

Book Symposium.

LEVANDO A SÉRIO O CÉTICISMO ACERCA DO AUTOCONHECIMENTO⁴⁸⁵

WALDOMIRO SILVA FILHO

(UFBA, CNPQ). *E-mail*: waldojsf@ufba.br

“J’ai dit en quelques endroits, et même je crois avoir suffisamment prouvé dans le troisième livre de la *Recherche de la Vérité*, que nous n’avons point d’idée de notre âme, mais seulement conscience ou sentiment intérieur, qu’ainsi nous la connaissons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faisons l’étendue.”

Nicolas Malebranche

1. O autoconhecimento, nos últimos anos, tornou-se um problema central para a filosofia contemporânea, sobretudo na tradição analítica, e em torno desse assunto apareceu uma rica fortuna crítica⁴⁸⁶. É certo que se voltarmos nossa atenção para a história da filosofia não será difícil reconhecer que esse assunto tem sido objeto da atenção de inúmeros filósofos, principalmente no interior das investigações acerca da natureza do conhecimento e da ação moral. Os filósofos frequentemente sugerem que para que compreendamos corretamente em que sentido um sujeito conhece alguma coisa ou em que sentido pratica uma ação é indispensável que concebamos como (ou se) esse sujeito é capaz de entender seus próprios estados subjetivos ou refletir acerca dos seus atos. – Podemos encontrar isso tanto na antiguidade clássica quanto na filosofia moderna, como em Montaigne, Descartes, Spinoza, Malebranche, Kierkegaard (cf.

⁴⁸⁵ A primeira versão deste ensaio foi apresentado no *Workshop Crença, Razão e Autoconhecimento* com a participação de Pablo Quintanilla (Peru), Plínio J. Smith (UNIFESP) e Paulo F. E. Faria (UFRGS). Agradeço os comentários, críticas e sugestões de Pablo, Plínio, Daniel Baiardi e Felipe Rocha. Também agradeço a Plínio a descoberta do modo desconcertante como Malebranche trata o autoconhecimento. Este trabalho foi realizado sob os auspícios de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

⁴⁸⁶ Como é comum entre filósofos analíticos, a intensa produção em torno do tema do autoconhecimento tem aparecido em revistas especializadas, colóquios e publicações coletivas. Uma avaliação desse debate atual encontra-se em Brie Gertler (2011) e Anthony Hatzimoysis (2011a). A publicação de Cassam (1994a) representa um momento em que a comunidade filosófica estabelecia os termos do problema e as principais filiações dos argumentos que compõem as posições em disputa.

THIEL, 2011). Os filósofos contemporâneos quase sempre estão entendendo autoconhecimento como aquele conhecimento que o sujeito tem acerca dos próprios estados mentais intencionais que veiculam conteúdo proposicional. Se um sujeito *S* acredita que p ele *deve* saber que está acreditando e, do mesmo modo, *deve* saber “o que” e “no que” está acreditando. Muitos filósofos sustentam, inclusive, que esse conhecimento é um requisito *necessário* para atribuímos racionalidade a *S*.

Neste ensaio apresentarei aquela que, na minha opinião, tornou-se uma das razões que fizeram com que a noção de autoconhecimento voltasse ao centro do debate filosófico na tradição da filosofia analítica. Nesse sentido, procurarei investigar aqui como o *externismo semântico* ou *anti-individualismo* trouxe uma dificuldade para a ideia de que *temos um entendimento dos conceitos e dos conteúdos* veiculados pelos termos que compõem nossas atitudes e isso, por sua vez, trouxe um novo desafio para essa formulação tradicional da noção de autoconhecimento exposta no parágrafo anterior – um desafio que não estava presente nas reflexões dos filósofos antigos nem de Montaigne, Descartes, Spinoza, Malebranche, Kierkegaard.

2. O externismo semântico (cf. KALLESTRUP, 2012) é uma posição filosófica que defende que os conteúdos dos estados mentais intencionais de um sujeito, como pensamentos e crenças, dependem lógica e conceitualmente do entorno físico e social externo a esse sujeito. O que determina, ao menos em parte, o conteúdo são as relações que o sujeito mantém com o mundo externo. Com isso, o externismo *nega* que uma propriedade mental é local, estrita, interna ou intrínseca à mente, ou seja, os conteúdos dos pensamentos e crenças não são sobrevenientes à tais propriedades intrínsecas⁴⁸⁷.

