as capacidades conceituais devem estar envolvidas na percepção humana. Esse seria exatamente o papel da

consciência na caracterização feita por Hegel: “Distinguir um objeto de si mesmo é, em si, um ato de 'divisão original' ou *Ur-teilen*, e esse ato, por sua vez, envolve a identificação do objeto [...] *como* tal e tal e o juízo de que é, por exemplo, uma rosa vermelha” (Houlgate, 2018, p. 83, *itálico original*). Em suma, o resultado indesejado da combinação dessas duas consequências, para McDowell, seria o seguinte: “Hegel [...] sustenta que as capacidades conceituais são operativas na receptividade e que nosso entendimento trabalha com as entregas não conceituais da sensibilidade” (Houlgate, 2018, p. 252).

Embora, nesse caso, a sensibilidade tenha conteúdo não conceitual, é importante observar que o Hegel de Houlgate deve ser entendido como propondo uma versão da *Visão das capacidades cognitivas*. Seria assim na medida em que o que Hegel quer com seu relato do papel da consciência é incorporar a receptividade da percepção à razão. Como sugere Houlgate, podemos entender esse ato de consciência como não sendo autoconsciente: “ele toma os objetos como simplesmente *dados* a ele” (Houlgate, 2006, p. 244, *itálico original*). Além disso, podemos considerar que esse ato de objetivação ocorre *ao mesmo tempo* em que recebemos o conteúdo sensorial. Portanto, em última instância, a contribuição da sensação e da consciência deve ser entendida como inseparável, pois estamos cientes das sensações *na medida em que* as consideramos objetivas. A metáfora a seguir pretende dar inteligibilidade a esse pensamento: “Se vemos a luz branca através de um vidro azul e o vidro torna a luz azul, há apenas um evento no que nos diz respeito – ver a luz azul – mesmo que duas coisas diferentes contribuam para isso” (Houlgate, 2018, p. 93). Portanto, de acordo com o Hegel de Houlgate, o sujeito da experiência age sobre o conteúdo sensorial à medida que o recebe.

Pelo que foi dito até agora, acho que tanto o Hegel de McDowell quanto o de Houlgate oferecem *insights* úteis. A partir dos mesmos, é possível reunir elementos para formar a base de uma *Visão das capacidades cognitivas*. Com relação à discordância entre eles, entretanto, gostaria de propor a seguinte abordagem.

Deixando de lado as questões exegéticas, proponho um enfoque na questão do *uso* de conceitos na experiência. Até certo ponto, acredito que o debate entre eles é principalmente uma preocupação com o uso de conceitos na experiência e suas consequências sobre a questão de como se deve entender a natureza do conteúdo das intuições e seu caráter receptivo. Por um lado, se escolhermos o Judicativismo, não precisamos explicar como o uso do conceito pode assumir outra forma que não a do juízo. Mas se o Judicativismo Hegeliano de Houlgate estiver correto, Hegel, então, conceberia as sensações como uma contribuição isolável por parte da sensibilidade para as unidades que são percepções de objetos. Como McDowell afirma, o problema é que “Houlgate chegou ao ponto de dizer que, para Hegel, nós não vemos objetos, estritamente falando” (*RH*, p. 238). Certamente, isso seria uma queda no Mito do Dado. Além disso, o Judicativismo de Houlgate também enfrenta o tipo de objeção de Travis. E mesmo que o Hegel de Houlgate considere a percepção como tendo conteúdo não conceitual, como pode esse conteúdo ser tanto não conceitual quanto proposicional, na medida em que Houlgate, afinal, afirma que esses dois componentes operam *ao mesmo tempo* na experiência?⁹¹. Por outro lado, é verdade que os *Não Proposicionalistas*

⁹¹ Observe que esse é o caso se a abordagem do conteúdo adotar o *Ponto de vista da fenomenologia*, que, lembre-se, trata a experiência de um sujeito no contexto de seu acesso ao conteúdo que é analisado a partir de uma perspectiva de primeira pessoa.

não precisam enfrentar objeções como as de Travis. Mas quem quer que escolha essa abordagem precisa oferecer uma história sobre como os conceitos podem exibir uma operação não discursiva nas intuições.

Por essas razões, penso que é preciso ir mais fundo para se explicar por que (*KrV*, A79/B104-105) poderia ser lido da maneira como McDowell quer, como esboçado por mim na seção 3.3.

4.3 Uma leitura não judicativista de Kant e Hegel

De fato, (*KrV*, A79/B104-105) é uma passagem complexa. E acredito que uma boa maneira de obter uma melhor compreensão da mesma é dar uma olhada na sugestão de Land de uma leitura não Judicativista da síntese sensível. Com a ajuda de Land, espero fornecer uma base mais sólida para quem deseja ler Kant como possivelmente indicando que os conteúdos intuicionais podem ser não discursivos, mas ainda assim conceituais.

Land (2015) mostra evidências textuais e bases filosóficas para uma leitura não Judicativista de Kant. Para os meus propósitos, vou me concentrar em duas questões discutidas por Land: primeiro, a proposta de uma leitura não Judicativista que surge das consequências da defesa de Kant tanto da distinção lógica entre as funções do entendimento e da sensibilidade quanto da tese de que a síntese sensível é um ato do entendimento; segundo, que, de acordo com Kant, uma consciência da unidade categorial – um ato de síntese

Portanto, a pergunta é: para o Hegel de Houlgate, qual é a natureza do conteúdo resultante em uma perspectiva de primeira pessoa?

sensível que pode ocorrer independentemente do ato de um juízo – pode ser, em termos McDowellianos, conteúdo da experiência perceptual.

Considere as seguintes teses de Kant. Por um lado, a tese enfatizada em (*KrV*, A51-52/B75-76), na qual estabelece que o entendimento e a sensibilidade são fundamentalmente distintos. Por outro lado, aquela apresentada em (*KrV*, B130), na qual ele afirma que a síntese sensível é um ato do entendimento. Agora, considere as consequências da conjunção dessas teses na forma de um argumento:

P1 As funções da sensibilidade e do entendimento são diferentes em gênero [“essas duas faculdades ou capacidades não podem trocar suas funções” (*KrV*, A 51-52/B 75-76)].

C1 As intuições não podem ter o tipo de estrutura lógica característica dos juízos [“os sentidos não são capazes de pensar nada” (*KrV*, A51-52/B75-76)].

P2 A síntese sensível só pode ser um ato do entendimento e, portanto, deve envolver o uso de conceitos [“uma ligação do múltiplo da intuição [...] é uma ação do entendimento, que designaremos com o título geral de *síntese*” (*KrV*, B130, itálico original)].

C2 (*De C1 e P2*) O uso de conceitos em uma síntese sensível não pode assumir a forma de um juízo.

C3 (*De C1 a C2*) O uso do conceito em uma síntese sensível não exige a forma de um juízo.

Na mesma linha, isso é o que Land considera como argumento para muitos proponentes de uma leitura não Judicativista de Kant: “uma vez que Kant insiste que as representações do entendimento e

da sensibilidade são diferentes em sua espécie, a síntese sensível deve conferir unidade categorial às intuições de uma forma que preserve essa diferença⁹². A partir disso, poderíamos considerar o Judicativismo como falso: poderia ser o caso de que nem “todo ato de usar um conceito é um ato de fazer um juízo”. E com relação à interpretação de McDowell da *Tese da mesma função*, isso é certamente bem-vindo. Primeiro, porque o argumento abre a possibilidade de um uso diferente de conceitos nas intuições, algo que pode conferir conteúdos conceituais, mas não discursivos – porque não Judicativos – às intuições. Segundo, porque o argumento dá uma base mais forte para posições como a de McDowell, uma vez que podemos inferir do próprio Kant, e não apenas da conclusão mais vaga de McDowell de que Kant “não precisaria” abraçar o Judicativismo. Se assim for, pode-se oferecer uma razão mais clara para que se possa manter uma interpretação não Judicativista do pensamento de que a mesma função dos juízos dá unidade às intuições.

Mas nos falta ainda um ponto: uma vez que podemos considerar essa possibilidade de um uso diferente do conceito em vez do juízo, *como*, de acordo com Kant, o conceito puro de entendimento pode estar envolvido de forma não discursiva na síntese sensível?

Kant identifica o conceito puro do entendimento com as *categorias* (*KrV*, A80-B105). Mais especificamente, ele afirma que as categorias seriam “conceitos de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objeto se considera determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo” (*KrV*, B128). Para Kant, a função das categorias é unificar – ou sintetizar – um múltiplo sensível de acordo com uma *regra*. E somente por meio desse ato de síntese

⁹² Land, 2015, p. 473.

governado por regras as intuições poderiam representar objetos. De acordo com Land, a síntese sensível, nesse sentido, seria a doutrina de Kant na *Crítica* que indica que “intuições dependem de atos de síntese sensível guiados por categorias” (Land, 2015, p. 466). Uma implicação dessa doutrina é a seguinte: como as categorias, na experiência, têm validade objetiva, e um item intuído é uma representação sensível de um objeto, tal item intuído como um objeto instanciará uma determinada categoria. Portanto, a ideia é que, para ser uma representação de um objeto, um determinado múltiplo pode exibir uma unidade categorialmente articulada pelo conceito de objeto. Daí a formulação de Land de uma condição implícita na noção de unidade categorial:

“Unidade Categorial: Uma representação r é uma representação de um objeto se e somente se r exibir unidade categorial”. (Land, 2015, p. 466)

Assim, o conceito puro do entendimento teria, de fato, um uso na síntese sensível das intuições. No entanto, Land chama a atenção para a seguinte base para uma interpretação não Judicativista da síntese sensível:

A síntese sensível é necessária para se ter uma representação sensível de um objeto, ou seja, uma intuição. Mas o simples fato de ter uma intuição não equivale, por si só, à cognição no sentido [Judicativista] [...]. A cognição nesse sentido requer pelo menos que se julgue [...] o objeto intuído como sendo tal e tal; isto é, requer a aplicação de conceitos no juízo. (Land 2015:477)

No entanto, Land ressalta que, apesar de o uso de conceitos em intuições ter um caráter não Judicativo, a forma como os conceitos são aplicados na síntese sensível não é suplementar à forma como são aplicados no juízo; além disso, ele enfatiza que há, de acordo com Kant, uma *dependência* da síntese sensível do juízo. Lembre-se de que essa é a ideia por trás da maneira como caracterizei a leitura não Judicativista de Kant feita por Land no final do Capítulo 2:

“(i) Um ato de síntese sensível não é idêntico a um ato de juízo”;

“(ii) A capacidade de síntese sensível depende da capacidade de juízo”. (Land, 2015, p. 478)

Land resume a conjunção dessas ideias da seguinte forma:

Essa dependência está no nível das capacidades, não no nível de seus atos ou exercícios. [...] Mas a capacidade de aplicar conceitos na síntese sensível depende da capacidade de aplicar conceitos no juízo. Não se pode possuir a primeira sem a segunda. (Land, 2015, p. 477)

Já é possível notarmos que a leitura de Kant feita por Land reflete a de McDowell, uma vez que este último afirma que,

Não poderíamos ter intuições, com suas formas específicas de unidade, se não pudéssemos fazer juízos, com suas formas correspondentes de unidade. Podemos até dizer que a função de proporcionar unidade é essencialmente uma faculdade para a atividade discursiva, um poder de julgar. Mas sua operação em prover a unidade das intuições não é em si um caso de atividade discursiva. (AMG, p. 7)

Mas, ao contrário de McDowell, Land nos dá mais detalhes sobre como exatamente essa dependência funciona. Ele afirma que isso equivale à seguinte observação de Kant:

[A] unidade sintética não pode ser outra coisa senão a combinação do múltiplo de uma determinada *intuição em geral* em uma consciência original, de acordo com as categorias, apenas aplicada à nossa *intuição sensível* (*KrV*, B161, itálico original).

Essa concordância entre a síntese sensível e as categorias é o que explica a unidade categorial dos múltiplos sensíveis. Esse procedimento, portanto, fornece a unidade necessária para que os múltiplos sensíveis sejam representações de objetos. Para Land, essa unidade categorial, no entanto, está intimamente ligada à nossa capacidade de juízo. Como vimos, uma representação de um objeto nas intuições instancia uma categoria; essa é outra maneira de dizer que as categorias explicam a maneira como um objeto recai sob um conceito. Um objeto que instancia, digamos, a categoria “substância-acidente”, caracteriza algo que seria representado em um juízo que expressa essa forma lógica categorial. Como os juízos são atos de unificação de representações, sua forma lógica reflete um modo de *unidade* que, de acordo com Kant, é considerada uma *unidade categorial*. Dizer que “intuições e juízos têm formas correspondentes de unidade”, como McDowell faz, seria dizer, portanto, que as intuições exibem uma unidade categorial que corresponde às unidades dos juízos.

Para fins de melhor compreensão do que está em jogo aqui, considere a apreensão de uma casa. De acordo com uma leitura conceitualista, não apenas o espaço e o tempo são constitutivos das

aparências: a categoria de quantidade também deve estar em operação. Connolly (2014) é ilustrativo sobre o assunto:

Os conceitos desempenham um papel na própria apreensão perceptual da casa. Especificamente, as categorias de quantidade são operativas. Considere o exemplo de uma melodia. De forma plausível, quando você percebe uma melodia, você não percebe apenas as notas individuais. Você percebe as notas como sendo parte de um todo unificado. Da mesma forma, na visão de Kant, quando você percebe uma casa, você percebe as partes da casa como partes de um todo unificado. Uma melodia consiste em notas que, ao longo do tempo, formam um todo temporal. Uma casa consiste em partes que, ao longo do espaço, formam um todo espacial. Em ambos os casos, a percepção das partes torna possível a percepção do todo. Assim como uma melodia, a casa é um todo unificado composto de uma totalidade de partes. Os conceitos de quantidade (unidade, pluralidade e totalidade) são operativos em sua percepção. (Connolly, 2014, pp. 329-330)⁹³

Na mesma linha, Land (2015, p. 478, itálico adicionado) conclui que “a intuição é assim considerada como a representação sensível de um objeto que *seria* representado discursivamente em um juízo de forma categorial”. Nos termos de McDowell, “o poder de julgar”, ao proporcionar a unidade das intuições, torna itens mundanos adequadamente disponíveis para serem explorados na atividade discursiva.

⁹³ Cf. *KrV*, B203.

Então, com relação à *Tese da mesma função*, proponho o escrutínio de (*KrV*, A79/B104-105) por meio do esclarecimento dos seguintes termos, que aparecem em itálico: “A *mesma função* [i.e, a mesma 'faculdade para a atividade discursiva'] que dá *unidade* [uma unidade categórica] às diferentes representações em um *juízo* [o ato de unificar representações] também *dá unidade* [para os juízos, o que dá unidade é a função, não os juízos *em si*] à mera *síntese* [necessariamente um ato do entendimento] de diferentes *representações* [representações de objetos] para estar em uma *intuição* [a representação sensível correlata de uma forma categorial do juízo], que, expressa de forma geral, é chamada de *conceito puro do entendimento* [categorias]”.

É digno de nota o fato de que a interpretação não Judicativista de Land da *Tese da mesma função* ajuda a responder não apenas ao Judicativismo, digamos, kantiano, mas também ao Judicativismo hegeliano nos termos de Houlgate. Bem, se Hegel segue Kant no pensamento de que a *Tese da mesma função* expressa uma condição para a síntese sensível, e se o não Judicativismo se encaixa na caracterização que Kant faz das intuições, por que não pode também funcionar da mesma forma para Hegel? Aqui, concordo com a afirmação de McDowell de que a afirmação de Hegel de “postular o que vemos como sendo um objeto” pode ser entendida simplesmente como “uma maneira de dar expressão vívida [ao pensamento de que] o que captamos perceptualmente é categorialmente estruturado, e captá-lo – capturar qualquer coisa – só é possível porque o poder do pensamento está em ação em nossa experiência perceptual” (*RH2*, p. 239). Nesse sentido, as discussões de McDowell sobre o pensamento de Kant a respeito de “uma ação do entendimento” nos convida a considerar exatamente essa possibilidade:

Kant não precisa sustentar que a unidade do conteúdo intuicional não é dada [aqui, de acordo com as afirmações de Houlgate de que 'a intuição não [...] altera o conteúdo dado da sensação']. O que ele realmente quer insistir é que ela não é Dada: que ela não é fornecida apenas pela sensibilidade [aqui, em contraste com o Hegel de Houlgate]. (AMG, p. 7)

Nesse sentido, embora se possa negar que a sensibilidade, por si só, faça uma contribuição distinta – como a de uma impressão sensorial de características sensíveis obtidas independentemente do entendimento – ainda se pode manter a distinção fundamental entre sensibilidade e entendimento.

Além disso, sugiro que a distinção de McDowell entre as noções de “Dado” e “dado”, no contexto de sua leitura de Kant, pode ser vista como análoga aos papéis distintos desempenhados pela Estética Transcendental e pela Dedução Transcendental na *Crítica*. O que quero dizer é que é possível interpretar a Estética como *parte* de um todo, em vez de uma seção autônoma do livro. Nesse sentido, Hanna pode ser considerado como adotando a última opção, ou seja, a chamada leitura *pré-dedução*⁹⁴. Em contraste, pode-se adotar uma interpretação *pós-dedução* e sugerir que teria sido mais difícil para Kant abarcar a contribuição necessária entre sensibilidade e entendimento de uma só vez. Uma interpretação *pós-dedução*, nesse sentido, seria exatamente a leitura adotada por pessoas como McDowell, Griffith e Ginsborg, quando sugerem que a possibilidade aberta na Estética deve ser descartada na Dedução. Assim, de acordo com uma leitura *pós-dedução*, há, de fato, um sentido em que a

⁹⁴ Dou o crédito a Griffith, 2012, p. 200, pela terminologia.

sensibilidade é dada e que ela é uma faculdade distintiva – como dito na Estética; mas o que se deve ter em mente é que, na verdade, é o entendimento que fornece inteligibilidade objetiva à síntese sensível.

Também penso que a leitura *pós-dedução* de McDowell reflete a mesma estratégia implícita em sua resposta a Houlgate:

Ao descrever [a ideia de que a percepção é uma unidade], é preciso começar dizendo algo sobre os elementos da unidade, um por um. Não se pode descrever o todo de uma só vez. E não se pode deixar totalmente claro que os elementos são apenas momentos do todo até que a explicação se aproxime da completude. Isso significa que um relato preliminar de algo que se pretende apresentar apenas como um momento no todo pode parecer uma descrição autônoma de algo que figurará, mesmo quando a explicação estiver completa, como uma contribuição isolável. Isso seria um mal-entendido, e acho que Houlgate cai em tal mal-entendido sobre a posição da sensação na concepção de percepção de Hegel. (*RH2*, p. 237)

E McDowell conclui: “Podemos conceber a unificação das percepções como um ato do poder do pensamento sem a necessidade de supor que, nas unidades que o ato produz, o material sensível é isolável, a não ser por abstração do todo” (*RH2*, p. 239).

À luz da nova tentativa de McDowell de abordar a *Questão*, acredito que a *Tese da mesma função* também é útil no seguinte sentido. A doutrina de Kant, de acordo com uma leitura não Judicativista, fornece um meio de evitar o Mito do Dado da maneira que McDowell deseja, ou seja, por meio da busca de uma via-média entre a garantia da significância cognitiva das experiências e o

pensamento de que o conteúdo da experiência deve ser não-proposicional/não-discursivo.

Portanto, concluo com a seguinte observação de McDowell, que, em certa medida, resume o que vimos sobre a leitura particular de McDowell de Kant e Hegel e a implicação dessas leituras no próprio pensamento de McDowell sobre a experiência perceptual:

Se a experiência inclui intuições, há um caminho entre essas posições. As intuições trazem nosso ambiente à vista, mas não em uma operação de mera sensibilidade, de modo que evitamos a forma do Mito do Dado de Travis. Mas o conteúdo conceitual que nos permite evitar o mito é intuicional, não proposicional, de modo que experienciar não é tomar as coisas como sendo assim. Ao trazer nosso ambiente à vista, as experiências nos dão o direito de considerar as coisas como sendo assim [...]. (AMG, p. 11).

4.4 As capacidades discursivas e o mundo

No final do Capítulo 2, prometi fazer um apelo às leituras que McDowell faz de Kant e Hegel a fim de encontrar um meio de acomodar a estrutura não discursiva das experiências perceptuais em um enquadramento conceitual, especialmente em resposta a objeções não conceitualistas – como a apresentada por Cussins.

Afirmo que um dos objetivos dos Capítulos 3 e 4 era encontrar uma base para uma visão *Não Proposicionalista* sobre conteúdos

conceituais. Por meio de uma leitura não Judicativista da *Tese da mesma função*, tentei dar inteligibilidade ao pensamento de que o conteúdo conceitual da experiência poderia exibir um caráter não proposicional. Mas ainda nos falta um ponto: como podemos fazer uso dessas leituras para responder objeções como a de Cussins?

Cussins, como vimos, defende a ideia de que, como a experiência perceptual tem um caráter não discursivo/não proposicional, ela deve ter conteúdo não conceitual. Por ser não proposicional, o conteúdo não conceitual da experiência, em termos de *Razões_{AS}*, responderia ao conceito normativo de *atividade* em vez do conceito normativo de *verdade*. Lembre-se:

Visão do Conceito Normativo de Atividade: Nos termos de *Razões_{AS}*, o conteúdo das experiências perceptuais responde ao conceito normativo de atividade em vez do conceito normativo de verdade.

Com relação ao “caso Schubert”, a *Razão_{AS}* para o juízo “Isso não é Schubert” foi a *performance* da maestrina ao piano. Como enfatizou Cussins, a “execução abre o conteúdo musical de Schubert para a exploração reflexiva”. E embora esse conteúdo seja considerado não conceitual, Cussins acredita que ele pode, nos termos de McDowell, *estar adequadamente disponível para o juízo*. A diferença entre os dois pontos de vista pode ser enquadrada da seguinte forma. Para Cussins, o que torna um conteúdo perceptual não-proposicional adequadamente disponível para ser *Razão_{AS}* para um juízo perceptual é a *atividade*; para McDowell, o que torna um conteúdo perceptual não-proposicional adequadamente disponível para o juízo, de acordo com sua nova posição, é o envolvimento da *faculdade conceitual para*

a *atividade discursiva*⁹⁵. Em outras palavras, Cussins acredita que a atividade é suficiente para servir como *Razão_{AS}*, enquanto McDowell defende que as capacidades conceituais são necessárias para a *Razão_{AS}*.

Essa é apenas outra maneira de dizer que mesmo a nova posição de McDowell, *contra* Cussins, ainda mantém a *Visão do Conceito Normativo de Verdade*. De acordo com a nova posição de McDowell, podemos reformular essa visão da seguinte forma:

Visão do Conceito Normativo de Verdade^{*}: Nos termos de *Razões_{AS}* e/ou de *Razões_{OB}*, a *consciência-de-que* responde ao conceito normativo do conteúdo dos juízos, a saber, a verdade.

De fato, embora McDowell agora pense que o conteúdo da experiência perceptual é não-proposicional, o envolvimento da capacidade do juízo na experiência implica a *Visão do Conceito Normativo de Verdade*. Mas se considerarmos a objeção de Cussins como persuasiva, como podemos dar inteligibilidade ao pensamento de que, digamos, a performance da maestrina pode expressar algo verdadeiro por meio da *ação*?

Acredito que os comentários de McDowell a respeito da crítica de John Haugeland ao “positivismo”, como este último o entende, são esclarecedores. Primeiro, porque McDowell, assim como Haugeland, analisa exemplos semelhantes aos apresentados por Cussins. Segundo, porque em seu debate com Haugeland McDowell traz exatamente sua interpretação da Dedução e de Hegel como inspiração para o pensamento de que há um sentido no qual a ação (não proposicional)

⁹⁵ Ou, “a mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo”.

também pode ser entendida como uma expressão significativa da verdade.

Como McDowell indica, Haugeland considera o “positivismo” como “a ideia de que a realidade, ou o mundo, se esgota no que pode ser verdadeiramente dito ser o caso”, ou “que a realidade pode ser completamente capturada por proposições verdadeiras” (RDW, p. 311)⁹⁶. No contexto da óbvia alusão à primeira sentença do *Tractatus*, Haugeland destaca que o pensamento de McDowell sobre a experiência perceptual é uma versão desenvolvida desse tipo de “positivismo”:

Notavelmente, passaram-se várias décadas até que Sellars colocasse a questão em foco e apontasse o caminho. Se a experiência deve fornecer bases racionais para o conhecimento empírico, então ela mesma já deve estar no 'espaço lógico das razões'; isto é, ela já deve estar conceitualmente articulada com a forma lógica do factual. Isso deixou para McDowell a tarefa de estender o argumento para além da experiência, abrangendo o mundo inteiro, na medida em que ele é conhecível. 'O reino do conceitual', diz McDowell, 'não tem limites externos' – uma reformulação autoconsciente do slogan positivista de Wittgenstein. (Haugeland, 2016, p. 295)

Nesse sentido, também podemos considerar o “positivismo” como o pensamento de que deve haver uma equação do *que é o caso* com o *mundo*. Chame isso de “equação positivista”. Contra a mesma,

⁹⁶ Diz Haugeland (2016, p. 293): “Pitorescamente, é a visão de que a realidade é 'exaurida' pelos fatos – ou seja, pelas proposições verdadeiras. (Observe que 'positivo' e 'propor' derivam da mesma raiz)”.

Haugeland aponta que há instâncias de conhecimento sobre o mundo que “não podem ser inteiramente verbais” (Haugeland, 2016, p. 297). Ao trazer o *know-how* (*saber como*) científico como exemplo paradigmático, Haugeland afirma que a aquisição de conhecimento de algumas práticas científicas não é apenas factual. Por exemplo, ele afirma que a transmissão de um *know-how* de uma técnica empírica pode ser não “expressa em palavras ou fórmulas” (Haugeland, 2016, p. 298). Como ele sugere, os tutores, por exemplo, na maioria das vezes, motivam os alunos a *praticar*, ou seja, a realizar exercícios práticos à medida que os aprendem: “Primeiro, eles observam enquanto o tutor *demonstra* e, depois, eles mesmos tentam, repetidamente, sob supervisão crítica” (Haugeland, 2016, p. 297, *italico adicionado*). Para Haugeland, o que está sendo mostrado quando o tutor passa o *know-how* ao novato não pode “ser reduzido a um texto” (Haugeland, 2016, p. 297), ou articulado discursivamente. A partir disso, Haugeland conclui que o “positivismo” só poderia compreender proposições – ou capacidades discursivas – como *independentes* da ideia de mundo/realidade. O argumento de Haugeland é que, se um *know-how* é um conhecimento sobre o mundo, e se o “positivismo” concebe o mundo como o que pode ser capturado por proposições verdadeiras – ou como uma equação entre realidade e capacidade discursiva -, um *know-how* científico, por ser não verbal, acabaria não sendo um conhecimento sobre o mundo, o que é inconcebível.

No entanto, McDowell tentará mostrar que as capacidades discursivas e a realidade devem ser entendidas de forma *interdependente*. E nesse contexto do debate entre McDowell e Haugeland, gostaria de recapitular a visão de Cussins. Pode-se considerar que a visão de Cussins sobre o conteúdo não conceitual sugere uma abordagem semelhante à visão de Haugeland sobre o

know-how. Observe, por exemplo, como Cussins descreve o conteúdo de *Razões*_{AS} para um juízo como “Isso não era Schubert”:

Qual era o conteúdo dessa razão? Se tivéssemos que expressá-lo em palavras, deveríamos falar sobre um modo distinto, exibido pela pianista, na qual a atividade de tocar piano poderia ser estruturada. É mais fácil *mostrar* o que é esse modo do que afirmá-lo em palavras, mas ele não é inefável: depois de anos falando sobre música juntos, temos nossas maneiras de descrever os diferentes estilos e autoridades com os quais as mãos voam pelos teclados. (Cussins, 2002, p. 53, itálico adicionado)

Ao dizer que é “mais fácil mostrar o que é esse caminho do que afirmá-lo em palavras”, Cussins sugere que a experiência pode, por si só, dar razões para o conhecimento sobre o mundo, sem qualquer envolvimento de capacidades discursivas. Nesse sentido, posições como a de Cussins e Haugeland parecem propor que há um papel para a experiência em nosso conhecimento sobre o mundo que não reside em, ou não depende de, capacidades discursivas. De fato, ao defender a *Visão do Conceito Normativo de Atividade*, Cussins pode ser visto como alguém que nega a ideia implícita na noção de “positivismo” de Haugeland, que afirma que a realidade se esgota naquilo que se pode dizer que é o caso; Haugeland, por sua vez, também pode ser entendido como alguém que defende uma versão da *Visão do Conceito Normativo de Atividade*, na medida em que afirma que o *conceito normativo* (nos termos de Cussins) que orienta um *know-how* sobre o mundo é a *prática* e não a verdade, como indica claramente a passagem a seguir: “ao aprender [na prática] o que funcionará e o que não funcionará, ou o que funcionará *melhor* – ou seja, ao adquirir o

know-how relevante – os cientistas estão aprendendo algo sobre o mundo” (Haugeland, 2016, p. 297, *itálico adicionado*)⁹⁷.

McDowell (*RWD*, p. 321) reconhece, de fato, que “é possível saber como trabalhar com um material sem ter conceitos explícitos”, e que o conhecimento da prática é, não obstante, “uma função do mundo”. No entanto, ele irá argumentar que o fato de uma determinada experiência não poder ser expressa em palavras (ou fórmulas, símbolos e assim por diante) não implica que não possa haver outras capacidades de expressão aptas a mostrar um *know-how* – digamos, um conhecimento científico ou um conhecimento sobre Schubert – como sendo um caso de falar algo verdadeiro sobre o mundo.

Como exemplos dessas outras capacidades de expressão, McDowell apresenta aquelas que, embora não sejam capazes de especificar totalmente uma determinada prática ou ação, dizem coisas verdadeiras sobre o mundo. Então, expressões linguísticas como “Isso é Shubert” ou, no caso de conhecimento científico, como “aqui está uma maneira de trabalhar com esse material”⁹⁸, podem ser vistas, de acordo com McDowell, como casos de falar algo verdadeiramente:

[...] por que isso impediria os racionalistas de contá-los como casos de falar a verdade? Podemos concordar com Haugeland que há mais no mundo do que o que pode ser expresso em explorações de sistemas formais finitamente especificáveis. Mas em uma concepção suficientemente liberal das capacidades de dizer coisas, isso não é uma

⁹⁷ Lembre-se de que o que é importante para nós não é o conceito normativo de atividade *em si*, mas a ideia da possibilidade de dar à experiência outro conceito normativo que não o de “verdade”.

⁹⁸ Ver *RWD*, p. 322.

ameaça à ideia de que o mundo se esgota naquilo que pode ser verdadeiramente dito. (*RWD*, p. 322)

É digno de nota o fato de que, pelo menos no “caso Schubert”, há uma expressão linguística envolvida na ação. Como o próprio Cussins diz, a maestrina fornece a *Razão_{AS}* enquanto “senta-se ao piano e toca enquanto pronuncia: 'Agora, isso é Schubert!'”. Pode-se argumentar que há um sentido no qual as expressões linguísticas são necessárias para, pelo menos, contextualizar a intenção da performance. Por exemplo, do como McDowell entenderia o “caso Schubert”, a maestrina, ao usar uma expressão demonstrativa como “Isso é Schubert”, pretende dizer algo verdadeiro sobre a “manifestação habilidosa da música de Schubert”, conforme ela dá a *Razão_{AS}* para o juízo em questão. O argumento de McDowell é que, embora seja correto dizer que expressões linguísticas menos especificáveis, como “Isso é Schubert”, não são capazes de dar um significado explícito, como fazem a ação e a prática, pode-se considerar que uma expressão demonstrativa ainda capta algo verdadeiro sobre essa ação prática.

Nesse sentido, McDowell acredita que o erro de Haugeland é conceber “o que pode ser verdadeiramente dito como restrito ao que pode ser explicitado por palavras (ou outros símbolos) sem a ajuda de nada além delas mesmas” (*RWD*, p. 322). McDowell acredita que essas “coisas além de palavras explícitas”, por exemplo, expressões demonstrativas, são suficientes para manter uma imagem do mundo como sendo “exaurida pelo que pode ser verdadeiramente dito”. O que McDowell quer enfatizar é que não há lacuna entre as capacidades discursivas e o mundo: “[são] dois ângulos de um único tipo de coisa, cada um inteligível apenas no contexto do outro” (*RWD*, p. 326), na medida em que não haveria nada fora do domínio do conceitual.

Em seu diálogo com Haugeland, McDowell recorre a Kant e Hegel para dar inteligibilidade a essa ideia de que as capacidades discursivas e a realidade podem ser compreendidas em conjunto. Uma das razões para esse apelo a eles é o fato de Haugeland atribuir o “positivismo” a Kant: “a dedução transcendental das categorias nada mais é do que uma tentativa de provar que não pode haver nada no mundo empírico, exceto o que pode ser o conteúdo de um juízo” (Haugeland, 2016, p. 295).

Diante disso, McDowell (*RWD*) irá explorar como Kant e Hegel podem ser úteis para entender por que a interpretação de Haugeland do “positivismo” não se sustenta. Para isso, McDowell oferece sua própria leitura de por que a Dedução, em contraste com a leitura de Haugeland, não se destina a defender qualquer tese substantiva relativa à realidade empírica.

Como vimos, o Kant de McDowell enfatiza que “é analítico que a realidade empírica seria pensável se pudéssemos dar sentido à ideia de realidade empírica” (*RWD*, p. 319). Mas McDowell observa, entretanto, que Kant não pode estabelecer diretamente uma identidade entre a realidade empírica e a própria realidade. Isso aconteceria porque Kant afirma que a sensibilidade desempenha um papel distinto no acesso do sujeito à realidade: “É tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos)” (*KrV*, A51-52/B75-76). Nessa medida, a noção de Haugeland de “equação positivista”, no sentido de Kant, precisaria dar sentido à ideia de que o entendimento precisa da sensibilidade.

A esse respeito, McDowell tentará mostrar que o problema de Kant na Dedução não é, apesar da sugestão de Haugeland, a busca de qualquer prova para algo como o “positivismo”, mas, na verdade, a

busca de uma maneira de garantir que os conceitos empíricos tenham validade objetiva. Para explicar a questão de Kant na Dedução, McDowell acredita que o que é preciso é “parar de supor que o caráter formal do poder do pensamento pode ser entendido em abstração de algo que desempenha o papel da sensibilidade” (RWD, 320), para que se possa dar o devido sentido à ideia de Kant de que a realidade empírica não está fora do alcance das categorias. Para McDowell, a melhor maneira de dissolver esse tipo de preocupação é apelar, agora, para a concepção de *lógica* de Hegel.

De acordo com McDowell, de fato, esse seria um passo um tanto natural, já que o pensamento de Hegel pode ser visto como um desenvolvimento do pensamento de Kant. Esse desenvolvimento é formulado por McDowell como a apropriação que Hegel faz das categorias para sua noção de “Conceito”. Sanguinetti diz o seguinte sobre a noção hegeliana de “Conceito”:

[O] Conceito representa um modo ontológico de autodeterminação da realidade como um todo. [...] No Conceito, as determinações da realidade se manifestam como um desenvolvimento imanente, no qual conceitos determinados são concebidos como articulações internas da estrutura universal do próprio Conceito. Eles são ‘postulados’ por ele, mas não como algo diferente com relação ao próprio Conceito. Ao contrário, são particularizações internas do Conceito [...]. (Sanguinetti, 2018, p. 141)

De acordo com essa concepção, a própria realidade, em contraste com Kant, é o Conceito. Mais do que uma atualização de capacidades conceituais, o Conceito, no sentido de Hegel, seria auto

atualizável (*self-actualizing*): “as categorias ficam aquém do Conceito, propriamente entendido, na medida em que não contêm, mas se opõem à sua própria atualização na realidade. Isso reflete a concepção dualista de Kant de como o entendimento se relaciona com a sensibilidade” (RWD, p. 243). Como a realidade, em Hegel, não estaria em oposição ao conceitual, ele ofereceria, de acordo com McDowell, uma equação menos problemática das formas da realidade com as formas do pensamento, na medida em que Hegel, ao contrário de Kant, não precisaria explicar como a sensibilidade – algo que se *opõe* ao entendimento – não é externa ao reino do conceitual.

Para McDowell, então, uma vez que supomos que a realidade (ou, em certo sentido, a intuição) não deve ser tomada como independente do domínio do conceitual (ou, em certa medida, do entendimento ou do conceito), o mundo poderia ser visto como esgotado pelo que pode ser verdadeiramente expresso, mesmo que uma capacidade de expressão, como a demonstrativa, não seja capaz de capturar *completamente* o mundo por meio de capacidades discursivas.

Cussins enfatiza, no entanto, que, com relação ao conteúdo não conceitual, não devemos nos enganar por expressões demonstrativas:

O portador do conteúdo, aqui, é a atividade; o demonstrativo funciona para direcionar nossa atenção para a atividade – ele próprio não diz qual é o conteúdo. [...] O fato de a palavra demonstrativa linguística frequentemente expressar um conceito não nos diz nada, nesse contexto, sobre a natureza do conteúdo expresso [...]. O demonstrativo funciona aqui como um ponteiro para o item expressivo (que pode então 'falar' por si

mesmo) e, portanto, nada pode ser deduzido sobre o conteúdo do [...] demonstrativo. (Cussins, 2002, p. 15)

Cussins parece sugerir que, embora a expressão demonstrativa envolva conceitos, a experiência em si fica aquém do domínio do conceitual. Portanto, o que é relevante para o “item expressivo”, ou seja, a atividade em si, não tem nada a ver, pelo menos em princípio, com a expressão demonstrativa. Em outras palavras, o demonstrativo não seria necessário para determinar o conteúdo da experiência. Nesse sentido, o que é exibido – ou seja, a performance da maestrina – embora tenha um caráter não verbal, determina *por si mesmo* – ou seja, sem qualquer ajuda de conceitos – o que a maestrina quer dizer ao afirmar “Isso não é Schubert”⁹⁹. À primeira vista, Cussins parece estar certo sobre isso. Por exemplo, considere uma situação em que, depois que a professora afirma que “Isso não é Schubert”, o aluno pergunta algo como “o que você quer dizer?”, e só então a maestrina toca o piano em resposta à pergunta. Nesse caso, a ação está ainda mais “distante” da expressão linguística demonstrativa da maestrina. Também é plausível que existam muitos contextos em que não seja necessário dizer nada enquanto se demonstra – de forma bem-sucedida comunicativamente – uma razão. Pense em um curso de música – digamos, “Introdução a Schubert” – no qual uma professora, enquanto toca a mesma peça com seu aluno, mostra como tocar corretamente uma parte mal tocada por seu aluno um instante atrás. Um contato visual pode ser suficiente para direcionar a atenção de uma pessoa para uma atividade que mostre, digamos, “essa é a

⁹⁹ Nos termos de McDowell, o que pessoas como Haugeland e Cussins querem dizer é que a atividade ou prática “entram na determinação do que está sendo dito” (RWD, p. 322).

maneira correta de tocar a peça”, o que pode ser entendido como um candidato a razões para o que a professora comunica com seu contato visual. Por isso, acredito que, pelo menos por enquanto, devemos nos concentrar na ação em si, e não no que a cerca. É verdade que se poderia argumentar que, pelas lentes de uma *Visão das capacidades cognitivas*, uma capacidade expressiva como o contato visual pode ser considerada como envolvendo capacidades conceituais. Certamente, isso pode até ser entendido, em uma estrutura conceitualista, no mesmo espírito da sugestão de Cussins de que o que é linguisticamente mudo pode, no entanto, “falar”. Seja como for, o que quero dizer é que o que está em jogo, tanto para McDowell quanto para Cussins, é se a ação – e apenas a ação, isto é, apenas a execução ao piano no “caso Schubert” – é capaz de dar *Razões_{AS}*, a despeito de como se possa entender o envolvimento de demonstrativos ou quaisquer outras capacidades expressivas. Portanto, acho que nossa pergunta deve ser sobre a *natureza* do que fundamenta perceptualmente um juízo. Nos termos de Cussins, uma pergunta na forma “qual é o conteúdo?” da percepção que dá razão aos juízos perceptuais.

A nova posição de McDowell, como vimos, afirma que os conteúdos intuicionais não são discursivos. Isso não significa, entretanto, que os conteúdos intuicionais não sejam conceituais:

Se o conteúdo intuicional não é discursivo, por que continuar insistindo que ele é conceitual? Porque cada aspecto do conteúdo de uma intuição está presente em uma forma na qual ele já é adequado para ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva, se não for – pelo menos ainda não – realmente associado a ela. Isso é parte da força de dizer, com Kant, que o que dá unidade às

intuições é a mesma função que dá unidade aos juízos.
(AMG, p. 7)

Para os nossos propósitos, o que é digno de nota nessa passagem é que o que importa para a nova posição de McDowell é o pensamento de que a unidade do conteúdo das intuições é dotada pelas funções do entendimento. É nesse sentido que os conteúdos intuicionais ainda são conceituais. Além disso, apesar do fato de os conteúdos das intuições não serem articulados por natureza, isso não significa que eles não sejam *articuláveis*. Sendo assim, o conteúdo da intuição é potencialmente o conteúdo de um juízo. Para McDowell, de acordo com sua leitura de Kant e Hegel, as experiências perceptuais têm conteúdo conceitual não apenas porque os demonstrativos ou outras capacidades expressivas são casos de “falar” a verdade, mas também porque o que é apresentado na experiência é potencialmente articulável em juízos:

Com grande parte do conteúdo de uma intuição visual comum, as capacidades que estão em jogo no fato de alguém tê-la como parte do conteúdo de sua intuição não são sequer suscetíveis de exercício discursivo. Pode-se usar o fato de o conteúdo ser dado em uma intuição para adquirir uma nova capacidade discursiva, mas com grande parte do conteúdo de uma intuição comum, nunca se faz isso. (Pense nas formas e nos tons de cores finamente discrimináveis que a experiência visual nos apresenta). No entanto, o conteúdo de uma intuição é todo conceitual, no seguinte sentido: ele está na intuição de uma forma em que é possível fazer com que ele, esse mesmo conteúdo, figure na atividade discursiva. Isso seria explorar um potencial para a atividade discursiva que já está lá nas

capacidades atualizadas ao se ter uma intuição com esse conteúdo. (AMG, p. 8)

No entanto, parece que, para Cussins, não é um problema para seu argumento que todo o conteúdo da experiência seja articulável, como diz McDowell. De fato, o próprio Cussins admite que a razão para o juízo “Isso é Schubert” “não é inefável [na medida em que] depois de anos falando sobre música juntos, temos nossas maneiras de descrever os diferentes estilos e autoridades com que as mãos voam pelos teclados” (Cussins, 2002, p. 53). O ponto para Cussins, então, parece ser se é possível ou não fornecer uma descrição de um modo de apresentação do mundo que seja radicalmente distinto do modo de apresentação característico dos pensamentos proposicionais. E, como vimos, essa explicação seria possível, de acordo com Cussins, não porque a experiência, na maioria dos casos, exiba um conteúdo perceptual mais rico ou refinado, mas porque haveria um modo de experiência que tornaria o mundo disponível *não como um fazedor de verdade*. No entanto, esse tipo de disponibilidade do mundo, para Cussins, poderia perfeitamente explicar uma *Razão_{AS}*. O que está em jogo, então, é se a condição normativa que governa as apresentações experienciais do mundo pode ser considerada como não guiada pela verdade.

Como esse debate parece ainda não ter sido resolvido, penso que o apelo de McDowell a Kant e Hegel explica apenas parcialmente por que os conteúdos não discursivos/não proposicionais ainda podem ser considerados conceituais, na medida em que, no contexto específico das condições normativas para *Razões_{AS}*, há mais a dizer sobre por que o conceito normativo de verdade é necessário para considerar uma razão como uma *Razão_{AS}*.

Entendo que já é o bastante para um capítulo sobre Kant e Hegel. Nesse ponto, as questões relativas ao contraste entre as posições de McDowell e Cussins correm o risco de se afastar demais do que está envolvido na leitura que McDowell faz dos filósofos alemães. No Capítulo 6, porém, outro apelo a Cussins será pertinente: ao defender meu próprio argumento, oferecerei o que considero ser um possível candidato a conceito normativo da experiência perceptual.

Neste capítulo, discuti a leitura de McDowell e as objeções a ela exclusivamente no contexto de posições Representacionistas, sejam elas conceitualistas ou não conceitualistas. Mas o Representacionismo, em um sentido amplo, enfrenta sérias objeções. *O argumento da aparência* de Travis é uma delas. O Capítulo 5 é dedicado a discutir em detalhes as objeções Antirrepresentacionistas à *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell, bem como suas respostas a elas.

4.5 Conclusão

McDowell argumenta que, para Kant, as intuições são determinadas pelas funções do juízo. Sugerir que *a Tese da mesma função* – o dito de Kant que diz que a mesma função que dá unidade aos juízos também dá unidade às intuições – é crucial para entender o que está em jogo na nova posição de McDowell. Também destaquei que *a Tese da mesma função* nos ajuda a entender a leitura que McDowell faz de Hegel sobre a experiência perceptual. Apresentei várias objeções à leitura conceitualista de McDowell sobre Kant e Hegel. Uma delas sustenta que a unidade das intuições é independente de capacidades conceituais. Outra diz que se *a Tese da*

mesma função é a leitura correta, o sujeito das intuições de fato faz juízos na experiência perceptual. Tal leitura é chamada de Judicativista. No entanto, McDowell defende uma leitura não Judicativista. Apresentei implicações de ambas as leituras. Com a ajuda de Thomas Land, procurei dar mais sustentação aos argumentos a favor de uma leitura não Judicativista. Apontei que, apesar de McDowell ser pressionado por certas objeções, a interpretação de Land ajuda a encontrar maneiras de evitá-las. Nesse contexto, sugeri que a leitura que McDowell faz de Kant e Hegel deve ser analisada em termos de sua persuasão e plausibilidade filosófica, e não de forma apenas exegética. Por fim, discuti as críticas de Haugeland e Cussins a McDowell à luz de sua leitura de Kant e Hegel.

5. O debate entre Travis e McDowell

O debate entre Travis e McDowell gira em torno de duas questões principais. Primeiro, a que diz respeito ao status dos chamados “casos particulares” da experiência perceptual e sua relação racional com os juízos perceptuais. Por exemplo: como um determinado caso particular, digamos, o pôr do sol em Berlim hoje, pode se relacionar com um juízo como o de *que o sol se pôs*? Também podemos colocar a questão como sendo um problema relativo a como as capacidades cognitivas respondem a casos particulares da experiência perceptual. O que está em jogo é a relação em que um caso particular recai sob a representação de uma generalidade. De acordo com Travis (2013c, p. 236), “generalidade”, nesse contexto, deve ser entendida como o “modo como as coisas são [...] sob o qual um pensamento apresenta o caso particular como recaindo”. Como vimos, de acordo com McDowell, um modo de uma coisa ser – digamos, *ser um avanço de semáforo* – não é algo apenas intrínseco às capacidades cognitivas, mas também ao modo como a “experiência de um sujeito torna disponível para ele como as coisas são” – como afirma a ideia de *Truísmo*. De fato, isso seria, para ele, apenas outra maneira de afirmar que *thinkables* podem ser conteúdos da experiência perceptual. No entanto, Travis irá se opor à ideia de que aquilo que pode levantar a questão da verdade pode, de alguma forma, ser uma coisa perceptual. Na esteira das observações de Frege sobre essa questão, Travis afirma que há, de fato, uma distinção lógica entre o que é visível, audível e

assim por diante, e coisas como “*isso é de tal e tal modo*”. A partir disso, Travis conclui que a experiência perceptual não poderia ser uma questão de p-representação. Isso diz respeito à nossa segunda questão. Contra McDowell e outros Representacionistas, Travis traz o que Wilson (2018) chamou de “*O argumento da aparência*” (*The Argument from Looks*), que tenta minar qualquer possível versão da ideia de que as experiências perceptuais têm conteúdo. Com relação à versão de McDowell de Representacionismo, “*O argumento da aparência*”, como veremos, parece descartar a noção de *consciência-p-representacional*. Diante disso, McDowell, por meio da noção de *consciência-de-conteúdo*, tentará rejeitar uma das premissas do argumento de Travis contra o Representacionismo.

Diante disso, tratarei, em primeiro lugar, do *argumento da aparência* de Travis, presente em *The Silence of the Senses*, e também como McDowell o responde em *TFKG*. Em segundo lugar, tratarei das questões relativas aos “casos particulares” por meio de *Reason's Reach*, *Unlocking the Outer World* e *The Move, the Divide, the Myth, and its Dogma*, textos em que Travis dialoga diretamente com McDowell. Por fim, farei um esboço de uma maneira alternativa de evitar as objeções de Travis, que apresentarei em detalhes no Capítulo 6.

5.1 Travis e *O argumento da aparência*

Wilson (2018) considera as objeções Antirrepresentacionistas de Travis como dizendo respeito a dois principais desafios ao Representacionista. Por um lado, o que Wilson chama de “a questão

da individuação” (*the individuation question*), que pede uma explicação sobre como os conteúdos da experiência são obtidos. Por outro lado, “a questão da disponibilidade” (*the availability question*), que, por sua vez, pede uma explicação sobre como os conteúdos da experiência estão envolvidos nos estados cognitivos em nível pessoal de um sujeito¹⁰⁰.

De acordo com Wilson, para lidar com essas questões, devemos nos concentrar em duas das quatro condições para a p-representação, no caso, *Valor de Face* e *Disponibilidade*. A título de recapitulação:

(ii) *Valor de Face*: “Possui, ou dá à experiência perceptual, um valor de face, o qual pode ser aceito ou recusado (ou descontado)”

(iv) *Disponibilidade*: “Quando somos assim representados, podemos reconhecer que, e como, isto é assim; mais pertinentemente, podemos apreciar o que é assim representado para nós como tal”. (Wilson, 2018, p. 201)

Com relação à condição *Valor de Face*, o que está em jogo é a ideia de que as experiências perceptuais exibem um conteúdo que tem um valor de face unívoco, no sentido de que as posições Representacionistas, muitas vezes, consideram a experiência como p-representando coisas no mundo de algum modo *específico*. No caso da *consciência-p-representacional*, por exemplo, ela tem um caráter proposicional que *determina* ou *destaca* o valor de face da experiência; ou seja, supõe-se que a consciência sensorial p-representa que *o é F*.

De acordo com Wilson (2018, p. 203), uma das maneiras pelas quais Travis rejeita a condição *Valor de Face* é dizer que os juízos

¹⁰⁰ Ver Wilson, 2018, p. 217.

perceptuais são posteriores à experiência perceptual. Aqui, a ideia é que os Antirrepresentacionistas não precisam sustentar que os conteúdos proposicionais estão intrinsecamente relacionados às experiências perceptuais, uma vez que, para eles, não haveria nada de errado em supor que a consciência sensorial não-representacional leva a conteúdos representacionais que ocorrem apenas a jusante da experiência, como no caso dos juízos. Os conteúdos dos juízos perceptuais, então, não seriam dependentes ou derivados das experiências¹⁰¹.

No que diz respeito à condição *Disponibilidade*, Wilson destaca que a mesma está intimamente relacionada às condições *Valor de Face* e *Dadidade*. Conforme observado no Capítulo 1, isso ocorre porque o que é dado na consciência sensorial deve estar disponível para o sujeito de forma que ele esteja em posição de aceitar ou recusar o conteúdo da p-representação de sua experiência. Nesse sentido, para ser capaz de formar quaisquer juízos, o sujeito deve ter meios de acessar o conteúdo de sua consciência sensorial. Esse conteúdo da p-representação, portanto, não poderia ser explicado, por exemplo, como uma forma de representação sub pessoal¹⁰². Como enfatiza

¹⁰¹ Travis também se opõe a posições como o pluralismo de conteúdo (*content pluralism*) ou aquelas que defendem a ideia de “conteúdos disjuntivos”. Cf. Chalmers, 2006 e Crane, 2013. Para rejeitar a condição *Valor de Face*, o primeiro sugere que as experiências podem ser consideradas como tendo não apenas um, mas muitos conteúdos; o segundo, que as experiências podem p-representar uma disjunção de conteúdos que capturam cada maneira particular como um item mundano pode ser considerado – por exemplo, como um livro ou um objeto retangular e assim por diante. O argumento de Travis, no entanto, também tem como alvo essas visões, na medida em que são compatíveis com o que a condição *Valor de Face* afirma: o Antirrepresentacionista pode argumentar, por exemplo, que o valor de face de tal experiência é essa disjunção em sua totalidade.

¹⁰² Para uma rejeição da condição *Disponibilidade*, ver Burge, p. 2010.

Travis (2004, p. 61), “não se pode representar as coisas para as pessoas de uma forma que elas simplesmente não possam reconhecer como tal”. No entanto, de acordo com a condição *Dadidade*, o conteúdo da p-representação não pode ser um caso de autorrepresentação. Em outras palavras, esses conteúdos devem ser dados *ao* sujeito na consciência sensorial. Como diz Wilson, “os percebedores devem ser capazes de compreender *como* essa experiência representa o mundo como sendo – ou, em outras palavras, *o que* seria necessário para que sua experiência fosse adequada ou verídica” (Wilson, 2018, p. 204, *italico adicionado*). Portanto, os conteúdos p-representacionais, de acordo com a leitura que Wilson faz de Travis, têm um valor de face que deve estar cognitivamente disponível para o sujeito, bem como deve ser entendido não como uma p-representação *pele* sujeito, mas como uma p-representação *para o* sujeito. Dito isso, a condição *Disponibilidade* apresenta duas características principais. Por um lado, o conteúdo da experiência deve estar disponível para o sujeito apenas em virtude de sua consciência sensorial, e não por meio de qualquer estado não perceptual. O Representacionista, então, deve ser capaz de fornecer uma descrição que explique como os conteúdos p-representacionais estão disponíveis para o sujeito independentemente de estados não perceptuais (como juízos). Por outro lado, o Representacionista deve mostrar como alguém é capaz de reconhecer o que torna a experiência verídica com base no que é dado por meio do conteúdo p-representacional¹⁰³.

É verdade que um Representacionista como McDowell enfatiza que o envolvimento das capacidades conceituais na experiência

¹⁰³ Outro ponto importante com relação à condição *Disponibilidade* é a ideia de que nem sempre é preciso estar ciente dos nossos estados p-representacionais. Isso certamente seria intelectualizar em demasia a experiência perceptual.

ocorre de forma passiva; o Hegel de Houlgate também indica algo semelhante, ao dizer que a experiência perceptual envolve capacidades conceituais que são “tácitas e implícitas, não explícitas” (Houlgate, 2006, p. 245). Além disso, e de forma relacionada, a condição *Disponibilidade* não exige que um sujeito seja capaz de estar confiavelmente (*reliably*) ciente das condições de satisfação de sua experiência, já que ele pode ser ignorante com relação a algumas questões epistêmicas, como no caso, por exemplo, das ilusões ou alucinações. Como vimos na ilusão de Müller-Lyer, a pessoa pode não estar ciente de que se trata de uma ilusão. P-representação, nesse sentido, equivale à capacidade de compreender o valor de face da experiência, independentemente do fato de que, como o próprio McDowell sugere, a pessoa pode se abster de uma inclinação inicial e julgar que algo é de outro modo.

Com isso em mente, Travis apresenta o que Wilson chama de “*O argumento da aparência*”, a fim de demonstrar por que o Representacionismo seria falso¹⁰⁴. Como sugere Wilson (2018, p. 205), “a estratégia argumentativa de Travis é relativamente simples”: a p-representação não se sustenta e, portanto, o Representacionismo é falso, de acordo com Travis, na medida em que as condições *Valor de Face* e *Disponibilidade* não podem ser conciliadas, por razões que ficarão claras em breve. Wilson apresenta o argumento da seguinte forma:

P1 Se as experiências visuais fossem p-representacionais, então seu conteúdo seria reconhecível em virtude de como, na experiência, as coisas aparecem perceptualmente.

¹⁰⁴ Para outras objeções ao Representacionismo, ver Breckenridge, 2007; Fish, 2009 e Locatelli e Wilson, 2017.

P₂ As *aparências visuais* (*visual looks*) são incapazes de tornar o conteúdo p-representacional reconhecível, uma vez que são comparativas e então equívocas entre múltiplos conteúdos.

P₃ As *aparências pensáveis* (*thinkable looks*) não são capazes de tornar o conteúdo p-representacional reconhecível, uma vez que não são totalmente perceptuais.

P₄ Não há um sentido ou noção adicional de *aparência* que seja totalmente perceptual e capaz de tornar o conteúdo p-representacional reconhecível.

C₁ (*de P₂ a P₄*) O conteúdo das experiências visuais não pode ser reconhecido com base no modo como as coisas *aparecem*.

C₂ (*de P₁ a C₁*) Experiências visuais não são p-representacionais. (Wilson, 2018, p.206)

Em (P₁), Travis supõe que, para o Representacionista, a melhor maneira de sustentar a condição *Disponibilidade* é considerar os conteúdos p-representacionais como sendo “*reconhecíveis*” (*recognizable*) ou *looks-indexing* (*indexado à aparência*):

Se a percepção é representacional, então, para qualquer experiência perceptual, deve haver um modo como as coisas são de acordo com ela. Se esse conteúdo é *indexado à aparência*, então as coisas que parecem como são em uma determinada ocasião devem fixar o conteúdo representacional que a experiência tem. (Travis, 2004, p. 71)

Bem, isso soa plausível na medida em que o modo como um sujeito descreve o valor de face de sua experiência depende de como as coisas aparecem em sua consciência sensorial. Portanto, para que

uma *aparência* seja indexada, de acordo com Wilson, é necessário que ela seja reconhecível à luz de como as coisas aparecem. O ponto de Travis é que *aparências* autorizam o sujeito a reconhecer os conteúdos p-representacionais de sua experiência, não que *aparências* determinam ou fixam os conteúdos p-representacionais. A *aparência*, então, é um aspecto da experiência do sujeito que permite que conteúdos p-representacionais estejam disponíveis para sua consciência a partir de uma *aparência* que é reconhecível para ele. (P2) a (P4) têm o objetivo de listar os candidatos de *aparências* supostamente capazes de satisfazer a *Indexação de aparência*. O ponto central de *O argumento da aparência* é o pensamento de que não há um sentido de *aparência* apropriado à “disponibilidade” (*availability* ou *recognizability*) de conteúdos p-representacionais; em outras palavras, que não há um sentido de *aparência* apropriado à experiência visual. Como veremos em detalhes, os supostos dois únicos sentidos possíveis de *aparência* – segundo Travis, *aparências visuais* (*visual looks*) e *aparências pensáveis* (*thinkable looks*) – vão falhar: por um lado, a condição *Valor de Face* – de acordo com (P2) – é contradita por *aparências visuais*; por outro, a condição *Disponibilidade* – de acordo com (P3) – é contradita por *aparências pensáveis*¹⁰⁵. (P4), então, pretende rejeitar os candidatos de *aparência* que se destinam a satisfazer a ideia de *Indexação de aparência* – isto é, aquilo que torna uma *aparência* reconhecível. Finalmente, (C1) é uma implicação de (P4); (C2) conclui afirmando que o Representacionismo é falso.