A questão é que muitos filósofos consideraram que as teses externistas entram em conflito com a noção familiar de autoconhecimento apresentada acima, pois se levarmos às últimas consequências o externismo – pensam eles – seríamos obrigados a aceitar que um sujeito deveria, de um lado, primeiro adquirir conhecimentos sobre as características ambientais relevantes para, somente então, ser capaz de conhecer o

⁴⁸⁷ As teses externistas ou anti-individualistas foram apresentadas por eloquentes experimentos mentais em trabalhos de Hilary Putnam e Tyler Burge e por influentes textos de Saul Kripke e Donald Davidson. A partir daqui usarei simplesmente *externismo* para tratar das teses mais gerais apresentadas nos trabalhos de Hilary Putnam, Tyler Burge, Saul Kripke e Donald Davidson acerca do conteúdo semântico. E usarei *anti-individualismo* para me referir especificamente às ideias de Tyler Burge. Voltarei a esse ponto na seção V deste ensaio.

conteúdo dos próprios pensamentos. Ademais, posto que o conhecimento do mundo empírico é falível, esse sujeito pode ter um entendimento parcial ou até mesmo não ter um entendimento dos fatores externos que determinam o conteúdo dos seus estados mentais (no experimento da Terra Gêmea, o sujeito *não* sabe que a água é, num ambiente, H₂O e, no outro, XYZ, o que faz com que ele *não* saiba discriminar o conteúdo do seu pensamento “Há água neste copo”). Assim, também, seria natural que esse sujeito cometesse erros acerca do conteúdo do que pensa, acredita etc.

Deste modo, realmente, pode ocorrer que uma cláusula importante da nossa auto-imagem como sujeitos racionais seja abalada, ou seja, pode ser o caso que não tenhamos capacidade de conhecer o que pensamos, acreditamos⁴⁸⁸. Como escreveram Faley & Owens (1994, p. 108):

“... for while philosophers in the Cartesian tradition have tended to exaggerate the certainty and scope of self-knowledge, it is difficult to deny the intuition that one’s knowledge of one’s own occurrent propositional mental states is frequently direct and authoritative. One does not typically have to observe one’s behavior or objects in one’s environment in order to know what one is thinking or what one believes, and apart from cases of self-deception, one’s judgments concerning these states seem to be singularly immune from error. Any philosophy of mind that cannot accommodate and explain these intuitions must be mistaken.” (FALVEY & OWENS, 1994, 108)

Vendo as coisas por esse ângulo – haveria um conflito entre uma tese inevitável acerca do conteúdo mental e uma outra tese inevitável sobre a natureza da racionalidade – aqui o autoconhecimento *parece* que se torna um problema.

I. O significado do autoconhecimento

3. Para muitos filósofos contemporâneos, o *ceticismo acerca do autoconhecimento* seria aquela posição intelectual que demonstra que um sujeito *s* não tem conhecimento dos seus próprios estados mentais intencionais. Mas em que sentido usa-se aqui *conhecer* (e *não conhecer*) os próprios estados mentais? Além disso, o que aqui é aquilo que pode (ou não pode) ser conhecido? Se não resolvemos o sentido de conhecer (e não conhecer) nesses casos não podemos decidir acerca do *ceticismo acerca do autoconhecimento*.

Em primeiro lugar, sobre o sentido de “conhecer” há uma opinião segundo a qual o conhecimento exclui o não-conhecimento, a ignorância. Parece, realmente, que

⁴⁸⁸ Voltarei a esses pontos nas seções V e VI deste ensaio.

se consideramos que *S* conhece que *p* estamos dizendo que *S* tem consciência de que *p* é uma proposição verdadeira, que ele não ignora as informações relevantes acerca de *p*, que ele reconhece as condições que tornam *p* verdadeira e, é claro, as condições que tornariam *p* falsa, se esse fosse o caso. Do mesmo modo, dizemos que *S* não conhece que *p* se *S* não acredita que *p* (ou seja, *s* ignora que *p* é uma proposição verdadeira), que *S* acredita injustificadamente que *p* (mesmo que *p* seja verdadeira e *S* acredite nisso) e assim por diante.