Diante disso, Wilson destaca que, de acordo com *O argumento da aparência*, os Representacionistas enfrentam o seguinte “dilema”:

¹⁰⁵ Para discussões sobre outros sentidos de *looks*, ver Chisholm, 1957 e Jackson, 1997.

Para defender seu ponto de vista, eles devem (a) elucidar alguma noção de *aparência* que seja capaz de disponibilizar o conteúdo relevante – algo que Travis argumenta ser impossível – rejeitando um dos itens de P2 a P4, ou (b) rejeitar a *Indexação de aparência* (*looks-indexing*) ou uma das outras condições de Travis para a p-representação, enfraquecendo substancialmente bem como minando potencialmente sua posição. (Wilson, 2018, p. 207)

O ponto de Wilson é que o Representacionista deve ser capaz de apresentar uma explicação dos conteúdos p-representacionais que forneça outro sentido de *aparência* que não seja *pensável* ou *visual*, ou uma rejeição da *Indexação de aparência* que não esvazie sua posição¹⁰⁶. A seguir, vejamos as noções de *aparência pensável* e *aparência visual*, para que possamos compreender melhor as objeções de Travis.

No caso da *aparência visual*, um objeto ou cena se apresenta como tendo uma *aparência* que é comparável à *aparência* de outros objetos ou cenas. Como afirma Wilson (2018, p. 209), “as *aparências visuais* estão relacionadas a semelhanças entre objetos”. Considere a percepção visual de uma rosa vermelha. O problema com a *aparência visual*, de acordo com Travis, é seu caráter equívoco: uma rosa vermelha de plástico pode se parecer com uma rosa vermelha tanto quanto uma rosa vermelha real. Se esse for o caso, não fica claro qual conteúdo está associado à *aparência visual*. Além disso, não faria muito sentido falar aqui de condições de correção, pois a rosa vermelha de plástico não é de fato uma rosa vermelha real. A rosa

¹⁰⁶ Para outras objeções a *O argumento da aparência*, ver Byrne, 2009; Siegel, 2010 e Schellenberg, 2011. Cf. Burge, 2010.

vermelha de plástico se parece com uma rosa vermelha de verdade não porque a experiência de alguém *p*-representa que *o* é *F* – nesse caso, a suposta *p*-representação da rosa vermelha de plástico *como sendo uma rosa vermelha*. O que a experiência revela ao sujeito é uma imitação de plástico de uma rosa vermelha real que é comparável a uma rosa vermelha real na forma como ela parece ser. Em outras palavras, Travis afirma que o objeto da consciência visual deve ser o objeto relevante, ou seja, uma imitação de plástico de uma rosa vermelha real que é comparável a uma rosa vermelha real. De acordo com (P₂), então, Travis argumenta que as *aparências visuais* não satisfazem a *Indexação de aparência*, na medida em que o que visualmente parece ser algo não pode fixar o conteúdo da percepção visual.

No caso de *aparências pensáveis*, a maneira como um objeto ou uma cena aparece pode ser tomada como evidência para um conteúdo proposicional: pode parecer, digamos, *que a rosa é vermelha*, algo que também pode sugerir um juízo perceptual com o mesmo conteúdo. Nas palavras de Travis (2004, p. 76), uma *aparência pensável* é “uma questão do que pode ser obtido ou sugerido a partir dos fatos disponíveis ou visíveis (audíveis, etc.)”. Nesse sentido, dizer que algo é indexado é dizer que tem o mesmo conteúdo de um juízo que uma determinada *p*-representação pode levar alguém a fazer. Suponha que João tenha em vista um objeto que parece ser uma rosa vermelha. Agora, pense que ele considera o mesmo objeto como sendo uma rosa de plástico, pois ele acabou de comprar uma rosa de plástico minutos atrás. O argumento de Travis é que, enquanto as duas experiências forem supostamente indistinguíveis qualitativamente, qualquer que seja a forma como João considera o objeto relevante – uma rosa vermelha real ou de plástico – não pode ser explicada apenas pela

consciência sensorial. No entanto, se alguém argumentar que a *aparência pensável* é o que indexa o conteúdo p-representacional da experiência, o que resta ao Representacionista é explicar a *aparência pensável* como subsequente à consciência sensorial, nesse caso, como sendo o resultado de estados não perceptuais, como juízos. Portanto, na medida em que as informações disponíveis na experiência, em uma estrutura Representacionista, devem determinar o conteúdo p-representacional somente em virtude de como as coisas aparecem (ou parecem) perceptualmente, as *aparências pensáveis* não podem ser totalmente perceptuais. Outra maneira de expressar isso é dizer que as *aparências pensáveis* não podem ser consideradas como tipicamente visuais, pois, de acordo com Travis, “*que as coisas são de tal e tal modo*” não é um objeto de consciência sensorial. Portanto, as *aparências pensáveis* não podem sustentar a noção de p-representação. De acordo com (P₃), então, as *aparências pensáveis* também não conseguiriam dar sustentação à noção de *Indexação de aparência*.

Mas por que, de acordo com as definições de *aparências visuais* e *aparências pensáveis*, as condições *Disponibilidade* e *Valor de Face* acabam sendo incompatíveis? Para Travis, por um lado, a condição *Disponibilidade* induz o Representacionista a adotar a noção de *aparência visual*; por outro lado, a condição *Valor de Face* inclina o Representacionista à noção de *aparência pensável*. Há dois problemas aqui. Primeiro, se as *aparências* são totalmente perceptuais, elas não são capazes de mostrar o mundo de nenhum modo específico, *conforme* (P₂): as *aparências visuais* são equívocas entre múltiplos conteúdos p-representacionais. Em segundo lugar, se as *aparências* são indexadas, as experiências não poderiam ser totalmente

perceptuais, uma vez que a percepção por si só não seria capaz de indexar *aparências pensáveis*. Como Wilson coloca de forma clara,

Aparências perceptuais elas mesmas são incapazes de tornar disponível o conteúdo p-representacional. As *aparências* são (de acordo com Travis) equívocas ou não perceptuais, e nenhuma delas pode explicar a disponibilidade do conteúdo perceptual para o sujeito. (Wilson, 2018, p. 212)

À primeira vista, pode-se argumentar que o Representacionista deveria rejeitar (P4), ao tentar oferecer uma noção de *aparência* que não seja *pensável* ou *visual*, e ainda assim ser capaz de satisfazer as condições *Disponibilidade* e *Valor de Face*. No entanto, como essas condições, pelo menos de acordo com Travis, são incompatíveis, não seria possível manter a condição *Valor de Face* sem rejeitar (P1), ou seja, sem rejeitar a *Indexação de aparência*. Uma dificuldade em tentar rejeitar (P1) é fazer isso sem enfraquecer a própria ideia de p-representação. Como diz Wilson (2018, p. 211), “o representacionista enfrenta a dificuldade de especificar como, se não em virtude de *aparências*, [a condição] *Disponibilidade* pode ser satisfeita”. No entanto, entendo que é exatamente isso o que McDowell quer com sua defesa da noção de *consciência-de-conteúdo* com respeito à experiência perceptual. Portanto, é hora de nos aprofundarmos na noção de conteúdo conceitual de McDowell discutida nos capítulos anteriores, especialmente em relação à sua nova posição.

5.2 Os objetos e os conteúdos da percepção

A nova posição de McDowell pode ser entendida como uma busca por uma rejeição da noção de *indexação de aparência* (*looks-indexing*). De fato, ele parece estar tentando encontrar maneiras de oferecer uma noção de conteúdo que seja “totalmente perceptual” – os conteúdos não são mais *objetos* da consciência sensorial – e “capaz de tornar o conteúdo p-representacional reconhecível” – o que diz respeito à sua insistência de que *thinkables* devem estar envolvidos na consciência sensorial (conforme à noção de *consciência-de-conteúdo*).

Se minha leitura estiver correta, para defender uma posição como a de McDowell é preciso mostrar, como destaca Wilson (2018, p. 217), como “o conteúdo perceptual está conscientemente disponível para o sujeito, mas não em virtude de como as coisas *aparecem* (*look*), e assim a *Indexação de aparência* é falsa”. Ou seja, é preciso oferecer uma maneira de satisfazer a condição *Disponibilidade* que não seja por meio da noção de *Indexação de aparência*. A esse respeito, Wilson faz a seguinte pergunta ao Representacionista:

“*Questão sobre a disponibilidade* (*Availability question*): O que torna o conteúdo p-representacional reconhecível, ou cognitivamente disponível, para o sujeito?” (Wilson, 2018, p. 217)

Entendo que *TFKG* traz a tentativa de McDowell de dar sua própria resposta a algo parecido com a *Questão sobre a disponibilidade*. Portanto, meu objetivo é esclarecer o pensamento de McDowell sobre essa questão, no contexto de seu debate com Travis.

Como o título *Travis on Frege, Kant, and the Given (TFKG)* de McDowell obviamente sugere, o texto tem como objetivo abordar as questões envolvidas em seu debate com Travis à luz de Frege, Kant e a noção de Mito do Dado. Uma boa maneira de entender o que está em jogo no debate é começar pelas diferentes leituras de Travis e McDowell da seguinte observação de Frege:

As impressões sensoriais são certamente um ingrediente necessário da observação sensorial e fazem parte do mundo interior [...]. Elas por si só não abrem o mundo exterior para nós. Talvez exista um ser que tenha apenas impressões sensoriais, sem ver ou sentir coisas. Ter impressões sensoriais não é ainda ver as coisas [...]. Ter impressões sensoriais é, com certeza, necessário para ver as coisas, mas não é suficiente. O que ainda deve ser acrescentado não é algo sensorial. E é exatamente isso que abre o mundo exterior para nós; pois sem essa coisa não sensorial cada um de nós permanece fechado em seu mundo interior¹⁰⁷.

McDowell e Travis disputam essa passagem como endossando suas próprias posições. Minha tarefa, então, é explicar como cada um deles interpreta o que Frege quer dizer aqui e, em seguida, esclarecer como isso se relaciona com *O argumento da aparência* de Travis, bem como com a rejeição de McDowell à noção de *Indexação de aparência*.

Frege estabelece uma diferença nocional entre *impressões dos sentidos e visão*. Por um lado, as impressões dos sentidos devem ser entendidas como a consciência sensorial dos objetos, por exemplo, uma flor vermelha. Por outro lado, Frege considera a visão como o

¹⁰⁷ Citado em *TFKG*, p. 30.

resultado da entrada de capacidades conceituais que permitem compreender inteligivelmente um fato como o de *que essa flor é vermelha*. Assim, o “ingrediente não sensorial” – ou seja, a atualização das capacidades cognitivas – seria o que permite que a pessoa não fique “cega” para tais fatos, como aconteceria com o suposto sujeito que pode não ter a capacidade de propriamente “ver”, e não apenas “sentir” as coisas.

Conforme Travis lê Frege, os *únicos* objetos da consciência sensorial seriam as impressões sensoriais, como a de uma flor vermelha. Como já vimos, isso é certamente compatível com a ideia de Travis de que as capacidades conceituais operam apenas a jusante da experiência perceptual. Isso significa para ele, no presente contexto, que os conteúdos representacionais próprios dos juízos não estão disponíveis para o sujeito *na* experiência. Seguindo o exemplo de Frege, Travis faz uma distinção entre o que seriam dois sentidos de “ver” (*seeing*): “O-seeing” e “T-seeing”. O-seeing é ver objetos – algo de que se pode ter consciência sensorial; T-seeing é ver no sentido de ver *que as coisas são de tal e tal modo* – o que se faz ao exercer capacidades conceituais. No mesmo espírito do exemplo do “pôr do sol”, Frege observa:

Mas eu não vejo que esta flor tem cinco pétalas? Podemos dizer isso, mas então usamos a palavra 'ver' não no sentido de meramente sentir as coisas por meio da luz, mas sim no sentido de um pensamento ou juízo relacionado a isso¹⁰⁸.

E como enfatiza Travis, o que Frege quer dizer aqui é que,

¹⁰⁸ Citado em Travis, 2018c, p. 239.

o que está operando em T-seeing” – o que o distingue de O-seeing como realização (*accomplishment*) não perceptual – é um ingrediente não sensorial (*nichtsinnliche*), exatamente o tipo de ingrediente que, ele nos diz, 'abre um mundo exterior para nós'. (Travis, 2018c, p. 240, itálico original)

McDowell concorda com o Frege de Travis que os conteúdos não podem ser objetos de consciência sensorial: “Travis diz, corretamente, que a coisa a ser pensada, *thinkables*, especificada na cláusula ‘que’ que é o complemento de uma expressão de T-seeing [...] não está relacionada à consciência sensorial da maneira que coisas como flores podem estar” (*TFKG*, p. 34). De fato, como vimos, isso está de acordo com a nova posição de McDowell: o conteúdo proposicional – o que pode ser expresso por uma cláusula “que” – não mais figura como objeto da consciência sensorial. No entanto, McDowell pensa que seu interlocutor lê Frege erroneamente, ao considerar que a distinção entre O-seeing e T-seeing não admitiria *qualquer* envolvimento de *thinkables* na experiência perceptual. Em outras palavras, o Frege de Travis pensaria que a *única* maneira pela qual *thinkables* podem estar envolvidos na experiência perceptual seria como objetos da consciência sensorial, o que seria inaceitável. Nos termos de Wilson, o ponto de Travis seria que T-seeing (nesse sentido, aquilo que pode ser o conteúdo da consciência sensorial) não pode satisfazer a condição *Disponibilidade*, na medida em que o que poderia satisfazer a noção de *Indexação de aparência* não poderia possuir um caráter não sensorial. No entanto, o que McDowell quer é exatamente expressar a ideia de que, apesar do fato de *thinkables* não poderem ser *objetos* de consciência sensorial, eles ainda podem ser *conteúdos* de consciência sensorial.

Nessa perspectiva, McDowell se considera capaz de oferecer uma maneira de rejeitar a *Indexação de aparência* sem rejeitar a condição *Disponibilidade*¹⁰⁹. Mas se esse é o caso, em que sentido os conteúdos, com seu caráter não perceptual, estão disponíveis para o sujeito na própria experiência perceptual, se não em virtude de *aparências*? Bem, McDowell acredita que *Disponibilidade* é uma condição para evitar o Mito do Dado. E, se assim for, ele argumenta que é um requisito para que os “juízos [sejam] racionais à luz de nossa consciência sensorial [que] alguém [deve] reconhecer um objeto visto como sendo [assim] com base nas formas como ele é apresentado como sendo em sua experiência visual” (*TFKG*, p. 34). A aposta de McDowell é que evitar o Mito pressupõe a condição *Disponibilidade*, apesar da exigência de Travis de que os conteúdos p-representacionais devem ter um caráter não perceptual. Isso pode ser condensado na forma de um argumento:

Argumento do Frege de McDowell

- (o) É possível evitar o Mito do Dado se e somente se supusermos que o conteúdo dos juízos perceptuais só pode fazer conexões racionais com outros conteúdos *pensáveis* (*thinkable contents*) ou julgáveis.
- (1) O objeto da consciência sensorial pode ser expresso na forma de um conteúdo p-representacional [por meio de “um pensamento ou juízo relacionado a isso”].
- (2) Para que a conexão racional dos conteúdos dos juízos perceptuais com os objetos da consciência sensorial seja obtida,

¹⁰⁹ Para uma visão semelhante, ver Byrne, 2009.

a consciência sensorial deve exibir conteúdos com um caráter *pensável* ou julgável [conforme (S₀)].

(3) Conteúdos *pensáveis* ou julgáveis não podem ser objetos de consciência sensorial.

(C₁) (De P₁ a P₃) Os conteúdos *pensáveis* ou julgáveis devem ser conteúdos e não objetos de consciência sensorial.

(C₂) (De C₁) Conteúdos *pensáveis* ou julgáveis podem ser conteúdos da consciência sensorial.

O *Argumento do Frege de McDowell* está de acordo com a postura terapêutica de McDowell em relação aos problemas filosóficos, nesse caso específico, “o problema fundamental da percepção”, que é descrito da seguinte forma por Travis (2013c, p. 242, itálico original): “como a percepção pode fazer o mundo nos dar bases à coisa a ser pensada”. A maneira terapêutica de McDowell lidar com os problemas filosóficos é inspirada na recomendação de Wittgenstein de que eles devem ser *dissolvidos* em vez de resolvidos, ou seja, que eles “devem desaparecer *completamente*” (PI 133, itálico original). Em termos gerais, a ideia de Wittgenstein é que a filosofia, na melhor das hipóteses, pode ser uma *descrição* de seus tópicos, e não uma teoria sobre eles. A filosofia, portanto, não deveria ter a intenção de fornecer quaisquer fundamentos; para Wittgenstein, a filosofia, em vez disso, “deixa tudo como está” (PI 124). A título de recapitulação:

Truísmo: A maneira como um sujeito *s* julga que as coisas são é a maneira como a experiência *E* torna as coisas disponíveis para *s*.

Como vimos na Introdução, para McDowell a conclusão de que julgamos *que as coisas são de tal e tal modo* porque percebemos *que as coisas são de tal e tal modo* revela não uma teoria filosófica, mas um

truísmo. A maneira de McDowell pensar sobre a natureza da experiência perceptual tem como objetivo reafirmar que o “problema fundamental da percepção”, uma vez visto a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, afinal de contas, manifesta-se como não sendo de fato um problema. Em geral, sua estratégia para “contornar as ansiedades da epistemologia tradicional” (MAW, p. 112) é partir desse tipo de truísmo em qualquer descrição da experiência perceptual. Colocando a questão de outra forma, McDowell acredita que as relações entre mente e mundo aparecem como um problema filosófico somente se alguém supuser que a realidade externa “teria que romper um limite que encerra a esfera do conteúdo pensável” (MAW, p. 39).

Podemos, portanto, inferir que McDowell considera essa necessidade mínima de evitar o Mito do Dado como uma suposição por parte de seus oponentes, *conforme* So. Como bem coloca Thornton, o pensamento de McDowell,

[...] é dirigido principalmente a um público filosófico particular: aqueles que estão sujeitos a um desconforto filosófico específico como resultado da adesão a intuições filosóficas específicas [...] [e que nessa] medida, ele não articula uma teoria filosófica independente do contexto, mas visa a dissolver uma tensão sentida específica. (Thornton, 2004, p. 211)

Com relação ao *Argumento de Frege de McDowell*, então, So pretende enfatizar que, para evitar o Mito, de acordo com McDowell, é preciso considerar a consciência sensorial como tendo, de alguma forma, uma natureza conceitual. Se as capacidades conceituais implicam conteúdos *pensáveis* ou julgáveis, e se esses conteúdos não

podem ser objetos da consciência sensorial, *conforme* P3, os mesmos devem, e portanto podem, ser conteúdos da consciência sensorial. O argumento de McDowell é que as capacidades conceituais podem estar em operação na experiência de uma forma não perceptual. Nesse caso, haveria uma maneira de o Representacionista rejeitar a *Indexação de aparência*: ele deveria considerar que os conteúdos p-representacionais são reconhecíveis (disponíveis) em virtude do envolvimento de conteúdos *pensáveis* não perceptuais na consciência sensorial. Assim, se P1 em *O argumento da aparência* afirma que “se as experiências visuais fossem p-representacionais, então seu conteúdo seria reconhecível em virtude de como, na experiência, as coisas aparecem perceptualmente, ou parecem”, a *Indexação de aparência* seria falsa.

Agora, suponha que a maneira de McDowell rejeitar a *Indexação de aparência* seja correta. Mesmo assim, Travis afirma que So no *Argumento de Frege de McDowell* incorre em um erro categorial. Se as capacidades conceituais estão envolvidas na experiência, ela deve apresentar os itens mundanos como, de alguma forma, já pertencentes a uma generalidade. Como Travis enfatiza:

[Um] conceito como tal [...] tem um certo tipo de generalidade. [...] A principal característica do conceitual, em seu entendimento atual, é que, para qualquer coisa conceitual, há uma forma específica de generalidade intrínseca a ela. Há, então, uma gama que é a gama de casos ou circunstâncias que seriam de algo que instancia essa generalidade. (Travis, 2007, p. 125)

De acordo com Travis, o que instancia uma determinada generalidade é o que Frege chama de “o caso particular” (*the particular*

case): “Um pensamento sempre contém algo que vai além do caso particular, por meio do qual ele o apresenta à consciência como pertencente a uma determinada generalidade”¹¹⁰. A diferença entre o caso particular e a generalidade é o que Travis chama de “*Linha de Frege*” (*Frege’s Line*). Para Travis, as coisas que são perceptíveis, como um avanço de semáforo ou um carro, caem no lado esquerdo da linha. Por sua vez, coisas como *que eu vejo um avanço de semáforo* caem no lado direito. Além disso, Travis conecta essa distinção com uma diferença entre coisas conceituais e não conceituais:

À direita da linha de Frege está o conceitual. O que há à esquerda? Aquilo que instancia [...] as generalidades conceituais. Como esse pedaço de carne. A um pedaço de carne não cabe o papel de ser instanciado. Portanto, tratá-lo dessa maneira seria uma gramática ruim. *A fortiori*, não há uma gama de casos que o instanciem. Ele não é conceitual. É claro que, para qualquer pedaço de carne, existe um conceito de ser isso. Sendo um conceito, ele tem sua gama de instâncias: a carne na maleta do açougueiro, a carne no papel de açougueiro, a carne no tapete e assim por diante. (Travis, 2007, p. 126)

Essa distinção entre generalidade e casos particulares é fundamental para o debate entre McDowell e Travis. A seguir, discutirei essa questão em mais detalhes.

¹¹⁰ Citado em Travis, 2018a, p. 43.

5.3 Generalidade, particularidade e a relação de instanciação

Acredito que McDowell e Travis discutem qual seria a melhor descrição do que Travis chama de “relação de instanciação” (*“instancing relation”*). Essa é uma relação entre casos particulares e *modos (gerais) de as coisas serem (ways for things to be)*. Uma relação de instanciação é obtida a partir da relação entre *modos de as coisas serem* e *instâncias de modos de as coisas serem*. Nessa relação, uma instância é o mesmo que ser um *caso particular* de um *modo de as coisas serem*. O que é instanciado deve, então, estar no lado não conceitual dessa relação. Um *modo de as coisas serem*, por sua vez, está no lado conceitual. Em nossos termos, por um lado, um item mundano instancia uma certa generalidade. Por exemplo, as coisas podem *ser tais que Maria avança o semáforo*; nos termos do Debate entre Travis e McDowell, esse é *um modo de uma coisa ser*, algo que está no lado conceitual da relação. Um *modo de uma coisa ser* pode ser instanciado em várias ocasiões: pode-se avançar o semáforo em Londres, ao dirigir um carro ou uma motocicleta, de dia ou de noite, no dia de Natal ou de Ano Novo, e assim por diante. Por outro lado, um caso *ser tal que se avança o semáforo* instancia – ou exemplifica – um *modo de as coisas serem*. Esse caso tem um caráter particular: O avanço de semáforo de Maria em um cruzamento de São Francisco, testemunhado pela polícia local, cai no lado não conceitual da relação.

Entendo que McDowell quer dizer algo parecido quando diz que a experiência perceptual é uma circunstância na qual ocorre “um caso particular de um tipo geral de estado de coisas”. (MAW, p. 37-38). E penso que McDowell e Travis consideram uma circunstância – ou uma instância, um caso particular, um item mundano, etc. – como objeto da consciência sensorial. No entanto, McDowell e Travis têm compreensões diferentes com relação à natureza do caso particular, bem como da consciência sensorial tomada como a relação na qual um sujeito percebe uma instância de um *modo de a coisa ser*.

No Capítulo 1, apresentei três visões distintas sobre a experiência perceptual. A título de recapitulação:

(a) *consciência-de-objeto: thinkables* não são conteúdos nem objetos da consciência sensorial.

(b) *consciência-representacional: thinkables* são conteúdos e objetos da consciência sensorial.

(c) *consciência-de-conteúdo: thinkables* são conteúdos, mas não objetos de consciência sensorial.

Vimos que a nova posição de McDowell, por um lado, defende a *consciência-de-conteúdo* e que, por outro lado, Travis defende a *consciência-de-objeto*. Em termos de uma relação de instanciação, a *consciência-de-conteúdo* descreve o caso particular como algo que envolve generalidade. O modo como as coisas são, nesse sentido, se manifesta de *algum modo geral*. Como sugere Gersel (2018), para McDowell, “o que é dado a um sujeito na experiência deve incluir a apresentação de objetos como recaindo sob uma generalidade” (Gersel, 2018, p. 86). E de acordo com Gersel, isso é algo que McDowell herda de Kant, uma vez que o último, no contexto da *Tese da mesma*

função, afirma que a função do entendimento é “a unidade do ato de reunir várias representações em *uma* representação *comum*” (KrV, A68/B93, itálico adicionado). Gersel também aponta que o próprio Travis “concorda com a minha [de Gersel] interpretação de que o conceitualismo de McDowell está preocupado com a presença de generalidade na experiência” (Gersel, 2018, pp. 85-86). Vou seguir Gersel em sua leitura. De fato, acredito que isso seja coerente com a leitura de McDowell da *Tese da mesma função*. Se a função que reúne as representações em uma representação comum está em jogo na intuição, um aspecto geral de um determinado caso particular deve, de alguma forma, estar disponível na experiência do sujeito. Isso é o que McDowell sugere quando diz que o envolvimento das capacidades racionais na consciência sensorial resulta em uma experiência de “um caso particular de um tipo geral de estado de coisas” que compreende a “estrutura da consciência e do objeto” (MAW, pp. 37-38). No mais, isso é compatível com o que é pressuposto em So. O conteúdo p-representacional, digamos, *que eu vejo um avanço de semáforo* deve, de alguma forma, expressar a generalidade *ser um avanço de semáforo*.

No entanto, Travis (2018, p. 46) afirma que uma relação de instanciação é uma “relação transcategorial”. Em outras palavras, uma relação de instanciação seria aquela entre um objeto não conceitual da consciência sensorial e o objeto conceitual da *consciência de que* (*awareness that*). A leitura que Travis faz de Frege identifica o caso particular com *uma coisa sendo como ela é* (*a thing being as it is*). Neste ponto, McDowell está de acordo com Travis: “as coisas sendo como são [...] são as instâncias paradigmáticas do que Frege quer dizer com 'o caso particular', o não conceitual” (TFKG, p. 32). Mas a ideia por trás da noção de Travis sobre *uma coisa ser como ela é* não é de fácil compreensão. De acordo com Travis, McDowell ele mesmo

interpretou-a erroneamente. Discutirei a compreensão de McDowell em breve. Por enquanto, vamos ver o que Travis quer dizer com *uma coisa ser como ela é*.

Considere o avanço de semáforo de Maria. Nos termos de Travis, isso representa uma certa generalidade: é como se um determinado motorista tivesse avançado um determinado semáforo. O ponto de Travis é que esse caso específico, ou seja, o avanço de semáforo feito por Maria, poderia ter causado um acidente, evitado um atropelamento ou servido de cenário para um filme. Sobre isso, Travis diz o seguinte:

Um pensamento representa algo como um modo de as coisas serem. Que algo? Bem, as coisas. Mas suponhamos que as coisas sejam do modo em questão. Então, as coisas serem como são é, *inter alia*, é claro, as coisas serem dessa forma. É assim, sugeri, que o fato de as coisas serem como são é um caso disso. As coisas podem ser tais que os Velhos Salopianos gingham de um lado para o outro. Mas, se assim for, é as coisas serem como são que faz com que os Velhos Salopianos gingham de uma lado para o outro. (Travis, 2018, p. 62)

Observe que Travis equipara “as coisas serem como são” com um “caso (particular) disso”. Por exemplo, nos termos de Travis, um caso de *ser tal que Maria avança o semáforo é que as coisas sejam como são*. As coisas sendo como são, então, estariam no lado não conceitual da Linha de Frege. No entanto, a afirmação de Travis sobre *uma coisa ser como ela é* e sua equação com o caso particular pode nos confundir. McDowell, por exemplo, acusa a leitura que Travis faz de Frege de ser impossível em termos gramaticais. De acordo com McDowell, se o

episódio do avanço de semáforo de Maria em São Francisco é *uma coisa sendo como ela é* – como sugere Travis – *uma coisa sendo como ela é* não poderia estar no lado não conceitual da relação de instanciação. Nos termos de McDowell, a gramática não poderia permitir que *Maria sendo como ela é* e *Maria avançando o semáforo* “estivessem em lados opostos de uma distinção com pensamentos de um lado e itens não conceituais do outro” (TFKG, p. 33), na medida em que, de acordo com ele, apesar de a generalidade *Maria avançando o semáforo* poder ser instanciada de vários modos distintos, qualquer caso particular de ela *ser como ela é* ainda contaria como *ela estar avançando o semáforo*. Por essas razões, a conclusão de McDowell é que, mesmo que Travis esteja certo ao dizer que um caso particular, como *Maria ser como ela é*, não cumpra o papel de instanciar modos de as coisas serem, isso não significa que o caso particular não tenha uma estrutura semelhante a de um pensamento ou de um juízo, sob pena de infração gramatical. Em termos da leitura de McDowell de Kant, se *Maria ser como ela é* ainda conta como *Maria avançando o semáforo*, o caso particular ainda contaria como uma instância que traz uma p-representação particular “sob uma representação comum” (KrV, A68/B93). Além disso, pode-se notar que é exatamente nesse sentido que Gersel sugere que “o conceitualismo de McDowell está preocupado com a presença de generalidade na experiência” (Gersel, 2018, pp. 85-86).

Até agora, temos dois pontos de vista opostos. Por um lado, para McDowell, *as coisas sendo como elas são* envolvem *thinkables* no sentido de que, de alguma forma, os casos particulares refletem a generalidade de um pensamento – seriam casos de *consciência-de-conteúdo*. Por outro lado, na medida em que *a coisa sendo como ela é* não pode instanciar outras formas de ser, Travis afirma que o caso

particular não pode envolver nenhum tipo de generalidade – o mesmo seria um caso de *consciência-de-objeto*.

Embora seja possível aceitar as objeções de McDowell com base na estrutura interna do argumento referente à gramática dos casos particulares, Travis argumenta que McDowell não teria entendido o que de fato está em jogo. Travis reconhece que, de certa forma, (i) 'Maria avançando semáforo' e (ii) 'Maria sendo como ela é' são expressões do mesmo tipo de coisa. No entanto, Travis enfatiza que isso não precisa implicar que a segunda expressão deve exibir a generalidade da primeira. De acordo com Travis, o que é relevante é que, embora (i) de fato expresse uma generalidade, a função de (ii) é identificar “algum episódio histórico – o que *aconteceu*, não algo para uma ocorrência ser (*not something for an occurrence to be*)” (Travis, 2018, p. 64). Diz Travis (2018, p. 63): “Há, em todo caso, dois fatores na expressão do pensamento: o que as palavras usadas para obter reconhecimento falam em seu idioma (por exemplo, em inglês) e o que se fala ao usá-las (como significando o que elas fazem)”. Travis então reformula o que está em jogo na distinção entre os papéis da generalidade e da particularidade na relação de instanciação: por um lado, o que tem a generalidade relevante é o conceitual; por outro lado, o que carece de generalidade é o *histórico* (*historical*)¹¹¹. A citação a seguir ajuda a entender o ponto de Travis:

[...] embora um porco diante de você possa formar imagens em suas retinas, que o porco está diante de você não pode. O porco está diante de você. Que porco está diante de você não está diante de você. Tampouco está em outro lugar. Há um modo de parecer que esse o porco está

¹¹¹ Ver Travis, 2018, p. 45.

diante de você; não há nenhum modo de que o porco esteja diante de você. Nossos sentidos nos dão consciência do que pode interagir causalmente com eles e, portanto, do que, de uma forma ou de outra, é localizável. Por outro lado, o que é (grosso modo) localizável – o que pode formar imagens em retinas ou filmes, ou vibrar tímpanos, ou ser gravado, etc., não é o tipo de coisa que se mantém em relações como ser inferível [...]. Pois não é o tipo de coisa que pode ser verdadeira ou falsa. *A coincidência gramatical na superfície pode obscurecer o ponto.* (Travis, 2018, p. 42, itálico adicionado)

Acima, esbocei o que Travis chama de “o problema fundamental da percepção”. Lembre-se de que se trata da questão de “como a percepção pode fazer o mundo nos dar bases à coisa a ser pensada”(Travis, 2013c, p. 242, itálico original). No entanto, no contexto específico do Debate entre Travis e McDowell, acredito que Travis oferece uma maneira mais clara de expor a questão:

Se tivessem me perguntado qual era a questão que McDowell e eu estávamos debatendo (de forma mais central), eu teria dito: é a questão de como desfrutar de uma experiência de percepção (por exemplo, ver) pode fazer com que julgar uma coisa ou outra seja inteligivelmente racional (esse último termo foi retirado de McDowell). [...] subjacente a esse debate está uma diferença importante em nossas maneiras de conceber o que é representar (algo como sendo algo) e o que há no mundo para tornar essa representação correta ou incorreta. Essa diferença pode ser capturada dizendo: discordamos sobre a natureza da verdade. (Travis, 2019, p. 355)

De acordo com o trecho, quatro questões são dignas de nota: (i) como a consciência sensorial pode fornecer razões perceptuais para juízos perceptuais; (ii) o que se quer dizer com a representação de algo como sendo algo; (iii) qual é o papel da consciência sensorial em relação à questão da verdade; (iv) qual é a natureza da verdade. Travis recorre à maneira útil com que Martijn Wallage enquadra a discordância sobre esses pontos:

O problema é que, na visão de Travis, não podemos tornar nossa visão do que vemos – nossa intuição – disponível para deliberação discursiva da mesma forma que podemos tornar um pensamento disponível para deliberação discursiva. Na visão de Travis, tudo o que colocamos em palavras é uma *resposta* à nossa intuição. Mas, para McDowell, isso torna impossível ver essa resposta como sendo racionalmente motivada. Para que a resposta seja racional, deve ser possível deliberar discursivamente sobre se essa intuição justifica essa resposta. E isso requer colocar a própria intuição em palavras – exatamente o que, segundo Travis, não podemos fazer.¹¹²

Na minha opinião, a divergência entre eles está na própria natureza da experiência perceptual e sua relação com o conteúdo do pensamento. Por um lado, McDowell, ao sustentar a noção de *consciência-de-conteúdo*, considera os juízos perceptuais como endossando um conteúdo já envolvido na consciência sensorial. Para McDowell, quando alguém pensa ou julga “que p é verdadeiro”, não está introduzindo um novo conteúdo. Ou seja, o mesmo *thinkable* “que p é verdadeiro” é compartilhado pela consciência sensorial e pelo juízo

¹¹² Martijn Wallage, citado em Travis, 2018, p. 50, itálico original.

perceptual. Essa é a ideia implícita na seguinte observação: “Quando se pensa verdadeiramente, o que se pensa é o que é o caso” (MAW, p. 27). Como vimos, esse é o propósito do apelo ao termo *thinkable*: “Pensamento’ pode significar o *ato* de pensar; mas também pode significar o *conteúdo* de um pensamento: o que alguém pensa” (MAW, p. 28). A ideia de McDowell, então, é que (i) a consciência sensorial, (ii) *pensáveis verdadeiros* (*truth thinkables*) e (iii) fatos são de certa forma equivalentes. De acordo com sua nova posição, os objetos da consciência sensorial não são suficientes para que se reconheça, por exemplo, *que Maria avançou o avanço de semáforo*. De fato, ele acredita que o envolvimento de *thinkables* na experiência perceptual é necessário para que se reconheça que os objetos da consciência sensorial desempenham um papel justificatório no juízo de *que Maria avançou o semáforo*. Para McDowell, não se pode acabar julgando “que p é verdadeiro” a menos que a própria experiência perceptual tenha algo verdadeiro a ser transmitido. Em outras palavras, se a consciência sensorial não tiver nenhuma verdade a ser transmitida, não se pode julgar que algo é verdadeiro. Por outro lado, Travis acredita que, em uma relação de instanciação, o caso particular não transmite, mas *confere* verdade em vez disso¹¹³. Para Travis, o papel do caso particular em um juízo perceptual é dar ao sujeito a oportunidade de reconhecer apenas com base nos objetos de sua consciência sensorial que algo é o caso. Nesse caso, não haveria necessidade de “uma ajuda extra” por parte das capacidades cognitivas. A consciência de que e a consciência sensorial teriam naturezas diferentes. Nas palavras de Travis (2018, p. 42), de fato, elas seriam “duas formas distintas de consciência: perceptual (consciência sensorial) e proposicional (consciência de

¹¹³ Ver Travis, 2018, p. 46.

que)”. Assim, *thinkables*, ao possuírem um caráter de generalidade, não teriam o papel de oferecer “acesso àquilo que se julga”. Em vez disso, “aquilo que se julga” seria acessado apenas pela consciência sensorial.

5.4 Um modo de responder a Travis

Como vimos, a estratégia de McDowell para bloquear *O argumento da aparência* de Travis é rejeitar a noção de *Indexação de aparência* sem abrir mão da condição *Disponibilidade*. No entanto, a resposta de Travis à nova posição de McDowell coloca a seguinte pressão em sua *Visão das capacidades cognitivas*: o que a consciência sensorial torna disponível são apenas seus objetos, e não conteúdos *pensáveis*. Mesmo que *thinkables*, na experiência, sejam considerados *o que se pensa em vez de um ato de pensar*, *thinkables* não poderiam ser equiparados às *coisas como elas são*. Isso ocorre porque a consciência sensorial e a consciência de que, de acordo com Travis (2018, p. 42, *italico original*), seriam tipos irredutivelmente distintos de consciência: “Uma é o acesso àquilo que se julga; a outra é a consciência *ao* julgar. Os objetos de um não são os objetos do outro; portanto, há duas características distintivas cruciais de cada um”.

A explicação de Travis considera a consciência como um tipo de acesso. Na consciência sensorial, somos capazes de acessar seus objetos. Na consciência de que, por sua vez, podemos acessar o conteúdo dos juízos proposicionais. O erro de McDowell, então, seria

argumentar que a consciência sensorial é acessada por meio da consciência de que.

Nesse contexto, no entanto, acredito que o Representacionista tem uma maneira de evitar as objeções de Travis: ele deve procurar outro tipo de acesso ao conteúdo da consciência sensorial, que não por meio da consciência de que.

Cussins, por exemplo, parece estar fazendo exatamente isso: ele recomenda que o conceito normativo de experiência deve ser considerado radicalmente diferente do conceito normativo de verdade. Lembre-se da posição de Cussins no exemplo da motocicleta: segundo ele, o velocímetro dá acesso ao conteúdo proposicional de que se está dirigindo, digamos, a 80 km/h; a atividade de pilotar rapidamente dá acesso ao conteúdo não conceitual da experiência. Para Cussins, por um lado, a verdade orienta nosso acesso ao conteúdo proposicional; por outro lado, a atividade orienta nosso acesso ao conteúdo não conceitual característico da experiência. Mas, como sabemos, um autor como Cussins não defende a *Visão das capacidades cognitivas*. De acordo com a *Visão das capacidades cognitivas*, a capacidade de juízo e a consciência sensorial têm uma relação estreita. Certamente, Cussins não concordaria com isso. Para ele, a capacidade do juízo – em nossos termos, a capacidade de acessar o conteúdo dos juízos – não pode ser atualizada na consciência sensorial, uma vez que a experiência e o juízo seriam tipos irreduzivelmente distintos de acesso ao conteúdo. No entanto, acredito que podemos usar a sugestão de Travis sobre a consciência como um modo de acesso, bem como a noção de “conceito normativo” de Cussins, para oferecer uma resposta a *O argumento da aparência* – resposta esta que esteja de acordo com a *Visão das capacidades cognitivas* e que seja capaz de fornecer um

acesso ao conteúdo da experiência que não seja guiado pelo conceito normativo de verdade. Mas como fazer isso?

Minha aposta é que a consciência sensorial é totalmente perceptual e, ainda assim, também carrega conteúdo conceitual p-representacional porque reflete conceitos não empíricos, mas categoriais, como o conceito de unidade. Suponha que os elementos envolvidos no avanço do avanço de semáforo de Maria – Maria, seu carro, o semáforo, o cruzamento e assim por diante – não sejam percebidos por alguém como um único evento. Esse poderia ser o caso, por exemplo, de uma pessoa estrangeira que não tem o conceito de avanço de semáforo. Agora, suponha que essa pessoa estrangeira tire sua carteira de motorista em São Francisco e passe a estar disposta a reconhecer algo que ela vê como sendo um avanço de semáforo. Pode-se dizer que, depois que ela aprende o que é um avanço de semáforo, não há nada de novo em relação aos objetos de sua consciência sensorial. Por exemplo, *ser um avanço de semáforo* não se torna um objeto de sua consciência sensorial de instâncias do conceito *ser um avanço de semáforo*. No entanto, pode-se dizer, em bases fenomenológicas, que os elementos de sua consciência sensorial aparecem organizados de maneira diferente. O que ela percebia anteriormente como vários elementos distintos passa a ser percebido como um único elemento – nesse caso, como um avanço de semáforo. Alguns autores chamam esse fenômeno perceptual de “unitização” (*unitization*). Goldstone e Byrge (2015), por exemplo, oferecem os seguintes exemplos de itens mundanos percebidos como unidades únicas por meio da unitização: “pássaros, palavras, grades de linhas, estruturas de fios aleatórios, impressões digitais, bolhas artificiais e criaturas tridimensionais feitas de componentes geométricos simples” (Goldstone e Byrge, 2015, p. 823). A partir do *insight* trazido pela noção

de unitização, vou propor que, graças à nossa capacidade cognitiva de dar unidade a elementos em um juízo, os objetos de consciência sensorial são acessados como unidades singulares (*single units*) e não como *thinkables*.

Contra Cussins, pretendo argumentar que uma estrutura conceitualista pode mostrar que o acesso a unidades singulares na percepção é guiado pelo conceito normativo de “significado” em vez do conceito normativo de “verdade”. Minha sugestão é que, quando algum item mundano passa a ser significativo para alguém, ele passa a ser percebido como uma unidade singular. Contra Travis, vou argumentar que a consciência sensorial de itens mundanos como unidades singulares é totalmente perceptual: a maneira como a capacidade de juízo é atualizada na consciência sensorial, na melhor das hipóteses, muda a maneira como os elementos mundanos são organizados na experiência perceptual de alguém.

Nesse sentido, vou argumentar que a *Indexação de aparência* e a condição *Disponibilidade* podem ser reconciliadas: a partir da atualização das capacidades cognitivas na experiência, o que se torna disponível para o sujeito não é a “unidade” como um novo constituinte do conteúdo p-representacional de alguém, mas o item mundano em termos de uma unidade singular. Considere a percepção visual de uma palavra escrita, digamos, “filosofia”. À medida que a pessoa se dispõe a conhecer essa palavra, o fato de as letras serem percebidas como uma unidade singular não implica que algum novo constituinte, como “unidade” ou “singular”, passe a aparecer na experiência. Portanto, a ideia é que a “unidade” não é um objeto de consciência sensorial, embora itens mundanos percebidos em termos de unidades singulares o sejam.

Pode-se argumentar, entretanto, que a *Disponibilidade* implica que os conteúdos p-representacionais da consciência sensorial e dos juízos perceptuais devem ser os mesmos. De fato, se a percepção de itens mundanos reflete o caráter de unidade do conteúdo dos juízos, isso não implica que ela também reflita o conteúdo dos juízos perceptuais. Lembre-se da posição de Travis sobre a *aparência pensável*. Ele afirma que é “uma questão do que pode ser reunido a partir de, ou o que é sugerido por, os fatos em mãos, ou aqueles visivelmente (audivelmente, etc.) em mãos” (Travis, 2004, p. 76). Lembre-se também de que para que a racionalidade dos juízos perceptuais seja obtida, de acordo com a versão do Representacionismo de McDowell, a consciência sensorial deve exibir o mesmo conteúdo dos juízos perceptuais. Os *aparências pensáveis*, nesse sentido, devem dar expressão à ideia, como McDowell enfatiza, de que “[um] juízo da experiência não introduz um novo tipo de conteúdo, mas simplesmente endossa o conteúdo conceitual, ou parte dele, que já é possuído pela experiência na qual está fundamentado”. (MAW, pp. 48-49).

Apesar de sua divergência, deve-se observar que Travis também considera que a experiência perceptual desempenha o papel de fornecer conhecimento não inferencial. Daí Travis:

A percepção nos dá a consciência de como as coisas ao nosso redor são. Em um caso favorável, a consciência assim proporcionada nos faz reconhecer que tal e tal coisa é assim. Assim, ela nos proporciona a consciência do que é assim. Em outras palavras, ela (às vezes) nos proporciona conhecimento não inferencial: ao ver o porco, às vezes podemos saber que um porco está presente. Se a percepção nunca fizesse isso, no mínimo não seríamos os

pensadores que somos. Até agora, acho que John McDowell e eu concordamos. (Travis, 2018, p. 36)

Além disso, o fato de o conhecimento perceptual ser não inferencial também é uma preocupação por parte da nova posição de McDowell:

A intuição torna algo perceptualmente presente para o sujeito, e o sujeito reconhece essa coisa como uma instância de um tipo. Ou como um indivíduo; parece razoável encontrar uma estrutura correspondente em um caso em que uma experiência permite saber não inferencialmente quem é o que se apresenta perceptualmente. (AMG, p. 9)

Nesse sentido, pode-se argumentar que os itens do mundo percebidos como unidades singulares não podem fornecer conhecimento não inferencial. Em outras palavras, como eles não exibiriam o mesmo conteúdo, os juízos perceptuais teriam de introduzir um novo tipo de conteúdo. No entanto, a ideia por trás da unitização é que um sujeito seria capaz de perceber itens mundanos como unidades individuais sem ter de fazer inferências para chegar lá. Vou argumentar que aqui reside a racionalidade do juízo perceptual: uma vez que a unitização esteja em jogo, a consciência sensorial não precisa ser mediada pelo trabalho inferencial¹⁴. Portanto, haveria um sentido no qual as unidades singulares são conteúdos p-

¹⁴ Como diz Goldstone, 1998, p. 602, “a unitização envolve a construção de unidades funcionais singulares que podem ser acionadas quando surge uma configuração complexa. Por meio da unitização, uma tarefa que originalmente exigia a detecção de várias partes pode ser realizada com a detecção de uma unidade singular. [...] A unitização integra as partes em um todo único”.

representacionais da experiência perceptual: o avanço de semáforo percebido como uma unidade singular é o que é perceptualmente informado pela experiência. A unidade perceptual, então, torna as informações relevantes disponíveis para o sujeito e torna o conteúdo do juízo perceptual reconhecível *na* experiência perceptual. A ideia é que a unitização favorece o conhecimento não inferencial. A consciência sensorial, digamos, de um avanço de semáforo poderia colocar uma pessoa em uma posição de saber não inferencialmente que algo à sua frente é um avanço de semáforo, mesmo que a consciência sensorial e os juízos perceptuais não compartilhem o mesmo conteúdo. É aqui que vou tomar emprestada a noção de *gramática* de Golob. Sugerirei que se pode considerar que a consciência sensorial e os juízos perceptuais têm o mesmo conteúdo – ou seja, conteúdo conceitual – mas gramática diferente. É possível ter acesso à mesma informação – digamos, que Maria avançou o semáforo – por meio de duas gramáticas diferentes – em outras palavras, por dois modos diferentes de articulação: um característico da consciência sensorial e outro característico da consciência de que.

Diante disso, meu objetivo no Capítulo 6 é defender uma versão da *Visão das capacidades cognitivas* em que há um sentido em que a atualização das capacidades cognitivas reflete o caráter de unidade dos juízos, assim como indica a *Tese da mesma função*. E, a partir dessas leituras críticas de McDowell e Travis, espero oferecer uma contribuição àqueles que estão dispostos a defender a *Visão das capacidades cognitivas*.

5.5 Conclusão

As objeções de Travis fizeram McDowell mudar sua posição sobre a natureza da experiência perceptual. Ao responder a Travis, McDowell agora argumenta que os conteúdos p-representacionais não são mais objetos da consciência sensorial. No entanto, neste capítulo, argumentei que a resposta de McDowell não é persuasiva. Por um lado, o Antirrepresentacionista a considera problemática porque o Representacionismo de McDowell implica generalidade na experiência, algo que não pode ser o caso na medida em que a consciência sensorial e os juízos perceptuais são, de acordo com o Antirrepresentacionista, irreduzivelmente distintos. Além disso, afirmei que a nova posição de McDowell enfraquece sua visão Representacionista. Por outro lado, a nova posição de McDowell mais parece se aproximar do Antirrepresentacionismo de Travis. Por fim, esbocei uma maneira alternativa de evitar as objeções de Travis em um enquadramento diferente da *Visão das capacidades cognitivas*.

6. Unidade e percepção

Neste capítulo, apresentarei minha apropriação crítica da *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell. Esta é, certamente, uma tentativa de responder às objeções de Travis. No entanto, também irei me apropriar de alguns de seus *insights*. Em outras palavras, meu objetivo é oferecer um via-média para o debate em questão. Vou proceder da seguinte forma. Primeiro, faço um aprofundamento na leitura de McDowell da *Tese da mesma função*, para esclarecer o que seria uma leitura conceitualista de Kant no contexto específico do debate entre Travis e McDowell. Em seguida, argumento que a explicação de McDowell sobre a *consciência-de-conteúdo* não é persuasiva, diante de seu abandono da ideia de que *thinkables* são objetos de consciência sensorial. Em seguida, argumento a favor da minha própria versão da *Visão das capacidades cognitivas* à luz das motivações e dos *insights* provenientes da ideia de que as experiências perceptuais podem apresentar diferenças fenomenais. Para isso, faço um apelo ao *método de contraste fenomenal*, conforme elaborado por Siegel (2010, 2013), bem como ao debate sobre *significados auditivos* (*hearing meanings*) envolvendo Brogaard (2010) e O'Callaghan (2014). Isso me levará a uma literatura que sugere que as experiências envolvem o fenômeno perceptual da “unitização”, no qual itens mundanos são percebidos como unidades singulares¹⁵. Em seguida, procuro dar sentido à unitização em termos da *Tese da mesma função*. Com essas ferramentas em mãos, ofereço uma reformulação da *Visão*

¹⁵ Ver, por exemplo, Goldstone e Byrge, 2015 e Connolly, 2019.

das *capacidades cognitivas* de McDowell. Em seguida, lanço mão de algumas objeções a *O argumento da aparência*. Por fim, apresento algumas objeções à minha própria versão da *Visão das capacidades cognitivas*, bem como algumas ideias para evitá-las.

6.1 A unidade dos juízos

O apelo de McDowell à explicação de Kant pretende expressar a ideia de que os juízos têm um certo tipo de *unidade* (*togetherness*, nos termos de McDowell). Em relação à *Tese da mesma função* (TFKG, p. 29), ele recomenda que o entendimento – a capacidade dos juízos – é necessário para que os elementos (em termos kantianos, o múltiplo) da intuição exibam um tipo específico de unidade sob um determinado conteúdo conceitual.

De acordo com a leitura que McDowell faz de Kant, proponho, para os fins específicos do Capítulo 6, uma reformulação da *Tese da mesma função* por meio da seguinte tese:

Tese da unidade: Não apenas os elementos em um juízo P , mas também os elementos em uma intuição I são compreendidos por meio da mesma unidade T . O que dá a I sua T é a atualização da capacidade C para P .

Minha tarefa agora é desenvolver a *Tese da unidade*. Tratarei de duas questões cruciais: por um lado, como as intuições exibem a mesma unidade dos juízos? Por outro, qual é a natureza dessa unidade? Por motivos de ordem lógica, vejamos, primeiro, a visão de McDowell sobre a unidade dos juízos. Isso parece natural, uma vez

que, de acordo com a *Tese da unidade*, a unidade das intuições é a atualização da capacidade de juízo.

Considere o juízo (a) de *que Sid está roncando e Pia está dormindo tranquilamente* (para usar o exemplo de McDowell (TFKG, p. 30)). McDowell enfatiza que os elementos “Sid”, “Pia”, “ronco” e “dormindo tranquilamente” são necessários, mas não suficientes para (a). Por exemplo, alguém poderia se envolver com os mesmos elementos se o juízo fosse (b) de *que Sid está dormindo tranquilamente e Pia está roncando*. O argumento de McDowell é que o juízo (a) “deve unir Sid e o ronco com um tipo de unidade com a qual *não une* Pia e o ronco, e correspondentemente com Pia e o sono tranquilo” (TFKG, p. 30, *itálico adicionado*). Conforme leio McDowell, essa “unidade” é uma atualização da capacidade do entendimento de unificar os elementos do juízo de acordo com seu conteúdo proposicional relevante; no presente sentido, de acordo com o *que é julgado*: (a), não (b). Portanto,

Normatividade da unidade: A unidade *T* de um juízo *P* responde a um conteúdo *C*.

Como veremos, McDowell sustenta que os elementos da intuição devem ser entendidos como exibindo o mesmo tipo de unidade sob as mesmas condições normativas. Mas antes de prosseguir com a unidade das intuições, gostaria de dizer algumas coisas sobre a noção de “função” de Kant. Isso é importante na medida em que essa terminologia pode dar origem a interpretações enganosas do que seria um relato *conceitualista* kantiano das intuições.

No meu entendimento, Kant não apela à noção de função no intuito de recomendar que os juízos realmente proporcionem unidade às intuições. De acordo com ele, é uma função, e não juízos, que dá unidade à intuição. Além disso, nada no texto sugere que as intuições

e os juízos exibam uma unidade *idêntica*. Na verdade, o que Kant parece ter em mente é que o entendimento funciona como uma “função” no sentido de um *meio para uma ação*:

O *mesmo* entendimento, pois, e isto através dos *mesmos atos* pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas suas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento [...]. (*KrV*, B105, itálico adicionado)

De maneira semelhante,

O ato do entendimento pelo qual o diverso de representações dadas (quer sejam intuições ou conceitos) é submetida a uma apercepção em geral é a função lógica dos juízos (§ 19). Assim, todo o diverso, na medida em que é dado numa intuição empírica, é *determinado* em relação a uma das funções lógicas do juízo [...]. Ora, as *categorias* não são mais do que estas mesmas funções do juízo, na medida em que o diverso de uma intuição dada é determinado em relação a elas (§ 13). Assim, também numa intuição dada, o diverso se encontra necessariamente submetido às categorias.. (*KrV*, B143, itálico original)

Observe que, de acordo com os trechos, a mesma ação (do entendimento) pode dar unidade a duas representações distintas: por um lado, um conceito; por outro, uma intuição. Sugiro que, para Kant,

o entendimento é um meio que funciona como uma única capacidade (*Fähigkeiten*) para dar um certo tipo de unidade a diferentes representações. Condensando a noção de Kant de uma “função de unidade” da seguinte forma:

Função de Unidade: A função de juízos é uma capacidade *C* para a unidade *U* de uma representação *R*. A atualização de *C* dá a *R* sua *U*.

Assim, uma leitura conceitualista da *Função de Unidade* vê a função dos juízos – o ato do entendimento – como uma única capacidade que pode ser atualizada tanto em juízos quanto em intuições; em outras palavras, essa capacidade está em ação não apenas em um juízo: a unidade que reflete a forma lógica de um juízo, então, pode de alguma forma também estar envolvida na intuição.

É hora de discutir como a capacidade do juízo pode ser atualizada nas intuições. Primeiro, vamos dar uma olhada em como McDowell dá sua própria interpretação da *Função de Unidade* em ação nas intuições:

As apresentações de modos visualmente sensíveis de ser que são os elementos de uma intuição visual não são uma mera multiplicidade; na intuição, os modos de ser são *compreendidas em conjunto* – portanto, em uma unidade pela qual o entendimento do sujeito é responsável – como modos de um único objeto ser, e o objeto está, assim, visualmente presente para o sujeito. (*TFKG*, p. 30; itálico original)

Para fins de esclarecimento, McDowell oferece o seguinte exemplo:

[Suponha que um sujeito] tenha em vista (sem dúvida, entre muitas outras coisas) um cubo amarelo. Isso implica que ela tem em vista uma instância de cor amarela e uma instância de forma cúbica. Essas visões são atualizações das capacidades de ter em vista o amarelo e a forma cúbica. E elas não são meramente agregadas no fato de o sujeito ter o cubo amarelo em vista. Essas capacidades são atualizadas com uma unidade de um tipo específico, de modo que, no que o sujeito tem em vista, não há apenas o amarelo e um cubo, mas o amarelo como uma propriedade de um cubo. Uma vez que, na minha opinião, as capacidades são, em certo sentido, conceituais [...], o estado que é, entre outras coisas, a sua atualização com a unidade necessária tem um conteúdo conceitual que pode ser expresso em parte pela frase 'um cubo amarelo', em que a estrutura gramatical da frase reflete a unidade com a qual as duas capacidades são atualizadas. (RBGS, pp. 395-6)

Essas são passagens complexas que merecem uma análise mais detida. McDowell sugere que a intuição visual de, digamos, um cubo amarelo é uma atualização de “uma unidade de um tipo específico”. Além disso, observe que o conteúdo conceitual da experiência é supostamente intuicional, não proposicional: parece que o apelo de McDowell ao discurso da “cor amarela como propriedade de um cubo” pretende justamente expressar o modo pelo qual a unidade do conteúdo proposicional relevante de *que o cubo é amarelo* é refletida em uma consciência visual de um cubo amarelo. De acordo com a *Tese da unidade*, o tipo específico em questão reflete a unidade de um conteúdo conceitual; em outras palavras, ele tem a mesma forma lógica ou “estrutura gramatical”; de acordo com a *Normatividade da*

unidade, o conteúdo de *que o cubo é amarelo*. No sentido de McDowell, de fato, “ser um cubo amarelo” especifica o juízo de *que o cubo é amarelo*. Graças à atualização, na intuição, da capacidade conceitual de julgar *que o cubo é amarelo*, as instâncias de amarelo e forma cúbica em vista na intuição de um cubo amarelo não são consideradas pelo sujeito da experiência como meramente agregadas. De acordo com a proposta de McDowell de conteúdos intuicionais, o que está disponível em termos de conhecimento em virtude das experiências não é um conteúdo proposicional. No entanto, mesmo na nova posição de McDowell, ainda há um sentido em que a experiência manifesta ao sujeito *que as coisas são como ele pode julgá-las*. Como vimos nos capítulos anteriores, o que está disponível para ser conhecido em virtude da consciência sensorial não tem mais o caráter de uma proposição – na verdade, ele agora pensa que os conteúdos proposicionais não são objetos da experiência perceptual. No entanto, a maneira como McDowell descreve a natureza desse conteúdo intuicional traz de volta a ideia de que as coisas que têm a forma lógica de uma proposição estão de alguma forma envolvidas na consciência sensorial. De acordo com McDowell, coisas como a *afirmação de que o pássaro é um cardeal* (TFKG, p. 34) podem fazer parte da consciência sensorial; mais especificamente, ele acredita que *thinkables* – “a coisa a ser pensada [...] especificada na cláusula 'isso'” (TFKG, p. 34) – ainda podem contar como *conteúdos* da consciência sensorial. Isso se baseia na ideia de que, sob pena de infração gramatical, *o modo de ser de um objeto* – por exemplo, ser tal que o cubo seja amarelo (ou seja, ser um cubo amarelo) – deve, de alguma forma, ser dado na experiência perceptual. Assim, ele acredita que a gramática não permite uma diferença de conteúdo entre, digamos, a experiência de algo ser um cubo amarelo e o juízo de algo ser um cubo amarelo,

independentemente do fato de que *thinkables* não podem ser objetos da experiência perceptual.

Observe que a nova posição de McDowell considera a consciência sensorial como tendo duas características interligadas: por um lado, seus *objetos*; por outro lado, seu *conteúdo* (a representação de algo que é de alguma forma). Quando um sujeito vê um cardeal, embora “*ser um cardeal*” não seja objeto de sua experiência, ele, de alguma forma, desfruta (*entertains*) do conteúdo “*ser um cardeal*” enquanto tem a experiência. A consciência sensorial, portanto, dá ao sujeito tanto os objetos quanto o modo como os objetos são: ao ver um cardeal, o sujeito desfruta do conteúdo “*ser um cardeal*”, embora esse conteúdo não seja um objeto da consciência sensorial.

Entretanto, acredito que o conteúdo intuicional de McDowell apresenta um duplo problema.

Por um lado, a maneira como McDowell descreve o que é para um sujeito racional desfrutar da consciência sensorial não parece mostrar nenhuma vantagem sobre as narrativas Antirrepresentacionistas. Bem, se agora os conteúdos não ocorrem no nível da percepção, qual é a diferença significativa entre os relatos Representacionistas e Antirrepresentacionistas? Observe que a nova posição de McDowell, de fato, parece se aproximar do Antirrepresentacionismo de Travis: os objetos da consciência sensorial, como Travis também indica, são exauridos por itens no ambiente, como cardeais, e não por coisas como *ser um cardeal*. Além disso, acho um tanto complicado simplesmente supor que esse tipo de operação de conceitos na consciência sensorial não tenha o caráter de um juízo. É verdade que McDowell tem o cuidado de dizer que é o “Entendimento”, e não nós, que coloca os conceitos em ação nas

tomadas de experiência. Mas se assim for, mais uma vez, qual é a diferença significativa entre McDowell e, digamos, Houlgate? Certamente, o Hegel de Houlgate indica algo muito semelhante: os conceitos entram em cena apenas em resposta à experiência, embora esse processo tenha um caráter inconsciente. Como consequência, parece incerto se, para McDowell, o papel desempenhado pelos conceitos equivale a uma *ação* semelhante a um juízo, na medida em que a consciência perceptual *per se* não tem mais conteúdo. McDowell, de fato, oscila entre uma visão na qual o conteúdo da consciência sensorial é considerado não-proposicional e uma na qual ele “não pretendia renunciar à ideia de que as experiências têm o tipo de conteúdo que os juízos têm” (*RTT*, p. 260). Pode-se dizer plausivelmente, por exemplo, que os juízos ocorrem tão rapidamente que, em uma perspectiva de primeira pessoa, parece que eles ocorrem enquanto experienciamos o mundo. Como Connolly ilustra, “pilotos de corrida frequentemente olham para os medidores e aprendem a fazer inferências muito rápidas sobre o que esses medidores monitoram” (Connolly, 2019, pp. 33-4). A questão aqui é que, embora o piloto de corrida infira um juízo, por exemplo, que está sem gasolina, pode parecer que o juízo ocorre instantaneamente, ou seja, pode parecer que esse conteúdo é dado não inferencialmente na experiência. Pode-se até dizer que, de certa forma, ao olhar para o medidor, o piloto vê que está sem gasolina, embora tenha feito um juízo com base em sua percepção visual do medidor. Por outro lado, o fato de os objetos da consciência sensorial não terem mais conteúdo parece enfraquecer a insistência de McDowell na ideia de que as experiências ainda têm conteúdo p-representacional; finalmente, McDowell agora compartilha a conclusão de Travis (2018, p. 38) de que os “objetos do juízo não se encontram diante de nossos olhos”. O

problema aqui é que McDowell pode, afinal, ter uma visão Antirrepresentacionista. Desde que Travis e McDowell considerem os conteúdos como sendo respostas *ao* que está sendo experienciado, a questão de “quando” isso acontece – a *jusante* ou *à medida que absorvemos* a experiência – parece ser insignificante de uma perspectiva de primeira pessoa, como sugere o exemplo do piloto de corrida. Se assim for, acredito que seria possível para o Antirrepresentacionista cooptar a explicação Representacionista de McDowell, na medida em que os próprios objetos da consciência sensorial não mais desempenharão nenhum papel racional propriamente significativo nos juízos perceptuais. Em minha opinião, esse é exatamente o caso, já que os conteúdos p-representacionais não teriam nenhum efeito-p na consciência sensorial.

O que quero enfatizar é que, se quisermos dar às experiências uma significância racional, a atualização das capacidades conceituais deve ser descrita como tendo um efeito-p, e não (meramente) um efeito-c na consciência sensorial. A título de recapitulação:

Questão: Como se deve elaborar o pensamento de que nossas capacidades cognitivas são atualizadas na própria experiência perceptual, e não apenas nos juízos em que um sujeito responde à sua experiência perceptual?

Embora eu acredite que a leitura de Kant feita por McDowell ofereça uma visão útil para aqueles que querem responder à *Questão*, creio que um relato sobre o envolvimento das capacidades racionais na consciência sensorial deve ser capaz de reabilitar o papel racional desempenhado pelos objetos da experiência. No espírito de *Mente e Mundo*, penso que se deve buscar um caminho que ajude os objetos da consciência sensorial recuperarem o reino do pensamento e do juízo.

Um desses caminhos passa por uma análise das diferenças fenomenais na experiência. A fenomenologia da audição de um fala em um idioma fluente é reveladora da sugestão de que a atualização das capacidades conceituais tem um efeito propriamente perceptual na consciência sensorial. Parece haver uma clara diferença no que é *para um sujeito* ouvir um determinado idioma, dependendo de ele ser ou não um falante fluente. De acordo com autores como Siegel, a melhor explicação para a diferença fenomenal entre um par de experiências é que elas têm uma diferença de conteúdo¹¹⁶. Para Siegel, de fato, se as experiências têm conteúdo, então esse conteúdo “molda o caráter fenomenal da percepção” (Siegel, 2019, p. 408). De acordo com Siegel, também creio que o apelo a uma análise das diferenças fenomenais na experiência pode ajudar a expressar alguma noção de conteúdo p-representacional. Por essa razão, na próxima seção, apresentarei mais detalhadamente o que Siegel chama de “o método do contraste fenomenal”, a fim de me apropriar de alguns de seus *insights* a respeito de por que as diferenças fenomenais na experiência podem motivar o Representacionismo¹¹⁷.

¹¹⁶ Ver Siegel, 2010, p. 99.

¹¹⁷ Siegel enfatiza que o método de contraste fenomenal é usado em vários relatos da experiência perceptual. Ela cita como exemplo Peacocke, 1983. Ver também Siegel, 2010, p. 88.

6.2 Diferenças fenomenais e o papel dos conteúdos

Antes de começarmos, uma advertência. Siegel observa que o método de contraste fenomenal tem o objetivo de *detectar* diferenças fenomenais na experiência, como o exemplo da língua estrangeira tem o objetivo de mostrar¹⁸. Agora, suponha que esse método seja persuasivo ao *de fato* mostrar que há diferenças fenomenais na forma como um falante fluente e um não-falante escutam a mesma fala. Embora essa conclusão possa ser obtida, observe que isso não implica que as experiências possuam conteúdo p-representacional. O que quero enfatizar é que o apelo ao método do contraste fenomenal não tem a intenção de provar que o Representacionismo é verdadeiro. Como a própria Siegel (2010, p. 96) afirma, o “método não precisa se posicionar sobre a fonte do contraste fenomenal [...] [e] sobre a estrutura subjacente dos estados fenomenais em geral”. De fato, não são apenas Representacionistas que usam o método para ilustrar a ideia de que há diferenças fenomenais na experiência. Por exemplo, Casey O’Callaghan (2011), que não é um Representacionista em relação à (pelo menos) experiência perceptual auditiva, também acha que há diferenças fenomenais em casos como o exemplo da língua estrangeira. Nesse sentido, o que na verdade está em jogo é a *maneira* como Siegel, O’Callaghan e outros explicam esse fenômeno, uma vez que se considere que ele realmente ocorre.

¹⁸ Ver Siegel, 2010, p. 96.

Dito isso, o argumento de Siegel começa com uma premissa que, supostamente, não deve ser problemática, desde que casos como o exemplo da língua estrangeira sejam convincentes: mais especificamente, a intuição de que uma determinada “experiência-alvo difere em sua fenomenologia da experiência contrastante” (Siegel, 2010, p. 101). No método do contraste fenomenal, a experiência de contraste (*contrast experience*) é, por exemplo, a experiência auditiva de um sujeito do português antes de ele estar disposto a compreender essa língua – chame-a de E_1 ; por sua vez, a experiência-alvo – E_2 – é aquela em que o sujeito, após um processo de aprendizagem, torna-se disposto a compreender o português. O argumento de Siegel é que se E_1 e E_2 compartilham as mesmas características sensíveis e soam diferentes depois que o sujeito aprende o idioma, então há uma diferença na fenomenologia sensorial entre E_1 e E_2 . Para Siegel, a melhor explicação para essa diferença na fenomenologia sensorial é que E_1 e E_2 diferem no que representam. E desde que as mesmas tenham as mesmas características sensoriais, supõe-se que E_2 p-representa a seu sujeito uma nova propriedade – o que Siegel chama de “propriedade K ”; por exemplo, uma propriedade como *ser tal palavra em português*. Portanto, elas teriam uma diferença no conteúdo, ou seja, no que está sendo p-representado. O argumento é o seguinte:

- (0) A experiência-alvo difere em sua fenomenologia da experiência contrastante.
- (1) Se a experiência-alvo difere em sua fenomenologia da experiência contrastante, então há uma diferença fenomenológica entre E_1 e E_2 .

(2) Se houver uma diferença fenomenológica entre E_1 e E_2 , então E_1 e E_2 diferem em conteúdo.

(3) Se houver uma diferença de conteúdo entre E_1 e E_2 , essa é uma diferença com relação às propriedades K representadas em E_1 e E_2 . (Siegel, 2010, p. 101)

Para nossos propósitos, o que é vital aqui é a conclusão filosófica de Siegel de que itens como *ser tal e tal* de alguma forma *aparecem* na experiência. Contra a nova posição de McDowell, o que quero enfatizar é que, a partir do método do contraste fenomenal, pode-se sugerir que se um objeto *o* parecer (*look*) F significa que o sujeito representa *o* como sendo F , as “propriedades K ” (*ser um cardeal, ser uma palavra em português, ser um avanço de semáforo*, etc.) não são apenas conteúdos, mas também objetos da experiência. Para fins de clareza, compare estas observações de McDowell:

Considere uma experiência vivida, em circunstâncias semelhantes, por alguém que não consegue identificar imediatamente o que vê como um cardeal. Talvez ela nem mesmo tenha o conceito de cardeal. Sua experiência pode ser exatamente como a minha, na medida em que torna o pássaro visualmente presente para ela. É verdade que, em um sentido óbvio, as coisas parecem diferentes para mim e para ela. Para mim, o que eu vejo parece (parece ser) um cardeal, mas para ela não. Mas isso é apenas para dizer que minha experiência me inclina, e sua experiência semelhante não a inclina, a dizer que é um cardeal. Não há base aqui para insistir que o conceito de um cardeal deve figurar no conteúdo de minha experiência em si. (AMG, p. 3)

O conteúdo da experiência visual em si não inclui nem mesmo o fato de que algo visto é um rosto, muito menos que ele tenha uma expressão de aprovação. Mas, como antes, isso não nos priva de uma compreensão da ideia de que um rosto que alguém vê pode parecer aprovador para a pessoa, por meio da operação de uma capacidade de ler expressões faciais que é externa ao que a própria experiência visual da pessoa nos fornece. (CBGS, p. 345)

Algumas pessoas, às vezes, estão em posição de julgar com conhecimento de causa, graças à percepção visual de um pássaro, que ele é um abetouro, e (ser) um abetouro não é uma forma visualmente sensível de algo ser. (TFKG, p. 25)

Como já é familiar para nós, (a), (b) e (c) expressam a insistência de McDowell na ideia de que itens como *ser tal e tal* não são objetos da consciência sensorial. Se o que Siegel tem em mente é que as propriedades K são objetos de consciência sensorial, sabemos que, de acordo com *O argumento da aparência* de Travis, isso é controverso. No entanto, acredito que Siegel ainda tem um ponto que vale a pena observar: se a sugestão da existência da diferença fenomenal na experiência for convincente, é plausível que ocorra *alguma* mudança na consciência dos objetos da percepção quando alguém se torna disposto a reconhecer aspectos diferentes na experiência. Diante disso, minha aposta é que pode haver uma via-média entre as posições de McDowell e Siegel. Mais especificamente, gostaria de tomar emprestado os seguintes *insights* de cada um deles: de Siegel, a ideia de que a posse de conceitos pode ter influência sobre os objetos da consciência sensorial; de McDowell, sua leitura de Kant em relação a *Tese da mesma função*. Com isso em mãos, espero fornecer um relato

da consciência sensorial em que sua natureza conceitual reflita conceitos não empíricos, mas categoriais, como o de unidade. Em outras palavras, creio que a o conceito puro de *unidade* dos juízos pode ter, em contraste com os conceitos *empíricos* de juízos, um efeito-p na consciência sensorial.

6.3 O acesso cognitivo ao significado na linguagem falada

Proponho começar com a fenomenologia da experiência perceptual auditiva. Isso tem um duplo motivo. Primeiro, os exemplos de experiência auditiva se apresentam de forma mais inteligível. Considere a percepção visual de um avanço de semáforo. O fato de haver uma diferença fenomenal, digamos, na forma como um cidadão estrangeiro e um morador de São Francisco veem um avanço de semáforo parece menos convincente do que dizer que há uma diferença fenomenal na forma como um não-falante e um falante fluente escutam uma mesma língua. Como bem coloca Kern (2017, p. 165) (com base em fundamentos psicológicos), “quando ouço alguém proferir frases em um idioma que domino, não me é possível simplesmente não compreendê-las”. De fato, isso parece favorecer a intuição de que realmente existem diferenças fenomenais em pelo menos uma das modalidades sensoriais, a saber, a audição. Em segundo lugar, há um debate bem estabelecido sobre a fenomenologia da linguagem falada. O debate entre Berit Brogaard e Casey O’Callaghan é um exemplo relevante. Brogaard (2018) defende que as diferenças fenomenais na linguagem falada são mais bem explicadas

pela ideia de que, quando um sujeito domina um idioma, ele passa a perceber audivelmente seus significados. Portanto, na medida em que os significados aparecem na linguagem falada, eles seriam conteúdos e objetos da consciência sensorial auditiva. O'Callaghan (2011), no entanto, é cético a esse respeito: segundo ele, o que explica essas diferenças no que é ouvir uma linguagem falada são, na verdade, fatores não semânticos, e não a suposta consciência sensorial dos significados. Por essas razões, nesta seção irei examinar de perto a fenomenologia da experiência perceptual auditiva, especialmente no que diz respeito ao debate sobre a audição de significados.

O debate sobre a audição de significados contrasta duas visões a respeito de como os falantes fluentes de um idioma compreendem uns aos outros. Nesse sentido, compreender os enunciados uns dos outros é o mesmo que compreender o que eles significam. Brogaard (2018) enquadra o debate da seguinte forma. Por um lado, aqueles que defendem o que ela chama de “visão perceptual da compreensão da linguagem” (em resumo, visão perceptual) argumentam que a capacidade de compreender o significado dos enunciados é não inferencial. Em suas palavras, de acordo com a visão perceptual, “podemos saber o que foi dito apenas com base na audição do enunciado” (Brogaard, 2018, p. 2968). Por outro lado, aqueles que defendem a chamada “visão inferencial da compreensão da linguagem” (em resumo, visão inferencial) argumentam que, quando ouvimos enunciados, precisamos inferir o significado do que foi dito.

É interessante notar que McDowell (*IDM, APM*) costumava ter uma visão perceptual sobre o assunto. Quando digo que ele costumava ter, quero dizer que ele já defendeu que “o acesso cognitivo ao significado [...] é perceptual em um *sentido mais rico*” (*APM*, p. 118, *italico adicionado*) do que, por exemplo, em sua visão mais recente

sobre o conteúdo da consciência sensorial. De acordo com sua nova posição, pode-se supor que McDowell sustenta algo entre as visões perceptual e inferencial sobre os significados auditivos, na medida em que agora o significado é um conteúdo p-representacional não inferencial que não é objeto da consciência sensorial (conforme a condição *Givenness*). Retomarei o debate entre Brogaard e O'Callaghan em um momento. Por ora, como a posição anterior de McDowell é um ancestral do debate sobre significados auditivos, gostaria de aproveitar a deixa e começar por ela.

O pano de fundo da abordagem de McDowell sobre o acesso cognitivo ao significado na linguagem falada é sua discussão sobre o programa de Davidson em relação a uma teoria do significado. Mais especificamente, o que está em jogo é o esforço teórico para oferecer um relato do significado por meio de “termos livres de significação” (*meaning-free terms*)¹¹⁹. Como ilustram Miguens e Cadilha,

Em artigos como *'In Defence of Modesty'* (1987) e *'Another Plea for Modesty'* (1997) a discussão concentra-se nos propósitos do programa davidsoniano. [...] Em causa, na discussão, está a possibilidade de uma teoria da significação usar apenas noções 'livres de significação'. Ora McDowell crê precisamente que uma teoria da significação que use apenas noções livres de significação é impossível, e que por isso uma teoria da significação só pode precisamente ser feita, a partir do meio ou a partir de dentro, i.e. a partir da significação em acto, só podendo,

¹¹⁹ Para discussões detalhadas sobre esse tópico, ver Miguens e Cadilha, 2014, pp. 141-145, e Thornton, 2004, pp. 102-139.

por isso, ser modesta e nunca maximalista (*full-blooded*).
(Miguens e Cadilha, 2014, p. 143)

McDowell – especialmente para nossos propósitos – acredita que a compreensão da linguagem já deve ser analisada em termos significativos. Na visão de McDowell, a compreensão de um idioma é uma capacidade perceptual: dominar um determinado idioma é o mesmo que acessar os significados expressos nesse idioma. De acordo com McDowell (*IDM*, *APM*), esse deve ser o caso, na medida em que expressar e compreender o significado é o mesmo que mostrar, respectivamente, “a mente de uma pessoa, em suas palavras [...] para aqueles que entendem sua linguagem” (*IDM*, p. 100). A ideia aqui é que, em uma conversa entre dois falantes fluentes, os pensamentos se tornam objetos de percepção auditiva; nos termos de McDowell, “pensamentos [ou 'expressões de pensamento'] estão em vista (no sentido em que podemos falar de 'expressar (o pensamento) que')” (*APM*, p. 123).

Assim, McDowell costumava estar próximo daqueles que defendem que, uma vez que alguém domina um idioma, não cabe a ele acessar algo como um som puro. Para McDowell, embora nem todos os sujeitos tenham de fato acesso relevante e significativo a um discurso – digamos, no caso daqueles que não dominam um determinado idioma -, aqueles que entendem o idioma têm acesso direto ao conteúdo das frases:

Nossa atenção é de fato atraída para o conteúdo das sentenças usadas, em vez de para as meras palavras (que são possíveis objetos de atenção mesmo para alguém que não entende a língua em que estão): mas não como algo 'abaixo' das palavras, ao qual devemos penetrar tirando a

roupa linguística; em vez disso, como algo presente nas palavras – algo capaz de ser ouvido [...] nas palavras por aqueles que entendem a língua. [...] [Não precisamos] pensar nisso como se fosse mais do que isso: o pensamento (digamos) de que alguns tampos de mesa são quadrados pode ser ouvido [...] nas palavras 'Alguns tampos de mesa são quadrados', por pessoas que seriam capazes de colocar suas próprias mentes nessas palavras se tivessem a oportunidade de fazê-lo. (*IDM*, p. 99)

Ao dizer que o conteúdo está “presente” e não “abaixo” da linguagem falada, McDowell se aproxima da ideia de Siegel de que os conteúdos p-representacionais são objetos de consciência sensorial, ou seja, que eles têm um efeito-p na consciência auditiva de uma pessoa quando ela domina um idioma. Além disso, seu relato anterior pode ser visto como uma visão perceptual sobre os significados auditivos, conforme Brogaard (2018) o elabora. De fato, na medida em que McDowell descreve a apreensão de significado na linguagem falada *em termos de acesso direto* (*direct-access terms*), inferências a partir de impressões sensoriais auditivas sem significado (ou não semânticas) são desnecessárias para que alguém compreenda o que é falado. Por essas razões, os conteúdos do significado não são representados apenas no pensamento; eles também são p-representados, ou seja, estão disponíveis para o falante fluente em sua própria consciência sensorial.

No entanto, O'Callaghan (2011) faz uma objeção à visão perceptual, mais especificamente à sua conclusão muito rápida de que o método de contraste fenomenal funciona para todos os fenômenos linguísticos. Por exemplo, ele afirma que o método de contraste fenomenal não funciona para *homófonos*. Homófonos são palavras

que têm o mesmo som, mas significados diferentes. Exemplos são os heterógrafos “rain” (gotas de água das nuvens), “reign” (o ato de governar como uma rainha ou rei) e “rein” (uma correia usada para controlar um cavalo) e homônimos como “book” (um objeto para leitura) ou “book” (o ato de fazer uma reserva). De acordo com O’Callaghan, se a visão perceptual estiver correta, os homófonos devem apresentar uma diferença na sensação auditiva devido a uma diferença de significado. Considere, por exemplo, as ocorrências do homófono “book” nos enunciados “She wrote that book” (Ela escreveu aquele livro) e “Book me a single room” (Reserve um quarto simples para mim). O’Callaghan enfatiza, de forma plausível, que não há diferença fenomenal entre elas, embora sejam diferentes em termos de significado. Para a visão perceptual, as diferenças de significado têm de fato um efeito-p sobre como é ouvir a linguagem falada. Mas se assim, conclui O’Callaghan, a visão perceptual é falsa, como o caso dos homófonos pretende demonstrar.

Para O’Callaghan, a compreensão dos significados das frases equivale a uma capacidade perceptual de segmentar e agrupar os sons proferidos. Mais especificamente, os falantes fluentes ouviriam as frases segmentadas em palavras como se fossem compostas de unidades singulares (*single units*) separadas por intervalos. Os não-falantes, por outro lado, ouvem as palavras não como unidades, mas como algo parecido com um fluxo de som contínuo, devido à falta de identificação de onde as palavras começam e terminam. Além disso, O’Callaghan destaca que as questões fonológicas influenciam a maneira como os falantes fluentes e não fluentes ouvem o mesmo idioma. Para dar sustentação a esse argumento, ele apresenta exemplos como os fonemas “l” e “r” que ocorrem no japonês e no inglês. O argumento de O’Callaghan é que, por exemplo, à medida que

os monoglotas japoneses se tornam mais dispostos a entender o inglês, eles se tornam mais sensíveis às diferenças de som entre “l” e “r”, algo que não difere no idioma japonês.

No entanto, Brogaard (2018) apresenta uma resposta a O’Callaghan. Lembre-se de que ela distingue dois pontos de vista opostos. Por um lado, a visão inferencial sustenta que, para entender um determinado idioma, é preciso inferir o que o discurso significa. Essa é a visão de O’Callaghan. Por outro lado, a visão perceptual defende que a pessoa percebe diretamente os significados na fala. Em sua defesa da visão perceptual, Brogaard aponta que a visão inferencial oferece uma descrição equivocada do papel das informações básicas no aprendizado de idiomas. Segundo ela, a compreensão de um idioma não é um processo em que se combinam aspectos não semânticos com o conhecimento prévio. Brogaard afirma que o conhecimento prévio tem uma influência direta sobre os sons que ouvimos na fala: “Falantes fluentes de um idioma têm uma capacidade não inferencial de perceber auditivamente não apenas os sons da fala, mas também seu conteúdo” (Brogaard, 2018, p. 2968). Pode-se ver que Brogaard tem uma visão Representacionista da consciência auditiva; de fato, ela argumenta que os conteúdos representacionais são objetos da consciência auditiva. E para defender seu ponto de vista, Brogaard recorre a um exemplo visual que é elucidativo do chamado processo de “aprendizagem perceptual” (*perceptual learning*).

Eleanor Gibson, em seu trabalho seminal sobre aprendizagem perceptual, descreve-a como “[qualquer] mudança relativamente permanente e consistente na percepção de um conjunto de estímulos, após a prática ou experiência com esse conjunto” (Gibson, 1963, p. 29). Goldstone (1998, p. 587), por sua vez, diz que a “aprendizagem

perceptual envolve mudanças relativamente duradouras no sistema perceptual de um organismo, que melhoram sua capacidade de responder ao seu ambiente”. Em nossos termos, os casos de aprendizagem perceptual são aqueles em que há uma mudança no modo como um sujeito tem consciência sensorial de itens mundanos. Por exemplo, alguns dizem que, quando jogadores de xadrez experientes adquirem a capacidade de armazenar configurações de peças em sua memória de longo prazo, o conhecimento prévio pode ter um efeito-p na consciência visual¹²⁰. A ideia é que essas configurações são p-representadas em fragmentos (*chunks*) para os enxadristas experts, onde elas se tornam objetos visuais para eles, ou seja, tornam-se objetos de sua consciência visual.

Na mesma linha, com relação à percepção visual das palavras em um texto, a aposta de Brogaard é que aprender a ler um novo idioma também é um caso de aprendizagem perceptual. Segundo ela,

Quando se aprende a ler um novo idioma, o cérebro faz a transição de um processo de reconhecimento de palavras como sequências aleatórias de letras para um processo de representá-las visualmente em fragmentos, onde um 'fragmento' pode ser considerado um tipo de objeto visual. (Brogaard, 2018, p. 2977)

Ela não fornece uma explicação detalhada de por que o suposto processo de fragmentação na leitura implica que a fragmentação também ocorre quando ouvimos palavras ou fragmentos de fala. Seja como for, a autora indica claramente que a fragmentação ocorre tanto na leitura quanto na audição: “a compreensão da linguagem ocorre

¹²⁰ Ver Brogaard, 2018, pp. 2977-2978.

por meio do processamento no sistema auditivo ou visual auxiliado por influências de cima para baixo” (Brogaard, 2018, p. 2981). Portanto, para nossos propósitos, é preciso ter em mente que, em termos gerais, Brogaard defende uma visão perceptual dos significados auditivos em que o conteúdo tem um efeito-p na percepção auditiva da fala.

Embora a conclusão de Brogaard se baseie em evidências empíricas de que a fragmentação ocorre quando um sujeito se torna disposto a conhecer o significado das palavras, isso não implica que se ouçam os significados. Como observa Connolly,

o *chunking*, em um relato de aprendizagem perceptual, indica, na melhor das hipóteses, que representamos perceptualmente que certas palavras são significativas para nós, não que representamos os significados dessas palavras *na* percepção. (Connolly, 2019, p. 173, *itálico* adicionado).

Connolly também diz que, no contexto da pesquisa empírica de aprendizagem perceptual, “tudo o que sabemos [...] é que a fragmentação pode ocorrer por meio da exposição repetida [a estímulos]” (Connolly, 2019, p. 174). Além disso, parece que o processo de fragmentação não precisa estar em oposição à visão inferencial de O’Callaghan. Pelo menos em princípio, a fragmentação de sequências aleatórias de letras em palavras ou fragmentos de fala pode ser descrita como independente de conteúdo (*content-independent*). Por exemplo, a fragmentação poderia ser explicada como tendo apenas um efeito-c na percepção auditiva; em outras palavras, nossa capacidade cognitiva de fragmentação na memória de longo prazo poderia influenciar os

objetos da consciência sensorial de uma forma meramente não semântica¹²¹.

Além disso, Connolly (2019) afirma que, mesmo se supormos que o que Brogaard quer dizer é que se aprende que uma palavra é significativa, há uma alternativa mais plausível para explicar a diferença fenomenal. De acordo com Connolly, a explicação alinhada com a literatura sobre aprendizagem perceptual sugere que a exposição repetida é suficiente para a aprendizagem perceptual, mesmo que o sujeito não saiba o significado da palavra¹²².

Ora, aqui estamos. Por um lado, parece plausível sustentar que realmente existem diferenças fenomenais quando o sujeito se torna disposto a compreender o significado das palavras. Dito de outro modo, as diferenças fenomenais parecem estar relacionadas aos conceitos que o sujeito possui. Entretanto, como Brogaard recorre a evidências de estudos empíricos, ela pode ser pressionada por explicações alternativas que são céticas em relação aos significados auditivos.

Como disse no Capítulo 1, meu foco será o *Ponto de vista da fenomenologia*. No entanto, embora não seja meu objetivo usar a literatura empírica para apoiar meus argumentos a favor de uma *Visão das capacidades cognitivas*, acredito que pessoas como Brogaard e Connolly podem ainda assim me ajudar. O que eu quero é dar significado filosófico a alguns *insights* oferecidos por eles. Um desses *insights* é a noção de “unitização” (*unitization*). A unitização é um tipo

¹²¹ Tudo isso sugere que uma visão perceptual precisa dizer mais sobre a relação entre as capacidades de fragmentação e os significados auditivos – mais especificamente, por que os conteúdos p-representacionais podem ser necessários para o processo de fragmentação na consciência sensorial.

¹²² Ver Connolly, 2019, p. 174. Ver também Goldstone, 1998, pp. 601-2.

de aprendizado perceptual que foi estudado por psicólogos como Robert Goldstone e Lisa Byrge, além de filósofos como Connolly¹²³. A ideia por trás da unitização é muito simples e, creio eu, filosoficamente aplicável. Diz-se que esse processo é aquele em que unidades singulares perceptuais são criadas na experiência. Goldstone e Byrge oferecem uma lista de itens em que a unitização está em ação: “pássaros, palavras, grades de linhas, estruturas de fios aleatórios, impressões digitais, bolhas artificiais e criaturas tridimensionais feitas de componentes geométricos simples” (Goldstone e Byrge, 2015, p. 823). Além disso, Connolly (2019) cita a unitização em casos que envolvem mais de uma modalidade sensorial – por exemplo, na percepção de uma bateria sendo tocada: “O baterista começa um solo. Você vê o choque dos pratos e ouve o estrondo. [...] [Q]uando você experiencia o choque e o estrondo como parte do mesmo evento, isso é o resultado de um processo de aprendizagem associativa” (Connolly, 2019, pp. 127-9). Connolly sugere que, nesse processo de aprendizagem perceptual, “chegamos a 'dividir' o mundo em unidades multissensoriais” (Connolly, 2019, p. 129)¹²⁴. Ele também indica que a unitização está a serviço de tornar menos trabalhosas (*unloading*) as tarefas perceptuais: “Obtemos a mesma informação – que o choque dos pratos e o estrondo fazem parte do mesmo evento – sem precisar fazer inferências para chegar lá. Isso libera a cognição para fazer outras inferências mais sofisticadas” (Connolly, 2019, p. 151).

A esta altura, como se pode suspeitar, minha aposta é que a unitização pode iluminar noções filosóficas como a da função unificadora de juízos de Kant que supostamente está em jogo nas

¹²³ Ver Goldstone, 1998 e 2003. Ver também Goldstone e Byrge, p. 2015.

¹²⁴ Para saber mais sobre unitização intermodal, ver O'Callaghan, 2014. Ele discute isso em termos de “consciência de vinculação intermodal”.

intuições, bem como a ideia de McDowell de uma unidade da consciência sensorial que reflete a unidade dos juízos. Na verdade, acredito que a unitização pode ajudar a ilustrar minha defesa da ideia de que a atualização das capacidades cognitivas na consciência sensorial pode, de alguma forma, ter um efeito-p; por exemplo, por meio da sugestão de que a característica de unidade dos juízos pode, de alguma forma, aparecer na consciência sensorial, uma vez que é atualizada na experiência perceptual. O avanço de semáforo de Maria pode ser um exemplo. A ideia é que esse item mundano pode ser apreendido na *própria* consciência sensorial em termos de uma unidade singular.

No entanto, Connolly destaca que alguns autores argumentam que é discutível se a fragmentação é realmente um tipo de objeto visual (para usar a terminologia de Brogaard). De fato, pessoas como Spence e Bayne (2015, pp. 117-119) acham “discutível se a 'unidade do evento' é realmente interna à experiência da pessoa nesses casos, ou se envolve uma certa quantidade de processamento pós-perceptual (ou inferência)”. A maneira de Connolly evitar essas questões é recomendar que devemos dar uma olhada não no nível consciente, mas no processo sub pessoal que o produz. Bem, de acordo com o *Ponto de vista da fenomenologia*, não deveríamos seguir o caminho de Connolly. Mas suponha que Houlgate, por exemplo, acabe por estar certo ao dizer que as inferências feitas à medida que vivenciamos o mundo têm um caráter inconsciente. Isso é semelhante aos processos sub pessoais que também são responsáveis pelas inferências. Observe, entretanto, que se as inferências têm um caráter inconsciente, isso não implica que elas não possam também ter um impacto sobre a consciência sensorial. Para fins de clareza, considere a seguinte sequência de letras:

M O N T U E W E D F B I C I A K G B C B S N B C A B C

Quando eu lhe informo que essa sequência é composta por siglas de (i) três dias da semana (MON...), (ii) três organizações governamentais sigilosas (FBI...), (iii) e três canais de televisão (CBS...), é plausível dizer que você ficará mais disposto a criar novas unidades perceptuais com base nessa informação semântica. Provavelmente, na próxima vez que você vir esse exemplo, as informações de fundo podem irrefletidamente influenciar sua consciência sensorial dessa sequência específica de letras. Como afirmam Goldstone e Byrge (2015, p. 821), “as unidades perceptuais são formadas porque podem ser vistas [agora] como objetos perceptuais coerentes”. O que quero dizer é que as informações de fundo podem influenciar os objetos da consciência sensorial por meio da criação de unidades singulares.

Observe, entretanto, que isso não significa que a consciência sensorial de unidades singulares implique que as mesmas sejam conteúdos da experiência, muito menos que sejam representadas sensorialmente na percepção. Mais do que isso, a partir da mera conclusão de que somos capazes de agrupar informações sensoriais, não se segue que a capacidade de perceber itens mundanos como unidades singulares seja uma capacidade cognitiva, muito menos que o ato dessa capacidade seja explicado pela capacidade de juízo, conforme “Juízo como uma Capacidade Cognitiva”¹²⁵. Até agora, o que temos é apenas uma esboço da ideia de que temos a capacidade de perceber itens mundanos em termos de unidades singulares e que essa capacidade depende de alguma forma do conhecimento prévio do sujeito. Seja como for, também temos alguns *insights* que favorecem o pensamento implícito na *Visão das capacidades cognitivas*. Um deles é o caráter de primeira pessoa da consciência sensorial de itens

¹²⁵ Ver Seção 1.1.

mundanos em termos de unidades singulares. Na verdade, a fragmentação parece ser um fenômeno perceptual em sentido forte. A mesma tem um caráter fenomenal e pode mudar o modo como a pessoa percebe o mundo à medida que se torna disposta a criar novas unidades singulares. Além disso, as unidades singulares podem ser vistas como tendo um papel justificatório. Se a unitização ajuda a construir fragmentos perceptuais e se as unidades singulares liberam o sujeito da necessidade de fazer inferências – como sugere Connolly – a consciência sensorial de um item mundano em termos de unidades singulares pode permitir, em certo sentido, um passo não inferencial para os juízos perceptuais. Além disso, esse passo não inferencial poderia ser entendido como baseado não em conteúdos proposicionais, mas em um conteúdo não proposicional que preserva um caráter propriamente sensorial. Em outras palavras, um item mundano experienciado em termos de unidades singulares pode ser um objeto de consciência sensorial. Observe que estou sendo cuidadoso ao expressar a experiência de um item mundano *em termos* de unidades singulares, e não *como* uma unidade singular, de modo que até mesmo Travis poderia em algum nível ser caridoso sobre pelo menos essa descrição. O que quero destacar é que a percepção de fragmentação não implica conteúdo p-representacional. No entanto, uma *Visão das capacidades cognitivas* implica conteúdo conceitual. A tarefa, então, é encontrar meios para argumentar que o caráter não proposicional do fenômeno da percepção de unidades singulares não é apenas perceptual, mas também, em alguma medida, conceitual. E aqui tomo emprestado o seguinte trecho de *AMG*:

Se o conteúdo intuicional não é discursivo, por que continuar insistindo que ele é conceitual? Porque cada

aspecto do conteúdo de uma intuição está presente em uma forma na qual ele já é adequado para ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva, se não for – pelo menos ainda não – realmente associado a ela. Isso é parte da força de dizer, com Kant, que o que dá unidade às intuições é a mesma função que dá unidade aos juízos. (AMG, p. 7)

Acho que McDowell está certo ao supor que, de acordo com a *Tese da mesma função* e a *Tese da unidade*, “cada aspecto do conteúdo de uma intuição está presente em uma forma em que ele já é adequado para ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva”. Talvez a percepção de itens mundanos em termos de unidades singulares ofereça uma pista para encontrar a natureza dessa “forma adequada”. No entanto, acho que é preciso considerar “forma adequada” não apenas como conteúdo, mas também como um objeto de consciência sensorial, a fim de não enfraquecermos a visão Representacionista. Acredito que a unidade dos juízos, então, deve ter um efeito-p na consciência sensorial. O que se segue é uma tentativa de dar sentido e expressão a essa ideia.

6.4 Unitização e unidade do juízo

Disse que quero dar significado filosófico ao fenômeno da unitização. A título de simplificação, condenso a unitização na forma da seguinte definição:

(Def) “unitização” (*unitization*) = Termo funcional para a capacidade que torna possível perceber itens mundanos em termos de unidades singulares.

Meu objetivo é encontrar uma maneira de oferecer um sentido filosófico da natureza dessas unidades singulares. Começo com o caráter da unitização como uma capacidade.

De acordo com Kern, se a unitização for uma capacidade, a capacidade de unitização explica o ato de unitização. Entretanto, pelo que sabemos, a unitização é uma capacidade *perceptual*, não necessariamente *cognitiva*. Seja como for, Goldstone e Byrge nos dão uma indicação de que a capacidade de unitização está intimamente relacionada a conceitos:

Por meio da unitização, partes originalmente separadas de um objeto são combinadas em conjuntos perceptuais unificados e coerentes. [...] De acordo com essa concepção, aprender uma organização perceptual consiste em aprender como esculpir um estímulo em componentes úteis. Esses fenômenos empíricos e seus modelos computacionais associados sugerem fortemente que a aprendizagem perceptual é afetada por nossos conceitos. Sem dúvida, nossas percepções também fundamentam nossos conceitos, mas, curiosamente, elas proporcionam uma fundamentação melhor para nossos conceitos porque são alteradas de forma flexível por esses conceitos. Como um colchão que oferece apoio ao se adaptar ao corpo adormecido que se deita sobre ele, nossas percepções apoiam nossos conceitos ao se adaptarem a eles. (Goldstone e Byrge, 2015, p. 827)

Deixando de lado as questões empíricas, é plausível sugerir que, se a unitização é de fato um fenômeno existente, ela é influenciada por conceitos, como ilustram os exemplos apresentados na seção 6.3. Por exemplo, se uma pessoa aprende o conceito de avanço de semáforo, ela se torna mais disposta a ver as partes envolvidas em um avanço de semáforo como uma unidade singular.

Pelo menos no debate entre McDowell e Travis, é consenso considerar a experiência perceptual como informativa em um sentido relevante¹²⁶. A consciência sensorial de um avanço de semáforo pode informar sobre a ocorrência de um avanço de semáforo. Charles Siewert (1998, p. 256) ilustra bem a questão: “Parece que vemos os girassois não apenas como algumas coisas com mais formas e cores, mas como algo que tem uma aparência distintiva de girassol”. Mas também estou de acordo com Siewert com relação a mais um aspecto: para que a consciência sensorial seja informativa, ela também deve ser integrativa. Como Siewert indica, quando alguém se torna disposto a reconhecer, digamos, girassois, os objetos da consciência sensorial “se destacam para nós como significativos' e 'vão juntos” (Siewert, 1998, p. 256). Ou, em uma vívida expressão trazida por Anil Seth, quando se vê um bando de pássaros, “o bando parece ser mais do que a soma dos pássaros que o compõem – parece ter uma 'vida própria” (Seth, 2021, p. 157). No mesmo sentido, por meio da unitização, o policial pode mais facilmente se dar conta do avanço de semáforo de Maria. A unitização, da mesma forma, parece ao menos ser uma “ferramenta” útil: ela ajuda a perceber itens mundanos em termos de unidades singulares. E, nesse contexto, gostaria de sugerir que a unitização pode ser considerada uma capacidade cognitiva.

¹²⁶ Ver Capítulo 1.

É razoável considerar que a unitização está relacionada ao conceito de unidade. Nos termos de Kant, “unidade” é um conceito puro do entendimento, ou uma *categoria*. Kant estabelece sua lista de categorias na medida em que enumera quais seriam as possíveis formas de juízo. Considere juízos como “o carro é azul”, “o carro é grande”, “o carro está perto da casa” e assim por diante. “Azul” determina como a coisa é qualificada, nesse caso, com relação à cor. Aqui, uma característica geral – qualidade – é dita sobre a coisa. Ao afirmar que o carro é “grande”, a coisa é quantificada com relação à sua extensão ou magnitude. Nesse caso, a coisa é predicada com relação à quantidade. Da mesma forma, “perto da casa” diz algo sobre o carro no que diz respeito à sua relação com outras coisas¹²⁷.

O que quero destacar é a ideia de que, nos juízos empíricos, as categorias são, de alguma forma, coparticipantes. Qualidade, quantidade, relação e modalidade são quatro classes de conceitos puros do entendimento, juntamente com suas categorias correspondentes. A unidade é uma das três categorias correspondentes de quantidade, juntamente com pluralidade e totalidade. Quando algo – digamos, um item mundano – é considerado em relação à unidade em um juízo empírico, estamos julgando algo no sentido geral de estar unido, ser composto, ser combinado, ser integrado, estar junto, etc. Nesse sentido, considerarei a unitização como desempenhando um papel equivalente a esses outros modos de unificação, no sentido de dar expressão a algo que está sendo “unitizado”.

Agora, lembre-se da passagem da *Tese da mesma função*:

¹²⁷ Aqui, sou totalmente influenciado pela maneira de Heidegger explicar as categorias em suas palestras sobre Kant publicadas como *The Question Concerning the Thing: On Kant's Doctrine of the Transcendental Principles*. Ver Heidegger, 2018, p. 42.

A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo também dá unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição, que, expressa de forma geral, é chamada de conceito puro de entendimento. (*KrV*, A79/B104-105)

Se esses modos de unificação correspondem à categoria de unidade, eles também podem corresponder ao conceito puro de entendimento. De acordo com a *Tese da mesma função*, o conceito puro de entendimento corresponde à síntese em um sentido geral. Kant diz o seguinte sobre a síntese: “Entendo pois por síntese, na acepção mais geral da palavra, o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento” (*KrV*, B103). Se a unitização pode ser um desses modos de unificação, ela poderia corresponder tanto à unidade de diferentes representações em um juízo quanto à síntese de diferentes representações em uma intuição, conforme a *Tese da mesma função*. Como Kern (2020, p. 74) indica, “o conceito de julgar, por assim dizer, divide-se essencialmente na descrição de uma capacidade e na descrição de um ato”. Se, de acordo com Kant, a forma lógica dos juízos é caracterizada pelo ato de combinar representações em uma forma que é adequada para ser o conteúdo de um juízo, pode-se dizer que a categoria da unidade, como uma capacidade para essa combinação, explica o ato dessa combinação como um modo de unificação. Naturalmente, é possível aplicar essa conclusão à unitização. (Com base nisso, de agora em diante usarei unidade e unitização de forma intercambiável).

Mas se a unitização é uma capacidade cognitiva, retomo uma questão apresentada no Capítulo 1: se, de acordo com a *Visão das capacidades cognitivas*, a capacidade cognitiva de juízo pode ser

atualizada na consciência sensorial, como isso pode acontecer? Na próxima seção, meu objetivo é sugerir uma possível maneira de dar conta dessa questão.

6.5 Capacidades cognitivas e unidade

A leitura conceitualista de Kant feita por Land (2015) indica que a unidade de uma determinada intuição é o *correlato sensível* da unidade de um juízo. Na mesma linha, pode-se dizer que o juízo é o modo cognitivo para que a capacidade de unitização seja atualizada. Agora, suponha que a consciência sensorial de itens mundanos em termos de unidades singulares resulte da atualização da capacidade de unitização em um modo perceptual. Portanto, aqui temos dois modos de atualização: um cognitivo e outro perceptual. Se há dois modos de atualização da unitização, deve haver diferenças em como ela é atualizada em cada um desses modos. É hora de relembrar a sugestão de Chuard apresentada no Capítulo 2, que afirma que, na medida em que os conceitos demonstrativos são dependentes da percepção, eles não desempenham exatamente o mesmo papel que os outros conceitos. Para ser mais claro, o que eu quero ao trazer o *insight* de Chuard é a ideia de que conceitos gerais podem atuar de maneiras distintas. Com isso em mãos, meu objetivo é sugerir que as capacidades cognitivas também podem ser atualizadas de maneiras distintas. Lembre-se da ideia de *Função da unidade*.

Função da unidade: A função de juízos é uma capacidade C para a unidade U de uma representação R . A atualização de C dá a R sua U .

De acordo com uma leitura conceitualista de Kant, pode-se dizer que a mesma capacidade dá unidade ao juízo tomado como uma representação, bem como à consciência sensorial tomada como uma p-representação. Mas é razoável afirmar que a apreensão da unidade sintética em um juízo é diferente da apreensão da unidade sintética na intuição. Considere o juízo “o carro é azul”. A unidade sintética dessas representações em um juízo dá expressão ao conceito “carro azul”. Ela pode ser descrita como a passagem de duas representações – “carro, azul” – para uma única: um “carro azul”. De acordo com a *Visão das capacidades cognitivas*, quero sugerir que a unidade sintética na consciência sensorial descreve, por sua vez, a passagem de um múltiplo para um item mundano. Em termos do *que* é apreendido – um carro azul – é plausível dizer que essa apreensão tem um caráter diferente dependendo do modo de atualização. Dessa forma, proponho que a unitização é um mecanismo pelo qual os itens mundanos se mostram na consciência sensorial. A ideia é que, por exemplo, um item do mundo, como um avanço de semáforo, torna-se visível em termos de um modo perceptual de unitização, ou seja, em termos do mesmo conceito que tem a função de dar unidade a diferentes representações em um juízo. Condensso esse modo perceptual de atualização da seguinte forma:

Modo perceptual de atualização da unitização: O ato da capacidade de unitização na consciência sensorial permite que um sujeito s experimente uma multiplicidade, “ $n > 1$ ”, em termos de um único item mundano, “1”.

A motivação para a noção de *Modo perceptual de atualização da unitização* (em suma, “modo perceptual”) vem das relações entre a síntese, as categorias de quantidade e unidade e os conceitos do entendimento para o conceito de *número*, conforme estabelecido por Kant:

O esquema puro da magnitude (*quantitatis*), como um conceito do entendimento, é o número, uma representação que compõe a adição sucessiva de unidades homogêneas. O número é, portanto, simplesmente a unidade da síntese do múltiplo de uma intuição homogênea em geral [...]. (*KrV*, A142-143/B182)

Na próxima seção, pretendo estabelecer, dentro de uma estrutura kantiana, uma relação entre “unidade singular” e “número”.

6.6 Kant sobre a unidade das aparências

Os elementos envolvidos, por exemplo, em um avanço de semáforo não estão intrinsecamente relacionados entre si. De fato, uma pessoa estrangeira poderia ser capaz de reconhecer carros, cruzamentos, iluminação, etc., e ainda assim não saber o que é um avanço de semáforo. Se assim o for, como alguém pode estar sensorialmente ciente desses elementos combinados em termos de um avanço de semáforo?

Como sugere Golob (2011, p. 9), essa é, de fato, uma questão importante para Kant:

Mas, porque todo o fenômeno contém um diverso e, portanto, se encontram no espírito percepções diversas, disseminadas e isoladas, é necessária uma ligação entre elas, que elas não podem ter no próprio sentido. (*KrV*, A120)

A solução de Kant é que as aparências são combinadas por uma “regra de apreensão” que determina a “intuição de acordo com um certo conceito geral” (*KrV*, A141/B180). O que Kant tem em mente é que o modo como as aparências se mostram está intrinsecamente relacionada ao entendimento puro:

Como esta relação dos fenômenos a uma experiência possível é igualmente necessária (pois sem essa relação nunca nos era dado conhecimento algum por meio dos fenômenos e, por conseguinte, não seriam absolutamente nada para nós), segue-se que o entendimento puro é, por intermédio das categorias, um princípio formal e sintético de todas as experiências e os fenômenos têm *uma relação necessária ao entendimento*. (*KrV*, A 119, itálico original)

A esse respeito, leio a *Tese da unidade* e a *Normatividade da unidade* de McDowell como apresentando uma ideia muito semelhante à de Kant: “reprodução [de representações] tem uma regra, segundo a qual uma representação se une [...] *com uma representação e não com quaisquer outras*” (*KrV*, A121, itálico adicionado). Portanto, embora para Kant essa combinação não seja constitutiva, ela é, no entanto, guiada por uma *regra* que determina como seus elementos serão combinados. Mas, como veremos, essa regra não diz respeito a conceitos empíricos, como “cubo amarelo”.

Em vez disso, se refere ao conceito puro do entendimento, mais especificamente, à categoria da unidade.

De acordo com Golob, essa regra de apreensão é análoga ao “esquema de magnitude” da *Crítica*, uma capacidade de segunda ordem para formar “representações de nossas representações” (*KrV*, A68/B94). Essa capacidade equivale ao esquema de magnitude como conceito puro de “número”, que funciona como capacidade para a unidade da síntese de um múltiplo¹²⁸. Nos termos de Golob, manter o esquema puro “número” é o mesmo que manter a capacidade de uma consciência do múltiplo “*como* unidades homogêneas, uma consciência que, por sua vez, é necessária e suficiente, pelo menos para Kant, para permitir a representação de sua combinação ou composição por meio da soma” (Golob, 2011, p. 12, *itálico original*).

Com esse tipo de leitura da explicação de Kant sobre a unidade das aparências, ofereço mais uma reformulação da noção de “unitização”. De acordo com o *Modo de Atualização Perceptual da Unitização*, a consciência sensorial envolve um modo de relação:

Modo de Relação da Unitização: “ $N > 1 \Rightarrow 1$ ”.

“ $N > 1$ ” representa os elementos envolvidos na relação; “1” deve representar a consciência sensorial de “ $N > 1$ ” em termos de um item mundano; a seta representa o processo de atualização da capacidade de consciência de vários elementos em termos de um item mundano, uma capacidade que permite que os itens mundanos se tornem visíveis/audíveis/e assim por diante em termos de unidades singulares.

¹²⁸ Ver *KrV*, A142-143/B182.

Da maneira como estou trabalhando com a noção de unitização, ela de fato exhibe esse modo de relação. A partir disso, sugiro um quarto tipo de consciência sensorial:

(a) *consciência-de-unidade*: *thinkables* não são conteúdos nem objetos da consciência sensorial, embora $N > 1 \Rightarrow 1$ seja conteúdo e objeto da consciência sensorial.

Considere a *consciência-de-unidade* como nossa apropriação da ideia de unitização. Como se pode notar, a ideia de *consciência-de-unidade* oferece, de certa forma, uma via-média para as posições de McDowell e Travis. Por um lado, de acordo com McDowell, ela afirma que a consciência sensorial é uma consciência conceitual, como sugere o apelo de Kant ao conceito de “número”. Por outro lado, está de acordo com a condição de Travis de que *thinkables* não podem estar envolvidos na consciência sensorial. Discutirei a relação entre *consciência-de-unidade* e a posição de Travis em instantes. Primeiro, gostaria de discuti-la com relação à *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell.

6.7 Reformulando a *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell

Para usar a noção de *consciência-de-unidade* como uma leitura alternativa da *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell em resposta às objeções de Travis, acredito que preciso abordar as seguintes questões: (i) qual é a natureza da atualização na consciência

sensorial de conceitos puros do entendimento em vez de conceitos empíricos; (ii) por que a *consciência-de-unidade* tem um caráter p-representacional; (iii) como a *consciência-de-unidade* poderia fundamentar juízos empíricos; (iv) qual seria o conceito normativo da experiência perceptual.

Para sermos justos, McDowell, mais recentemente, recomendou que seria um ganho trazer o papel das categorias em vez dos conceitos empíricos para descrever uma concepção na qual a realidade empírica não está fora do domínio do conceitual. De fato, ele até admitiu que o que ele “deveria ter considerado [...] é que a realidade empírica não é externa às categorias [e que] somente assim é que a realidade empírica não é externa ao domínio dos conceitos empíricos” (*RTS*, p. 243). No entanto, McDowell também reconheceu que ele “não fez nada a respeito de como para Kant as categorias [...] figuram em sua possibilidade de ter objetos presentes na intuição, de modo que se possa trazê-los sob conceitos empíricos comuns” (*RTS*, p. 243). Meu objetivo, de fato, é seguir a sugestão de McDowell de examinar mais de perto o papel das categorias na consciência sensorial. Nesse sentido, deve-se observar que, de maneira geral, estou de acordo com a *Visão das capacidades cognitivas* de McDowell. No entanto, vou seguir um caminho diferente, no qual as categorias têm propriamente um efeito-p na consciência sensorial, conforme esboçado pela noção de *consciência-de-unidade*.

Estou propondo que, em uma estrutura da *Visão das capacidades cognitivas*, é preciso tomar a atualização das capacidades cognitivas na consciência sensorial como ocorrendo em termos da capacidade de empregar conceitos como “unidade”, “número”, “quantidade” etc. Aqui, sou motivado por duas conclusões. Primeiro, que conceitos empíricos, como, por exemplo, *ser uma flor*, não podem ter um efeito-

p na consciência sensorial, conforme *O argumento da aparência* de Travis. Como ele afirma, os conceitos empíricos têm um caráter de generalidade, enquanto a consciência sensorial tem uma natureza particular. Em outras palavras, Travis acredita que a consciência sensorial é irreduzível à consciência de que. Em segundo lugar, a noção Representacionista de McDowell de *consciência-de-conteúdo* acaba se aproximando em demasia do Antirrepresentacionismo de Travis. Nesse contexto, surge a seguinte pergunta: por que os conceitos puros do entendimento – ou seja, as categorias – se comportam de forma diferente dos conceitos empíricos?

Suponha que a capacidade de “unidade” seja atualizada na consciência sensorial. Deve-se observar que o conceito “unidade” não se comporta como, por exemplo, o conceito empírico “avanço de semáforo”. Em contraste com os conceitos empíricos, como “avanço de semáforo”, de acordo com Kant, os conceitos *a priori*, de fato, não são derivados da experiência: “Existem, a saber, tais conceitos puros do entendimento [,] que têm sua origem não na experiência, mas meramente na razão pura (*Log.*: p. 118)”¹²⁹. Se as categorias não podem ser derivadas da experiência, elas não podem, portanto, ser instanciadas na experiência, em contraste com a ideia de McDowell de que *thinkables* podem ser conteúdos da experiência. No entanto, embora a categoria de unidade não possa ser instanciada na

¹²⁹ Houlgate, 2006b, p. 13, destaca o ponto da seguinte forma: “Categorias como 'realidade', 'quantidade', 'substância' e 'causa' não são, portanto, abstraídas do que é dado aos sentidos à maneira dos conceitos empíricos: não encontramos primeiro uma variedade de cores e sons, percebemos gradualmente que todos eles têm em comum a qualidade de serem 'reais' e, em seguida, formulamos o conceito geral de 'realidade' como formulamos o conceito empírico de 'vermelho', comparando e contrastando os vários tons de vermelho que vemos. Em vez disso, a categoria de 'realidade' é produzida espontânea e independentemente pelo pensamento e depois empregada para compreender como real o vermelho que nos é dado”.

consciência sensorial, ela ainda tem o caráter de uma generalidade: por exemplo, cada instância de “avanço de semáforo” envolve o conceito geral de unidade, de modo que se pode perceber tal item mundano em termos de uma unidade singular.

Observe, entretanto, que coisas como “unidades singulares” não precisam ser *conteúdos* nem *objetos* da consciência sensorial. Em outras palavras, em uma consciência sensorial de um avanço de semáforo, não há nenhum novo elemento – sensorial ou de conteúdo – como uma “unidade singular” resultante da estrutura “ $N > 1 \Rightarrow 1$ ”³⁰. Deve-se então observar, por um lado, que “1” não é igual a “unidade singular”; por outro lado, que “unidade singular” não se adiciona à variável “ $N > 1$ ”.

Isso nos leva à nossa segunda questão. Se a *consciência-de-unidade* não é a consciência de “unidades singulares”, por que dizer que a categoria da unidade tem um efeito-p na consciência sensorial?

Acredito que há um sentido no qual, embora uma “unidade singular” não seja objeto da experiência perceptual, “ $N > 1 \Rightarrow 1$ ” pode ser. Primeiro, porque, em bases fenomenológicas, essas relações se tornam salientes na experiência, como fortemente sugere o exemplo dos “dias da semana/organizações governamentais secretas/canais de transmissão de televisão”. Nesse caso, desde que uma relação ($N > 1$) entre as letras seja estabelecida (1), há uma mudança na forma como elas se mostram com relação ao seu arranjo. E se a unitização é uma capacidade cognitiva, então há um sentido no qual a maneira como as

³⁰ O uso do termo “estrutura” aqui não tem a intenção de dar qualquer explicação metafísica forte de “ $N > 1 \Rightarrow 1$ ”. Em vez disso, ele deve ser entendido como análogo, por exemplo, ao termo “composição”. Portanto, meu objetivo é dar expressão a uma relação que envolve itens mundanos percebidos em termos de unidades singulares. Nesse sentido, é apenas uma maneira de ilustrar, de forma condensada, como a unidade dos juízos pode estar envolvida na consciência sensorial.

letras são unificadas perceptualmente reflete um modo cognitivo de unificação.

Além disso, é possível considerar a *consciência-de-unidade* como algo próximo às formas de “realismo dependente de resposta”, como o da *composição*. Nesse aspecto, Kriegel (2008) é útil:

A composição não é interpretada aqui como uma relação entre nossas ideias. É uma relação entre itens no mundo externo. O fato é que as condições de instanciação dessa relação envolvem sujeitos. [...] O realismo dependente de resposta interpreta seu alvo como uma característica real, em algum sentido objetivo, do (e no) mundo externo. É só que ele interpreta seu alvo como uma propriedade (ou relação) dependente de resposta. Em um sentido legítimo, o realismo dependente de resposta é algo como um pato de borracha – não é mais um tipo de realismo do que um pato de borracha é um tipo de pato. (Kriegel, 2018, p. 372)

Observe que, de acordo com Kriegel, essa resposta ao mundo externo não introduz no mesmo algo como o conceito de “composição”. Em vez disso, ela permite que o sujeito da experiência perceba uma *determinada relação entre os itens*. Na mesma linha, Houlgate (2006b, p. 126), em um enquadramento kantiano, aponta que “nossa consciência da imediatividade de uma coisa [...] é possibilitada pela sensação e pelas formas puras da intuição (espaço e tempo), [enquanto] nossa consciência da objetividade dessa coisa [...] é possibilitada pelo entendimento e suas categorias”¹³¹. O caráter dependente de resposta da *consciência-de-unidade*, portanto, diz respeito a uma estrutura categorial que não é um objeto da

¹³¹ Passagem ligeiramente modificada.

consciência sensorial *em si*, mas uma compreensão da realidade externa em termos de categorias – no caso da consciência sensorial de itens mundanos, pela categoria de unidade, que permite perceber um arranjo determinado de itens mundanos¹³². De acordo com Houlgate, acho que o envolvimento das categorias na experiência é dependente da resposta no seguinte aspecto:

A experiência é a abertura para, e capta diretamente, a aparência e a forma de, digamos, esta árvore, mas não capta o fato de ela ser 'algo', de ser um 'objeto'. Esse aspecto da árvore (juntamente com o fato de pertencer a um continuum espaço-temporal e estar causalmente conectado a outras coisas) é postulado pela mente. (Houlgate, 2006a, p. 250)¹³³

Em um sentido relevante, deve-se observar que ela dá voz à Revolução Copernicana de Kant. A ideia é que as categorias definem o que conta como um objeto para nós: um item mundano, como um avanço de semáforo, pode ser apreendido na experiência apenas na medida em que se conforma a conceitos fundamentais, como o de unidade. Como diz Connolly,

A explicação de Kant sobre as categorias de quantidade é uma característica importante de sua virada copernicana. Uma tese por trás da virada foi a afirmação de que os conceitos não se conformam aos objetos, mas que os objetos se conformam aos nossos conceitos básicos. Na visão de Kant, os conceitos de quantidade (unidade,

¹³² Cf. Houlgate, 2006a.

¹³³ Observe que o mesmo se aplica à categoria de unidade.

pluralidade e totalidade) são um exemplo disso. Sua afirmação é que as categorias de quantidade não se conformam aos objetos. Em vez disso, os objetos se conformam a elas. Esses conceitos são instâncias particulares da mudança copernicana de Kant. São conceitos aos quais os objetos da experiência se conformam. (Connolly, 2014, p. 330)

Nesse contexto, acredito que McDowell estaria de acordo com o papel das categorias na consciência sensorial, conforme descrito pelos autores acima mencionados. Aqui, devemos estar atentos à oscilação de McDowell entre os diferentes relatos de Kant e Hegel. Por um lado, McDowell toma de Kant a ideia de que o entendimento deve estar em jogo em nossa apreensão da realidade externa. De fato, é por isso que ele defende, por exemplo, *a Tese da mesma função*. Por outro lado, entretanto, McDowell critica Kant por considerar que a sensibilidade está em contraposição ao entendimento. Essa é uma das razões, *inter alia*, pelas quais McDowell apela à compreensão de Hegel sobre o papel das categorias na experiência. Observe que, de acordo com Hegel, “*tudo está na sensação* e, se você quiser, tudo o que surge na mente consciente e na razão tem sua fonte e *origem* na sensação; pois fonte e origem significam apenas a primeira e mais imediata maneira pela qual algo aparece” (*ES*, § 400R). Isso significa, como aponta Houlgate, que para Hegel “a consciência pensa que o que ela vê é o objeto *que é*” e “nos apresenta o próprio objeto” (Houlgate, 2018, p. 86, *italico original*). Nessa medida, McDowell pensa que a explicação de Hegel é preferível a de Kant, pois considera que a realidade externa não se opõe ao entendimento; isto é, Hegel estaria correto ao identificar “a realidade empírica acessível, a única realidade que está ao alcance do entendimento, com a própria realidade” (*RS*, p. 243).

É nesse sentido que McDowell, acredito eu, concordaria com a ideia de que a *consciência-de-unidade* poderia ser considerada análoga a um realismo dependente de resposta. Isso parece estar de acordo, por exemplo, com a analogia de McDowell entre qualidades secundárias e propriedades morais e estéticas. As qualidades secundárias são propriedades tais que as atribuições a um objeto seriam adequadamente compreendidas apenas em termos dos quais haveria uma disposição de um objeto a apresentar um certo tipo de aparência perceptual. Pode-se entender que tais propriedades, por um lado, são subjetivas, na medida em que são inteligíveis apenas em termos do modo como afetam o sujeito da experiência. O argumento de McDowell, entretanto, é que as qualidades secundárias, por outro lado, não são meramente subjetivas. Dessa forma, McDowell acredita que há um sentido no qual uma propriedade como “parecer vermelho” seria objetiva independentemente de o sujeito estar vendo vermelho. O que ele quer dizer é que a *disposição* de um objeto parecer vermelho não depende de uma determinada experiência particular do vermelho. E para McDowell, as propriedades morais e estéticas dizem respeito à disposição de um objeto de apresentar um determinado tipo de aparência; essas propriedades, portanto, também teriam um caráter objetivo.

É digno de nota que isso está de acordo com a posição de Kriegel sobre “composição”. De fato, ela interpreta “a composição de acordo com as linhas das qualidades secundárias tradicionais” e, nessa medida, apresenta a composição como, em certo sentido, dependente da mente; ele também enfatiza que, com essa analogia com as qualidades secundárias, ele está disposto a destacar que “a composição ocorre [não] ‘apenas na mente’” (Kriegel, 2018, p. 372). Este não é o lugar para discutir as implicações metafísicas de teses

como o “realismo dependente de resposta” ou o realismo sobre valores e propriedades éticas e estéticas. Em vez disso, meu apelo às analogias de Kriegel e McDowell tem um objetivo mais modesto: nesse caso, ilustrar que a *consciência-de-unidade* não fica aquém do mundo nem acrescenta nenhum ingrediente – para usar a terminologia de Frege – à realidade externa. Assim como também sugere o Hegel de Houlgate (2018, p. 82), a “consciência [...] não acrescenta nada ao conteúdo de nossa consciência”. Em outras palavras, o que quero enfatizar é que os objetos da *consciência-de-unidade*, embora dependentes da mente, também são objetivos em um sentido relevante.

Em suma, para nossos propósitos, o que importa é que, em certo sentido, essa relação, contra Travis, não é uma construção a jusante de experiências; e contra a nova posição de McDowell, esse não é um fenômeno que ocorre apenas na “interface entre experiência e juízo [que deixa] as próprias experiências inalteradas” (RBGS, 345). Portanto, penso que o caráter objetivo dessa relação favorece a sugestão de que a unitização pode ser um fenômeno perceptual. Em outras palavras, acredito que isso favorece a ideia de que a estrutura $N > 1 \Rightarrow 1$ pode ter um efeito-p na consciência sensorial.

Dito isso, meu objetivo agora é abordar a seguinte questão: como a *consciência-de-unidade* poderia fundamentar juízos empíricos?

Concordo com McDowell que a imagem de Campbell (2002, p. 1) de uma “experiência do mundo que nos coloca em uma posição de pensar sobre ele”, deve ser abordada em termos normativos. No Capítulo 1, lembre-se, destaquei que, para McDowell, uma responsividade normativa ao mundo poderia ser considerada adequadamente normativa e relevantemente racional apenas na medida em que é entendida como uma relação na qual não apenas os juízos perceptuais, mas também as experiências perceptuais são

consideradas como envolvendo capacidades cognitivas. De fato, McDowell (*MAW*, p. 7) afirma que “não podemos realmente entender as relações em virtude das quais um juízo é justificado, exceto como relações dentro do espaço de conceitos [...], que se mantêm entre exercícios potenciais de capacidades conceituais”. No entanto, as posições anterior e nova de McDowell enfrentam várias objeções, como vimos nos capítulos anteriores. Uma delas sustenta que os conteúdos p-representacionais devem ser tomados como objetos da consciência sensorial, de modo que se possa evitar que a *Visão das capacidades cognitivas* seja cooptada pelo Antirrepresentacionista. Em um enquadramento de inspiração kantiana, sugeri que uma maneira de bloquear *O argumento da aparência* de Travis é tomar a consciência sensorial como uma forma de *consciência-de-unidade* na qual a experiência perceptual reflete não conceitos empíricos, mas categoriais. Contudo, se assim for, preciso descrever como a relação racional entre a *consciência-de-unidade* e os juízos perceptuais deve ser obtida.

Pode-se argumentar que a *consciência-de-unidade* não pode fornecer conhecimento não inferencial. Isso seria assim na medida em que ela não exhibe o mesmo conteúdo dos juízos, embora reflita a forma do juízo. Deve-se observar que os conteúdos intuicionais de McDowell enfrentam um ceticismo semelhante, na medida em que os conteúdos intuicionais têm um caráter não discursivo. Mas McDowell tenta evitar objeções como essa ao creditar à consciência sensorial um conteúdo *pensável*. Como vimos, *thinkables* têm o objetivo de expressar a ideia de que a experiência e os juízos perceptuais têm o mesmo tipo de conteúdo – conteúdo conceitual – que é acessado por duas formas distintas. Em contraste com os juízos, na experiência *thinkables* não são atos do pensamento, mas *o que* pode ser pensado

em um juízo. Portanto, a ideia é que, embora uma capacidade discursiva só possa ser atualizada em juízos, pode-se dizer que a experiência, envolvendo *thinkables*, proporciona conhecimento perceptual não inferencial. Em juízos perceptuais, então, um sujeito só precisaria articular discursivamente o mesmo conteúdo já possuído pela consciência sensorial. É nesse sentido que os juízos apenas endossam o conteúdo da experiência perceptual. Nesse ponto, podemos nos lembrar mais uma vez da seguinte observação de McDowell:

Se o conteúdo intuicional não é discursivo, por que continuar insistindo que ele é conceitual? Porque cada aspecto do conteúdo de uma intuição está presente em uma forma na qual ele já é adequado para ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva, se não for – pelo menos ainda não – realmente associado a ela. Isso é parte da força de dizer, com Kant, que o que dá unidade às intuições é a mesma função que dá unidade aos juízos. (AMG, p. 7)

Para McDowell, então, para que essa forma adequada ofereça conhecimento perceptual não inferencial é necessário que a intuição reflita, de forma não proposicional, a unidade dos juízos. De acordo com ele, a atualização, na experiência, da capacidade de dar unidade aos elementos em um juízo assume a forma de *thinkables*.

Mas, como já indiquei, acredito que *a consciência-de-unidade* também poderia proporcionar conhecimento perceptual não inferencial. Mais especificamente, busco inspiração na afirmação de Kant de que “conceitos de objetos em geral [...] fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori*” (KrV,

B126). De fato, para Kant, “só por intermédio [das categorias] em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência” (*KrV*, B126). Portanto, de acordo com ele, as categorias são pelo menos necessárias para os juízos perceptuais. A ideia de Kant seria a de que as categorias são uma condição para o conhecimento empírico. Lembre-se do exemplo “o carro é grande”. Nesse caso, o papel das categorias seria determinar *a priori* que a coisa é predicada com relação à quantidade. Só então é possível especificar o que está sendo predicado.

Pode-se argumentar, no entanto, que, na medida em que o envolvimento das categorias na consciência sensorial, em uma estrutura conceitualista, não reflete conceitos empíricos, será necessário fazer um movimento inferencial para adquirir conhecimento perceptual, uma vez que os conceitos categoriais não refletem *o que* está sendo julgado, mas apenas a forma do juízo. Os conteúdos intuicionais, pelo menos à primeira vista, não enfrentam esse problema, pois refletem conceitos empíricos, como *ser um carro azul*. No entanto, acredito que a *consciência-de-unidade* também pode apresentar um caráter que suficientemente proporcione conhecimento não inferencial.

Considere a consciência sensorial de um avanço de semáforo. E suponha que a *consciência-de-unidade* seja uma consciência perceptual e também conceitual, conforme sugerido pela noção de unitização. De acordo com a versão da *Visão das capacidades cognitivas* que estou recomendando, quando alguém é visualmente confrontado com um avanço de semáforo, a capacidade de julgar *que estou vendo um avanço de semáforo* é atualizada de um modo perceptual na experiência, uma vez que a pessoa se torna disposta a reconhecer instâncias de avanço de semáforo. De acordo com a *Tese da mesma função* e a *Tese da unidade*, o que há de comum entre a

consciência sensorial e o juízo perceptual seria a unidade de certos elementos de acordo com um conteúdo relevante. No caso de um juízo perceptual com um conteúdo como “*vi um avanço de semáforo*”, relaciona-se o que é visualmente apreensível – ou seja, carros, semáforos, cruzamentos, etc. – para determinar que o que se viu foi um avanço de semáforo, ao passo que, no caso da *consciência-de-unidade*, os mesmos elementos “ $N > 1$ ” se relacionam uns com os outros de maneira perceptual. Embora esses elementos sejam mantidos juntos em um juízo de percepção, esse juízo perceptual reflete *como* “ $N > 1$ ” aparece para a pessoa. A ideia é que o modo como as coisas estão relacionadas na consciência sensorial pode indicar como elas serão julgadas. Se eu estiver certo ao dizer que essa relação reflete algo na linha da estrutura “ $N > 1 \Rightarrow 1$ ”, a *consciência-de-unidade* pode, pelo menos, fornecer evidências para juízos perceptuais: um avanço de semáforo percebido como uma unidade singular de alguma forma reflete a maneira como este será julgado em um juízo perceptual. Em uma percepção visual de um avanço de semáforo, os elementos ($N > 1$) são tomados como (1). Aqui, sigo Heidegger (2018, p. 100) sobre a função do entendimento: “A execução e o arranjo, a preparação do conceito é chamada de ‘função’”. Então, meu próprio entendimento da “forma na qual já é adequado ser o conteúdo associado a uma capacidade discursiva” é o seguinte: desde que a mesma função do entendimento dê unidade a um múltiplo da intuição – pelo menos de acordo com uma leitura kantiana conceitualista – ela dá unidade a “ $N > 1$ ” não de forma aleatória, mas de forma coesa, que é informativa sobre um avanço de semáforo porque reflete a unidade do conceito de um “avanço de semáforo”¹³⁴.

¹³⁴ Lembre-se de que, de acordo com Kern, estou usando “capacidade para conceitos” e “capacidade do juízo” de forma intercambiável.

Além disso, lembre-se de que uma das ideias por trás da unitização é que a aprendizagem perceptual tem o objetivo de ajudar o sujeito a perceber itens mundanos sem a necessidade de trabalho inferencial. Acredito que aqui reside a relação racional entre a *consciência-de-unidade* e o conhecimento perceptual.

Suponha que (1) o informe visualmente sobre um avanço de semáforo. É plausível que a *consciência-de-unidade* de (1) lhe dê razões para o juízo perceptual relacionado. Nesse caso, (1) pode colocá-lo em posição de saber que se trata de um avanço de semáforo. Pode-se dizer, então, que (1) torna a informação sobre o avanço de semáforo disponível para você, o que faz com que o conteúdo do juízo perceptual seja reconhecido pelo sujeito em virtude de (1). Suponha, agora, que a unitização seja capaz de proporcionar acesso não inferencial a (1). Se a *consciência-de-unidade* lhe dá acesso não inferencial a (1) e se (1) reflete a unidade do conceito “avanço de semáforo”, a mesma unidade *U* dá acesso a (1) e ao conceito “avanço de semáforo”. Se a *consciência-de-unidade* permite acesso não inferencial a (1) em termos de *U*, e se o conceito “avanço de semáforo” tem a mesma unidade *U*, a unidade *U* da *consciência-de-unidade* pode permitir o acesso não inferencial ao conhecimento perceptual de que (1) é um avanço de semáforo.

Deixando de lado a forma de um argumento nesses moldes, a questão é que, mesmo que a consciência sensorial e os juízos perceptuais não compartilhem a mesma articulação de conteúdo, ambos compartilham um conteúdo conceitual. Nesse aspecto, a noção de *gramática* de Golob me é útil. Lembre-se de que, de acordo com Golob, a consciência sensorial e os juízos perceptuais podem ter o mesmo conteúdo – ou seja, conteúdo conceitual – mas *gramáticas* diferentes, “modos diferentes de articular o conteúdo conceitual”

(Golob, 2014, p. 71). Como indica seu exemplo discutido no Capítulo 2, é possível ter acesso à mesma informação – “que a escola fica perto do lago” – por meio de duas gramáticas diferentes; em outras palavras, por meio de dois modos diferentes de articulação: um característico da consciência sensorial e outro característico da consciência de que.

Agora, suponha que um mapa informe visualmente que a escola fica perto do lago. Além disso, considere (1) como sendo a informação acessada pela *consciência-de-unidade* do mapa. A partir do mapa, você pode saber que a escola fica perto do lago. Acho que o argumento de Golob é, de fato, plausível: “Há um bom sentido no qual, em cada caso, você está recebendo a mesma informação; mas a gramática, os mecanismos de entrega, pelos quais essa informação é transmitida e articulada, claramente diferem” (Golob, 2014, p. 103) Em nossos termos, o exemplo de Golob ilustra a seguinte ideia: embora (1) e o juízo perceptual de que a escola fica perto do lago tenham gramáticas diferentes, ambos permitem o acesso às mesmas informações. Se a informação for a mesma, não há razão para pensar que seja necessário um passo inferencial de (1) para o juízo *p*.

Por fim, gostaria de discutir a natureza normativa da *consciência-de-unidade* – se é que ela realmente precisa ter um caráter normativo. Certamente, o Antirrepresentacionismo de Travis descarta a necessidade de um conceito normativo de experiência. A razão para isso é que, na medida em que a consciência sensorial e a consciência de que são formas irreduzíveis de consciência – a primeira não conceitual, a segunda conceitual – as experiências perceptuais não dariam espaço para incorreção ou inadequação. De acordo com Travis, de fato, somente uma consciência conceitual pode levantar a questão da verdade. Como vimos no Capítulo 5, Travis enfatiza que o

caso particular não transmite, mas em vez disso *confere* verdade¹³⁵. Nesse sentido, ele está de acordo com a afirmação de Kant de que “a verdade [...] não está no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado” (*KrV*, A293/B350). Para Travis, mesmo versões não conceitualistas do Representacionismo – como as de Evans e Peacocke, por exemplo – estão comprometidas com o conceitualismo. Em suas discussões sobre Evans, por exemplo, ele enfatiza que qualquer forma de “representação necessariamente vai além do caso particular que ela representa de uma certa maneira” (Travis, 2013e, p.151). Na visão de Travis, aquilo que representa algo como uma *determinada forma* pertence necessariamente ao conceitual, desde que seja a representação, e não a experiência, a responsável pela avaliação de se algo é realmente dessa forma. Travis, então, conclui com esta surpreendente observação: “Se fizermos uma distinção entre conceitual e não conceitual [...], o 'conteúdo representacional não conceitual' não tem sentido” (Travis, 2013e, p. 151). O Representacionismo de Cussins, entretanto, é cuidadoso ao considerar a experiência perceptual como tendo uma natureza completamente diferente do pensamento. E essa é exatamente uma das razões pelas quais ele nos traz a noção de conceito normativo. Como vimos no Capítulo 2, de acordo com Cussins, a experiência deve ter outro tipo de compromisso: experienciamos o mundo à luz da ação, não da verdade. Seja como for, acredito que um relato conceitualista pode, pelo menos, ser capaz de oferecer um conceito normativo, se necessário.

Especialmente em uma resposta a Travis, eu não poderia dar por certo que a *consciência-de-unidade*, ao ter a mesma unidade de juízos,

¹³⁵ Ver Travis, 2018, p. 46.

pode trazer a questão da verdade para a experiência. Além disso, concordo com Travis que a consciência sensorial e a consciência de que são irreduzíveis.

Em certo sentido, penso que a consciência sensorial é independente do conceito, se os conceitos em jogo forem empíricos. Considere a visão de *consciência-de-conteúdo* de McDowell. De acordo com ela, *ser uma rosa vermelha* pode ser o conteúdo da experiência. Se a consciência sensorial representa algo *como sendo uma rosa vermelha* quando, na verdade, a pessoa se depara com uma rosa vermelha de plástico, a *consciência-de-conteúdo* é uma informação errônea. A consciência sensorial p-representa incorretamente que se trata de uma rosa vermelha real quando, na verdade, é uma rosa vermelha de plástico. Mas suponha que a consciência sensorial tenha um caráter de *consciência-de-unidade*. Se a *consciência-de-unidade* não p-representa conceitos empíricos, a p-representação não pode informar de maneira errônea. Isto é, embora seja possível cometer um erro ao considerá-la como sendo uma rosa vermelha real, isso é algo que só pode ocorrer depois da experiência perceptual (por meio de uma crença falsa, por exemplo). Nesse caso, a consciência sensorial não está informando que algo é *assim*. A pessoa tem consciência visual de um arranjo do mundo, não de que o mundo é p-representado dessa forma. O papel das categorias aqui não é determinar o que está sendo apreendido. Em vez disso, é dar forma ao que está sendo apreendido. Como as categorias, em um juízo, determinam apenas a forma do juízo e não o que está sendo julgado, na experiência a categoria de unidade não desempenha o papel de determinar em termos empíricos o que está sendo apreendido. Nesse sentido, o juízo está em jogo apenas nas respostas à experiência, como quer Travis.

De acordo com a ideia de *consciência-de-unidade*, então, a “verdade” não precisa ser o conceito normativo da experiência. Mas se for o caso de a *consciência-de-unidade* responder a um conceito normativo, qual seria um bom candidato para o conceito normativo de *consciência-de-unidade*? Neste ponto, me baseio na sugestão de Connolly de que a visão perceptual de Brogaard sobre a compreensão da linguagem pode mostrar “que representamos perceptualmente que certas palavras são significativas para nós, não que representamos os significados dessas palavras *na* percepção” (Connolly, 2019, p. 173, *italico adicionado*). Mas aqui quero seguir um caminho diferente do de Connolly. Lembre-se de que a explicação de Connolly se concentra nos mecanismos de nível subpessoal que permitem a unitização na percepção. De fato, ele não trabalha com base em nada que se assemelhe a algo como um conceito normativo.

Dito isso, considere a palavra grega *Φιλοσοφία*. De acordo com a explicação de Connolly, uma vez que um indivíduo se torna disposto a fragmentar “*Φιλοσοφία*” em uma unidade singular, isso pode sugerir que algo se tornou significativo para alguém, e não que algo como “significado” se tornou p-representado na consciência sensorial da palavra “*Φιλοσοφία*”. Na explicação da *consciência-de-unidade*, entretanto, “significância” pode ser considerado um conceito normativo. Por exemplo, um avanço de semáforo pode se tornar significativo para um estrangeiro quando ele começa a dirigir em São Francisco. O que quero dizer é algo mais ou menos assim: p-representar não é representar “significância” ou representar que algum item mundano é significativo; minha sugestão, em vez disso, é que, para que a experiência tenha conteúdo p-representacional, ela já deve ter significância. Nesse sentido, as condições normativas que governam o conteúdo da experiência responderiam ao conceito

normativo de significância. A significância, então, seria um padrão de como as coisas estariam relacionadas umas às outras na experiência, de modo que pudessem ser percebidas em termos de unidades singulares que refletem conteúdos conceituais. Em outras palavras, a ideia seria que aquilo que é significativo tende a se mostrar na experiência em termos de uma unidade singular.

Com essas ideias sobre (i) a natureza da atualização na consciência sensorial de conceitos puros do entendimento, (ii) o caráter p-representacional da *consciência-de-unidade*, (iii) a relação racional entre a *consciência-de-unidade* e os juízos empíricos e (iv) o conceito normativo de *consciência-de-unidade*, quero agora discuti-las à luz de *O argumento da aparência*.

6.8 Objeções a *O argumento da aparência*

Indexação de aparência

Por um lado, acredito que é difícil para a noção de *consciência-de-unidade* acomodar a *Indexação de aparência* da forma como Travis a elabora. Se a *Indexação de aparência* deve fixar o mesmo conteúdo que será julgado no juízo perceptual correspondente, a *consciência-de-unidade* não pode desempenhar esse papel, pois não tem um conteúdo que reflita um conceito empírico. No entanto, se eu estiver certo de que a *consciência-de-unidade* é totalmente perceptual, podemos supor que ela seja pelo menos capaz de “sugerir”, a partir da própria experiência, *que* forma teria o juízo perceptual correspondente. Além disso, pode-se dizer que um fenômeno como a unitização, se possui

um caráter p-representacional e não inferencial, oferece ajuda extra à experiência, em seu papel informativo sobre o mundo externo. Portanto, acho que há um sentido em que a *consciência-de-unidade* oferece ao menos uma via-média entre as noções de *consciência-de-objeto* e *consciência-de-conteúdo*. Grosso modo, a questão parece ser que a *consciência-de-unidade* é “mais perceptual” do que a *consciência-de-conteúdo* e “mais p-representacional” do que a *consciência-de-objeto*. Se a rejeição da *Indexação de aparência* enfraquece o Representacionismo, a *consciência-de-unidade* ao menos oferece uma noção alternativa de conteúdo p-representacional que levanta a possibilidade de uma reformulação – não propriamente uma rejeição – da *Indexação de aparência* em favor do Representacionista.

Rejeição de P₂

Na medida em que a *consciência-de-unidade* não tem a intenção de refletir o conteúdo empírico do *que* será julgado, ela supostamente está isenta da apreensão de conteúdos equívocos. Com efeito, a *consciência-de-unidade* não está a desempenhar o papel de p-representar algum conteúdo perceptual que poderia ser comparável a outros conteúdos. Em vez disso, o papel da *consciência-de-unidade* é representar a unidade dos itens mundanos de modo categorial.

Rejeição de P₃

De acordo com a *consciência-de-unidade*, a capacidade cognitiva de juízo pode ser atualizada de maneira totalmente perceptual, se os conceitos empíricos estiverem fora de jogo. Em termos kantianos, supõe-se que uma unidade seja uma “regra de apreensão”, não um juízo. No caso do avanço de semáforo de Maria, a unitização pode ou não ser determinada pelas capacidades conceituais de um sujeito, que,

portanto, pode ou não funcionar como a “regra de apreensão” relevante. Além do mais, de acordo com o que Travis sustenta, a *consciência-de-unidade* não implica que juízos perceptuais ocorram antes ou durante a experiência.

Rejeição de P4

Mesmo que o Antirrepresentacionista rejeite as objeções acima, acredito que ainda é possível sustentar que há um sentido no qual a *consciência-de-unidade* oferece uma “noção adicional de *aparência* que é tanto totalmente perceptual quanto capaz de tornar o conteúdo p-representacional reconhecível”. Observe que a premissa fala sobre o que é *capaz* de tornar o conteúdo p-representacional reconhecível, e não que os conteúdos dos juízos perceptuais e da consciência sensorial devem ser idênticos. Em nossos termos, se a gramática dos conteúdos (não empíricos) da experiência fornece razões não inferenciais para juízos perceptuais (empíricos) que têm gramática diferente, penso que há um sentido em que a *consciência-de-unidade* ao menos indica um caminho para outra noção de *aparência* que preserva o caráter conceitual dos conteúdos p-representacionais.

6.9 Objeções à noção de *consciência-de-unidade*

Afinal, pode-se dizer que uma *Visão das capacidades cognitivas* deve atender a quatro critérios:

- (a) Uma experiência *E* deve ter conteúdo, no sentido de que *E* deve ser um caso de (a) Representacionismo ou de (b) alguma

forma de visão híbrida que defenda a ideia de que as características Representacionais e Não-Representacionais desempenham um papel fundamental em um relato de *E*.

(b) O conteúdo de *E* deve de alguma forma refletir o conteúdo proposicional dos juízos.

(c) *E* deve, de alguma forma, envolver uma unidade sintética que reflita a unidade dos juízos.

(d) Um aspecto de generalidade deve, de alguma forma, estar contido em *E*.

Gostaria de apresentar algumas objeções à *consciência-de-unidade* à luz desses critérios.

Com relação a (a), acredito que tanto a *consciência-de-conteúdo* quanto a *consciência-de-unidade* oferecem uma visão híbrida. Portanto:

Visão híbrida sobre o conteúdo da experiência perceptual: Pelo menos uma das quatro condições para a p-representação desempenha um papel constitutivo em um relato da experiência *E*.

A *consciência-de-conteúdo* parece ser incapaz de acomodar a condição *Disponibilidade*, pois McDowell acredita que *thinkables* não são mais objetos da consciência sensorial. Argumentei que isso enfraquece o Representacionismo de McDowell, na medida em que o inclina para o Antirrepresentacionismo tal qual defendido por Travis. A *consciência-de-unidade*, ao rejeitar a condição *Objetividade*, recomenda que a p-representação reflita não conceitos empíricos, mas categorias, como a de unidade. Por um lado, a *consciência-de-conteúdo* explica melhor como os juízos perceptuais apenas endossam

um conteúdo já possuído pela consciência sensorial, embora não possa sustentar que os conteúdos são objetos da consciência sensorial; por outro lado, a *consciência-de-unidade* deve sustentar que os conteúdos são objetos da consciência sensorial, o que torna mais difícil para o seu proponente explicar como o conhecimento perceptual não inferencial é obtido, uma vez que os conteúdos categoriais e empíricos não são equivalentes em relação à sua gramática. Nesse caso, pode-se argumentar que a *consciência-de-unidade* também enfraquece o Representacionismo. Por exemplo, pode-se dizer que, como a *consciência-de-unidade* rejeita a condição *Objetividade*, ela também se aproxima demais do Antirrepresentacionismo. Nesse sentido, (b) levanta a seguinte questão: “conceito categorial” é realmente uma noção interessante de conceito? Talvez o que esteja realmente em jogo sejam os conceitos no sentido de conceitos empíricos, já que os conceitos categoriais dizem respeito a conceitos gerais, supostamente facilitando a sustentação de uma *Visão das capacidades cognitivas*¹³⁶. Entretanto, o conhecimento empírico não é o único “problema da percepção”, para usar o termo de Travis. O que quero dizer é que se alguém concorda com Travis – ou mesmo com Cussins – que a verdade não está na experiência, acredito que deve haver uma certa mudança na forma como falamos sobre percepção. Nesse sentido, por que a forma dos juízos não pode ser importante? Se as categorias são condições para o conhecimento ou juízo empírico, acho que elas devem merecer atenção. Por exemplo, considere a posição de Sedivy (2019) sobre propriedades estéticas. Segundo ela, as propriedades estéticas têm um

¹³⁶ Cf. Smith, 2002a, 110-111.

efeito-p na consciência sensorial. Para fins de clareza, ela nos dá este exemplo ilustrativo:

Considere duas telas monocromáticas com a mesma tinta e cor, sendo uma amostra de tinta e a outra uma obra de arte. Uma tela grande esticada, pintada em toda a extensão com um determinado tom de cinza, teria uma série de propriedades estéticas se fosse uma amostra decorativa em uma loja de tintas de luxo – por exemplo, monótona, sombria ou elegante. Mas uma tela do mesmo tamanho, toda pintada com o mesmo tom de cinza, teria uma gama diferente de propriedades estéticas se fosse uma pintura feita por um artista específico em um determinado momento, como *Grau 1970* de Gerhard Richter. As propriedades estéticas de uma obra estariam ligadas ‘ao que’ ela transmite ou ‘sobre o que’ ela trata – um sentimento, um estado de espírito, um conteúdo. Pode-se achar a mesma cor cinza sombria, por exemplo, mas, no caso da obra de arte, ser sombrio é transmitido intencionalmente, e não o efeito sombrio de uma determinada cor. Talvez uma pintura toda em cinza pareça não transmitir nada – pode parecer estranhamente neutra ou ambígua, sem um efeito ou conteúdo forte. Mas esse seria precisamente seu conteúdo e impacto estético: ambivalência ou ausência, ou uma retenção da mensagem. Esse exemplo ilustra que a resposta estética depende do tipo de alto nível ao qual um objeto pertence, aqui artefato versus obra de arte; e sugere que a resposta em questão pode ser perceptual, pois é uma resposta à cor (e forma, tamanho, textura) do objeto. (Sedivy, 2019, p. 165)

Para nossas preocupações, o que é notável no exemplo de Sedivy é que a resposta estética não pode ser obtida a menos que se esteja ciente de como a tela monocromática é qualificada – em uma estrutura da *Visão das capacidades cognitivas*, pode-se dizer que a categoria de qualidade está de alguma forma coparticipando da consciência sensorial em questão. Da mesma forma, não há razão para pensar que a categoria de unidade no fenômeno da unitização não tenha relevância no conhecimento empírico.

Entretanto, com relação a (c), pode-se objetar que a unidade perceptual é independente do conceito. Concordo que a *consciência-de-unidade* não é necessária para a unidade perceptual. Por exemplo, pode ser o caso que um estrangeiro tenha consciência sensorial de uma determinada unidade singular de forma aleatória do avanço de semáforo de Maria ou de um idioma que ele não domina. Isso não implica, entretanto, que a *consciência-de-unidade* não seja suficiente para a unidade perceptual, como sugerem os exemplos de unitização.

Com relação a (d), entendo que qualquer *Visão das capacidades cognitivas*, por ter uma natureza conceitual, implica generalidade. Para McDowell, por exemplo, mesmo os casos particulares da intuição possuem um aspecto de generalidade. Segundo ele, os casos particulares e as formas gerais de as coisas serem teriam a mesma gramática. Nos termos de McDowell, lembre-se, a gramática não poderia permitir, por exemplo, que (a) ser o avanço de semáforo de Maria em San Francisco e (b) ser um avanço de semáforo “estivessem em lados opostos de uma distinção com pensamentos de um lado e itens não conceituais do outro” (*TFKG*, p. 33). Isso se deve, segundo ele, à ideia de que qualquer caso particular ainda assim contaria como um caso de algo como sendo um avanço de semáforo. Segundo McDowell, com efeito, mesmo que um caso particular não esteja a desempenhar

o papel de instanciar vários modos de as coisas serem – como no caso dos conceitos – não se segue que ele não tenha um caráter conceitual, sob pena de uma violação gramatical.

Mas se aceitarmos as objeções de Travis, a *consciência-de-unidade* também é um caso em que a generalidade está em jogo na consciência sensorial. Se um conceito representa uma propriedade comum a várias coisas, conceitos, então, possuem necessariamente um aspecto de generalidade. Com efeito, se a intuição, segundo o próprio Kant, é uma representação de natureza propriamente particular ou singular, entendo que há aqui um problema para esse tipo de leitura que toma a *Tese da mesma função* como indicativo de que Kant seria um conceitualista. Como podemos ver, há um problema básico que essas leituras deveriam contornar; qual seja, a questão de como a intuição poderia envolver um aspecto de generalidade na particularidade.

Nos termos de Travis, a relação entre intuições e conceitos seria transcategorial. No lado não conceitual, temos intuições, isto é, os objetos da percepção; além do mais, nesse lado fica aquilo que é comum a várias coisas e é instanciado, algo que não cumpre o papel de ser instanciado; por exemplo, o avanço de semáforo de Maria, num dia específico, num horário específico etc. Já no lado do conceitual, temos naturalmente os conceitos, que são objetos do pensamento e não da percepção. Nesse caso, temos aquilo que é repetível, potencialmente comum a várias coisas, e que, por isso, possuem esse aspecto de generalidade. Dito de outro modo, os conceitos cumprem o papel de serem instanciados por casos particulares, são coisas que têm esse caráter comum a várias coisas, como ser circular, ser redondo, ser um avanço de semáforo etc.

Mas trago aquela que seria uma resposta conceitualista a essa objeção, com base na ideia de que a capacidade conceitual para juízos pode ser atualizada na intuição, mas de um modo distinto. Minha aposta é a de que (a) desempenhar o papel de colocar diferentes representações sob uma representação comum na intuição e (b) desempenhar o papel de colocar diferentes representações sob uma representação comum em um juízo *não possuem a mesma gramática*, como sugere McDowell, embora (a) e (b) sejam atualizações da mesma capacidade, ou seja, a capacidade conceitual de colocar diferentes representações sob uma representação comum.

Para ilustrar o meu ponto, trago o seguinte exemplo. Suponha que Maria saiba o que é um cardeal e possa fazer juízos perceptuais sobre esse pássaro. Colocamos na frente dela fotos de três pássaros diferentes – cardeal, andorinha-azul e canário. Agora, suponha que haja três caixas com formatos diferentes, cada uma delas representando um desses pássaros, e suponha também que se peça a Maria para escolher as fotos de cardeais e colocá-las dentro da caixa com formato de cardeal. Certamente, esse é um modo perceptual de selecionar instâncias de cardeais que devem ser colocadas dentro da caixa em forma de cardeal. Observe que essa caixa é a que desempenha o papel de reunir fotos comuns de cardeais. Ora, por que a caixa em forma de cardeal não pode ser entendida como desempenhando o papel de reunir perceptualmente instâncias particulares de cardeais em uma representação comum? Além disso, por que o ato de colocar as fotos de cardeais dentro da caixa em forma de cardeal não pode ser considerado como análogo ao ato de um juízo, ou seja, o ato de reunir representações particulares em uma representação comum?

Agora, suponha que reunir fotos de cardeais em uma caixa em forma de cardeal é o ato da capacidade de reunir fotos de cardeais em uma caixa em formato de cardeal. Ora, por que esse ato não pode ser entendido como uma atualização perceptual da capacidade de reunir representações particulares em uma representação comum? Por que isso não pode ser uma forma distinta – nesse caso, perceptual – de atualizar a mesma capacidade de reconhecer uma instância específica de um cardeal em um juízo como “isto é um cardeal”?

De fato, a caixa em formato de cardeal não tem a forma universal do cardeal, como o conceito “cardeal”, por sua vez, tem. No entanto, essa caixa em um formato particular de cardeal pode ainda assim desempenhar o papel de reunir representações singulares em uma representação comum. Para evitar mal-entendidos, é preciso observar que não estou dizendo que a intuição, como representação, funciona da mesma forma que a caixa em formato de cardeal; não estou querendo dizer que as intuições possuem formas – talvez no sentido de “fôrmās” – para seus objetos. O que quero sugerir é que pode haver maneiras distintas de reunir coisas em uma representação comum, e a intuição pode ser uma dessas maneiras. Podemos retomar aqui o exemplo de Golob (2014, p. 103): “Há um bom sentido em que, em cada caso, você está recebendo as mesmas informações, mas a gramática, os mecanismos de entrega, pelos quais essas informações são transmitidas e articuladas, são claramente diferentes”. Assim sendo, a ideia é a de que o conceito “cardeal” e a caixa de cardeal possuem o mesmo conteúdo, mas gramáticas distintas.

Também me inspiro aqui, novamente, na visão de Andrea Kern sobre capacidades. Uma capacidade é “uma forma de explicação da atividade que seu conceito descreve” (Kern, 2019, p. 160). Se a função do juízo é o ato de reunir diferentes representações em uma

representação comum, sugiro que possamos conceber a intuição, a partir de uma leitura conceitualista, “como algo distinto do ato de juízo, não por ser outro ato” (Kern, 2019, p. 168), mas por ser uma maneira distinta de atualizar a capacidade de reunir diferentes representações em uma representação comum, ou seja, a capacidade descrita pelo conceito de juízo.

Observações finais

Realizei um enquadramento da *Visão das capacidades cognitivas* como uma tentativa de fornecer uma maneira de expressar o pensamento de que as capacidades cognitivas devem, de alguma forma, estar envolvidas na experiência perceptual. Essa expressão pode assumir diferentes formas. Neste trabalho, apresentei três delas:

(i) *consciência-p-representacional*: *thinkables* são tanto conteúdos quanto objetos da consciência sensorial.

(ii) *consciência-de-conteúdo*: *thinkables* são conteúdos, mas não objetos de consciência sensorial.

(iii) *consciência-de-unidade*: *thinkables* não são conteúdos nem objetos de consciência sensorial, embora $N > 1 \Rightarrow 1$ seja conteúdo e objeto de consciência sensorial.

Nos termos de Andrea Kern (2006, p. 156), (i), (ii) e (iii) levam “a sério” a seguinte observação de Kant:

A mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo também dá unidade à mera síntese de diferentes representações em uma intuição, que, expressa de forma geral, é chamada de conceito puro do entendimento. (*KrV*, A79/B104-5)

O influente trabalho de John McDowell nos ofereceu (i) e (ii) como expressões de uma *Visão das capacidades cognitivas*. Como a *Visão das capacidades cognitivas* implica que a experiência perceptual

tem conteúdo representacional, pelo menos em um certo sentido, posições como a de McDowell estão comprometidas com a noção de Representacionismo:

Representacionismo: A tese de que a consciência sensorial tem conteúdo.

Entretanto, Charles Travis argumenta que o chamado “Slogan de Kant” incorre em um erro categorial. De acordo com Travis, os conceitos e a experiência (intuições) são formas irreduzíveis de consciência. Em contraste com (i) e (ii), ele oferece as seguintes teses:

(iv) *consciência-de-objeto*: *thinkables* não são conteúdos nem objetos de consciência sensorial.

Antirrepresentacionismo: A tese de que o Representacionismo é falso.

Ao tentar responder às objeções de Travis, (iii) é minha apropriação crítica de (i) e (ii). Meu objetivo foi oferecer uma via-média entre as posições de Travis e McDowell. De acordo com Travis, acredito que os conceitos empíricos não podem ser objetos de consciência sensorial. Mas, de acordo com McDowell, creio que as categorias – como Kant e Hegel as entendem – podem ser conteúdos da consciência sensorial, de modo que seja possível estabelecer relações normativas e racionais entre a experiência perceptual e os juízos perceptuais.

Afinal, vejo (ii) e (iii) como comprometidos com a seguinte tese:

Visão híbrida sobre o conteúdo da experiência perceptual: Pelo menos uma das quatro condições para a p-representação desempenha um papel constitutivo em um relato da experiência *E*.

Não era meu objetivo neste trabalho mostrar que *a consciência-de-unidade* é a melhor versão da *Visão das capacidades cognitivas*, ou que as leituras conceitualistas de Kant e Hegel são as corretas. O que eu queria era oferecer uma contribuição para o debate sobre a natureza filosófica da experiência perceptual. Para concluir, tomo emprestada a iluminadora observação de Sachs sobre debates filosóficos: “Ninguém pode esperar estar certo; o máximo que alguém pode esperar é estar errado de uma forma interessante. Espero que, se eu estiver errado, pelo menos esteja errado de maneira interessante” (Sachs, 2014, p. 156).

Referências bibliográficas

- Adams, Z. e Browning, J. (2016) *Giving a Damn: Essays in Dialogue with John Haugeland*. London: MIT Press.
- Allais, L. (2009) Kant, Non-Conceptual Content, and the Representation of Space, *Journal of the History of Philosophy*, v. 47(3), pp. 383-413.
- Allais, L. (2016) Conceptualism and Nonconceptualism in Kant: A Survey of the Recent Debate. In: Schulting, D. (Org.) *Kantian Non-conceptualism*. London: Palgrave Macmillan.
- Allison, H. (1997) We Can Act Only Under the Idea of Freedom. *Proceedings and Addresses of the APA*, v. 71(2), pp. 39-50.
- Allison, H. (2015) *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*. Nova York: Oxford University Press.
- Alves, M. A. (2008) *Sobre a possibilidade de pensarmos o mundo: o debate entre John McDowell e Donald Davidson*. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal de Minas Gerais.
- Ameriks, K. (2000) *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York: Oxford University Press.
- Brandom, R. (2000) *Articulating Reasons*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brewer, B. (1999) *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Brewer, B. (2006) 'Perception and Content'. *European Journal of Philosophy*, v. 14, pp. 165-181.
- Brewer, B. (2019) Empirical Reason: Questions for Gupta, McDowell, and Siegel. *Philosophical Issue*, v. 29(1), pp. 311-323.

- Bengson, J, Grube, E. e Korman, D. (2011) A New Framework for Conceptualism, *Noûs*, v. 45(1), pp. 167-189.
- Bird, G. (1996) McDowell's Kant: 'Mind and World'. *Philosophy*, v. 71(276), pp. 219-243.
- Bird, G. (2006) *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Oxford: Blackwell.
- Breckenridge, W. (2007) Against One Reason for Thinking That Visual Experiences Have Representational Content. *Philosophical Perspectives*, v. 21(1), pp. 117-123.
- Brogaard, B. (2010) Strong Representationalism and Centered Content. *Philosophical Studies*, v. 151, pp. 373-392.
- Brogaard, B. (2018) In defense of hearing meanings. *Synthese*, v. 195(7), pp. 2967-2983.
- Burge, T. (2010) *The Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, A. (2009) Experience and Content. *Philosophical Quarterly*, v. 59(236), pp. 429-451.
- Campbell, J. (2002) *Reference and Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Campbell, J. (2005) Information-processing, Phenomenal Consciousness and Molyneux's Question. In: José Luis Bermúdez (Org.). *Thought, Reference, and Experience: Themes From the Philosophy of Gareth Evans*. Oxford: Clarendon Press.
- Carman, T. (2008) *Merleau-Ponty*. Abingdon: Routledge.
- Chalmers, D. (2006) Perception and the Fall from Eden. In: Gendler, T. S. e Hawthorne, J. (Orgs.). *Perceptual Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Chisholm, R. M. (1957) *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.

- Chuard, P. (2006) Demonstrative Concepts Without Re-identification. *Philosophical Studies*, v. 130(2), pp. 153-201.
- Connolly, K. (2014) Which Kantian Conceptualism (or Nonconceptualism)? *Southern Journal of Philosophy*, v. 52(3), pp. 316-337.
- Connolly, K. (2019) *Perceptual Learning: The Flexibility of the Senses*. Oxford: Oxford University Press.
- Corti, L. (2018) Senses and Sensations: On Hegel's Later Account of Perceptual Experience. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.) *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag.
- Crane, T. (1988) The Waterfall Illusion. *Analysis*, v. 48, pp. 142-147.
- Crane, T. (2013) The Given. In Schear, J. (Org.). *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge.
- Cussins, A. (2002) Experience, Thought and Activity. In: Gunther, Y. H. (Org.) *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge: MIT Press.
- Cussins, A. (2003) Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content. In: Gunther, Y. H. (Org.). *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge: MIT Press.
- Davidson, D. (2000) A Coherence Theory of Truth and Knowledge. *Subjective, Intersubjective, Objective*. New York. Oxford University Press.
- De Sá Pereira, R. H. (2013) What is Non-conceptualism in Kant's Philosophy? *Philosophical Studies*, v. 164, pp. 233-254.
- Dokic, J. e Pacherie, É., (2001) Shades and Concepts. *Analysis*, v. 61(271), pp. 193-202.
- Dretske, F. (1981) *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge: MIT Press.
- Dretske, F. (1986) Misrepresentation. Bogdan, R. (Org.). *Belief, Form, Content and Function*. Oxford: Oxford University Press.

- Dreyfus, H. (2005) Overcoming the Myth of the Mental. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 79, pp. 47-65.
- Engstrom, S. (2006) Understanding and Sensibility. *Inquiry*, v. 49(1), pp. 2-25.
- Evans, G. (1982) *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press.
- Falkenstein, L. (1995) *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press.
- Fish, W. (2009) *Perception, Hallucination, and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, M. (2002) Exorcising the Philosophical Tradition. In: Smith (Org.). *Reading McDowell on Mind and World*. Londres: Routledge.
- Gersel, J. (2018a) The Travis-McDowell Debate. In: Gersel, J., Thybo Jensen, R., Thaning Sørensen, M., e Overgaard, S. (Orgs.). *In the Light of Experience – Essays on Reasons and Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Gersel, J. (2018b) What is the Myth of the Given? In: Gersel, J., Thybo Jensen, R., Thaning Sørensen, M., e Overgaard, S. (Orgs.). *In the Light of Experience – Essays on Reasons and Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibson, E. J. (1963) Perceptual Learning. *Annual Review of Psychology*, v. 14, pp. 29-56.
- Gibson, J. J. (1977) The Theory of Affordances. In: R. Shaw e J. Bransford (Orgs.). *Perceiving, Acting, and Knowing. Toward an Ecological Psychology*, Hillsdale: NJ, Lawrence Erlbaum Associates; revisado e republicado como Capítulo 8 de J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin, 1979.

- Ginsborg, H. (2008) Was Kant a Non-Conceptualist? *Philosophical Studies*, v. 137, pp. 65-77.
- Goldstone, R. (1998) Perceptual Learning. *Annual Review of Psychology*, v. 49, pp. 585-612.
- Goldstone, R. (2003) Learning to Perceive While Perceiving to Learn. In: Kimchi, R., Behrmann, M. e Olson, C. R. (Orgs.). *Perceptual Organization in Vision: Behavioral and Neural Perspectives*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Goldstone, R. e Byrge, L. (2015) Perceptual Learning. In: Matthen, M. (Orgs.). *The Oxford Handbook of the Philosophy of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Golob, S. (2011) Kant on Intentionality, Magnitude, and the Unity of Perception. *European Journal of Philosophy*, v. 22(4), pp. 505-528.
- Golob, S. (2014) *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffith, A. (2012) Perception and the Categories. *European Journal of Philosophy*, v. 20(2), pp. 193-222.
- Gunther, Y. (2003) *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge: MIT Press.
- Hanna, R. (2006) *Kant, Science and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanna, R. (2008) Kantian Nonconceptualism. *Philosophical Studies*, v. 137(1), pp. 41-64.
- Hanna, R. (2022) *Kant's Theory of Judgment*. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-judgment/>. Acesso em: 16 out. 2024.
- Heck, R. G. (2000) Nonconceptual Content and the Space of Reasons. *Philosophical Review*, v. 109, pp. 483-523.

- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000) *Being and Time*. Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (2018) *The Question Concerning the Thing: on Kant's Doctrine of the Transcendental Principles*. Lanham: Rowman & Littlefield International.
- Houlgate, S. (2006a) Thought and Experience in Hegel and McDowell. *European Journal of Philosophy*, 14(2), p. 242-261.
- Houlgate, S. (2006b) *The Opening of Hegel's Logic*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Houlgate, S. (2018) Hegel, McDowell, and Perceptual Experience: A response to John McDowell. In: *Studies in German Idealism. McDowell e Hegel*. Suíça AG, Springer Nature.
- Jackson, F. (1977) *Perception: a Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalderon, M. E. (2007) Metamerism, Constancy, and Knowing Which. *Mind*, v. 117, pp. 935-971.
- Kelly, S., (2001) Demonstrative Concepts and Experience *The Philosophical Review*, v. 110(3): pp. 397-420.
- Kelly, S. (2010) The Normative Nature of Perceptual Experience. In: Nanay, B. (Org.). *Perceiving the World*. New York: Oxford University Press.
- Kern A. (2011) Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge. *Philosophical Topics*, v. 34(1,2), pp. 145-162.
- Kern A. (2017) *Sources of Knowledge: On the Concept of a Cognitive Capacity for Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kern A. (2019) The Capacity to Know and Perception. *Philosophical Issues*, v. 29, pp. 159-171.

- Kern A. (2020) How Not to Be a Naïve Realist: On Knowledge and Perception. In: Finkelde, D. e Livingston, P. (Orgs.). *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kriegel, U. (2008) Composition as a Secondary Quality. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 89, pp. 359-383.
- Land, T. (2015) No Other Use Than in Judgment?: Kant on Concepts and Sensible Synthesis. *Journal of the History of Philosophy*, v. 53(3), pp. 461-484.
- Land, T. (2018) Conceptualism and the Objection from Animals. In: Waibel, V. L. e Ruffing, M. (Orgs.). *Natur und Freiheit: Akten des XII Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: De Gruyter.
- Locatelli, R. e Wilson, K. (2017) Perception Without Representation. *Topoi: An International Review of Philosophy*, v. 36(2), pp. 197-342.
- Longuenesse, B. (1998) *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press.
- Maher, C. (2012) *The Pittsburgh School of Philosophy*: Sellars, McDowell, Brandom. Nova York: Taylor & Francis.
- Martin, M. G. F. (2002) The Transparency of Experience. *Mind & Language*, v. 17, pp. 376-425.
- Martin, M. G. F. (2006) On Being Alienated. In: Gendler, T. S. e Hawthorne, J. (Orgs.). *Perceptual Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- McLear, C. (2011) Kant on Animal Consciousness. *Philosophers' Imprint*, v. 11(15), pp. 1-16.
- McLear, C. (2016) Kant on Perceptual Content. *Mind*, v. 125(497), pp. 95-144.
- McLear, C. (2020) Animals & Objectivity. In: Callanan, J. e Allais, L. (Orgs.). *Kant and Animals*. New York: Oxford University Press.

- McLear, C. (2021) *Kantian Conceptualism/Nonconceptualism*. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/kant-conceptualism/>. Acesso em: 16 out. 2024.
- Mellor, D. H., (1988) Crane's Waterfall Illusion. *Analysis*, v. 48, pp. 147-150.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Miguens, S. e Cadilha S. (2014) *John McDowell – Uma Análise a Partir da Filosofia Moral*. Lisboa: Colibri.
- Naragon, S. (1990) Kant on Descartes and the Brutes. *Kant-Studien*, v. 81(1), pp. 1-23.
- O'Callaghan, C. (2011) Against Hearing Meanings. *Philosophical Quarterly*, v. 61(245), pp. 783-807.
- O'Callaghan, C. (2014) Intermodal Binding Awareness. In: Bennett, D. e Hill, C. (Orgs.). *Sensory integration and the unity of consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Paton, H.J. (1936) *Kant's Metaphysics of Experience (Volume 1)*. Londres: G. Allen & Unwin, Ltd.
- Peacocke, C. (1983) *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Peacocke, C. (1992) *A Study of Concepts*. Cambridge: MIT Press.
- Perini-Santos, E. (2018) A Second Naturalization for a Second Nature. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.). *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag.
- Pippin, R. (1982) *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven: Yale University Press.
- Pippin, R. (1997) *Kant on the Spontaneity of Mind*. Idealism as Modernism: Hegelian Variations. Cambridge: Cambridge University Press, 29-55.

- Pippin, R. (2005) Concept and Intuition. On Distinguishability and Separability. *Hegel-Studien* v. 39, pp. 25-39.
- Pippin, R. (2018) Reason in Action. A Response to McDowell on Hegel. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.). *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag.
- Prinz, J. (2004) *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1961) Two Dogmas of Empiricism. In: Quine, W. V. *From a Logical Point of View.*, Cambridge. Harvard University Press.
- Sachs, C. (2014) *Intentionality and Myths of the Given: Between Pragmatism and Phenomenology*. Londres: Pickering & Chatto.
- Sanguinetti, F., (2018) Hegel and McDowell on the 'Unboundedness of the Conceptual'. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.). *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag.
- Sanguinetti, F., e Abath, A. J. (2018) Perceptual Experience, Thought and Action. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.). *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag.
- Schafer, K. (2016) Intuitions and Objects in Allais's Manifest Reality. *Philosophical Studies*, pp. 1-12.
- Schellenberg, S. (2011) 'Perceptual Content Defended. *Noûs*, v. 45(4), pp. 714-750.
- Schulting, D. (2016) *Kantian Non-conceptualism*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Sedgwick, S. (1997) McDowell's Hegelianism. *European Journal of Philosophy*, v. 5(1), pp. 21-38.
- Sedivy, S. (2019) Disjunctivism and Realism: Not Naïve but Conceptual. In: Doyle, C., Milburn, J., Pritchard, D. (Orgs.). *New Issues in Epistemological Disjunctivism*. New York: Routledge.

- Sellars, W. (1956) Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, v. 1, pp. 253-329.
- Sellars, W. (1968) *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Londres: Routledge & Keegan Paul.
- Seth, A. (2021), *Being You. A New Science of Consciousness*. Londres: Faber & Faber Ltd.
- Shoemaker, S. (1994) Phenomenal Character. *Nous*, v. 28, pp. 21-38.
- Shoemaker, S. (2009) Self-Intimation and Second Order Belief. *Erkenntnis*, 71(1), pp. 35-51.
- Siegel, S. (2010) *The Contents of Visual Experience*. Nova York: Oxford University Press.
- Siegel S. (2013) Replies to Campbell, Prinz, and Travis. *Philosophical Studies*, v. 163, pp. 847-865.
- Siegel, S. (2017) *The Rationality of Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Siegel S. (2019) The Uneasy Heirs of Acquaintance. *Philosophical Issues*, v. 29, pp. 348-365.
- Siewert, C. (1998) *The Significance of Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, A. D. (2002a) *The Problem of Perception*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, N. (2002b) *Reading McDowell on Mind and World*. Londres: Routledge.
- Speaks, J. (2005) Is There a Problem about Non-conceptual Content? *The Philosophical Review*, v. 114(3), pp. 359-398.
- Stekeler-Weithofer, P. (2018) Forms of Naturalism: McDowell and Hegel on the Meanings of Nature, Mind, and Spirit. In: Abath, A. e Sanguinetti, F. (Orgs.). *McDowell and Hegel*. Cham: Springer Verlag.

- Strawson, P. F. (1966) *Bounds of Sense*. Londres: Methuen.
- Tolley, C. (2016) Between 'Perception' and Understanding: from Leibniz to Kant. *Estudos Kantianos*, v. 4(2), pp. 71-98.
- Travis, C. (2004) The Silence of the Senses. *Mind*, v. 113(449), pp. 57-94.
- Travis, C. (2007) Reason's Reach. *European Journal of Philosophy*, v. 15(2), pp. 225-248.
- Travis, C. (2010) Susanna Siegel, The Contents of Visual Experience. *Philosophical Studies*, v. 163, pp. 837-846.
- Travis, C. (2013c) Unlocking the Outer World. In: *Perception: Essays after Frege*. Oxford University Press.
- Travis, C. (2013d) Desperately Seeking Ψ . In: *Perception: Essays after Frege*. Oxford University Press.
- Travis, C. (2013e) The Inward Turn. In: *Perception: Essays after Frege*. Oxford University Press.
- Travis, C. (2018a) The Move, The Divide, The Myth and its Dogma. In: Gersel, J., Thybo Jensen, R., Thaning Sørensen, M., e Overgaard, S. (Orgs.). *In the Light of Experience – Essays on Reasons and Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Travis, C. (2018b) Reply to Longworth. In: Dobler, T e Collins, J (Orgs.). *The Philosophy of Charles Travis: Language, Thought, and Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Tye, M. (2009) *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wilson, K. (2018) Are the Senses Silent? In: Dobler, T e Collins, J (Orgs.). *The Philosophy of Charles Travis: Language, Thought, and Perception*. Oxford: Oxford University Press.