Em segundo lugar, o autoconhecimento em questão trata de *uma modalidade especial de conhecimento* que o sujeito tem de si mesmo e não de todo ou qualquer forma de auto-consideração. É perfeitamente cabível que uma pessoa ignore ou se equivoque acerca do próprio peso e altura, do que comeu no jantar passado, ou até mesmo a sua data de nascimento. Até mesmo em relação ao próprio caráter e sentimentos é possível que o sujeito tenha algum tipo de falha cognitiva ou ignorância, pois é concebível que um amigo, parente ou terapeuta esteja numa posição melhor para avaliar se o sujeito é uma pessoa fiel, confiável, amorosa etc. Na verdade, o autoconhecimento que tem interessado os filósofos seria um traço distintivo do mental:

“it has been taken to be intimately related to rational and practical agency, and to our view of ourselves as subjects of experience; it is held to be linked to the nature of the self, as well as to the use and meaning of the first-person pronoun ‘I’; it has been connected to the paradoxically of sentences like, ‘It is raining but I don’t believe it’; and it has been contrasted with the ‘problem of other minds’.” (GOLDBERG, 2011, p. 305)

Essa forma de conceber o autoconhecimento está relacionada com a consciência de um sujeito em relação às suas experiências correntes, como sensações, e estados mentais intencionais. O principal interesse da tradição analítica está nessa segunda forma de autoconhecimento, o conhecimento dos próprios *estados mentais intencionais* (no dia-a-dia, na nossa psicologia comum, referimo-nos a esses estados mentais usando expressões frasais do tipo “João *acredita* que a água sacia a sede”, “José *deseja* que seu time seja campeão”).

4. Até onde sei, à exceção de Gilbert Ryle (cf. 1966), há um consenso sobre a assimetria entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa. Muitos filósofos consideram que enquanto o conhecimento do conteúdo das atitudes proposicionais de *outra* pessoa é baseada em evidências empíricas e inferências acerca do seu comportamentos e da

interpretação de sua fala, o conhecimento dos conteúdos das próprias atitudes proposicionais, ao contrário, é caracteristicamente *independente* de inferências e de evidências empíricas, seja do comportamento ou do mundo externo em geral.

Para irmos direto ao assunto, isso quer dizer que o sujeito mais do que simplesmente *poder*, ele tem o *dever* de conhecer *a priori* suas atitudes proposicionais, ou seja, *deve* ter tal conhecimento sem se basear em uma justificação advinda da experiência. Falar de conhecimento *a priori* aqui é dizer que algo pode ser conhecido sem justificação a partir da experiência do sujeito ou, sendo mais enfático, é um conhecimento que não depende de qualquer justificação (cf. BOGHOSSIAN e PEACOCKE, 2000, p. 1).

5. A noção “autoconhecimento” pode ter muitos sentidos⁴⁸⁹, mas o que me interessa ressaltar aqui é que *independente* da definição usada para autoconhecimento, eu diria que, em termos gerais, a noção de autoconhecimento que interessa ao debate filosófico atual é aquela apresentada por Brie Gertler (2011, p. 2): “O autoconhecimento é o conhecimento que alguém tem dos próprios estados – e.g. conhecimento das próprias experiências atuais, pensamentos, crenças ou desejos”. Para os limites deste ensaio, usarei a seguinte definição:

(AC) O autoconhecimento é conhecimento *privilegiado* e *imediatamente* dos próprios estados mentais intencionais *atuais*.

⁴⁸⁹ Apenas para que tenhamos uma perspectiva panorâmica, à noção de autoconhecimento podem estar associados diferentes características como, por exemplo: *autoridade da primeira pessoa* (quando uma pessoa afirma estar num certo estatuto mental devemos presumir que ela é a pessoa que está na melhor posição para fazer isso e está autorizada a fazer isso), *caráter apriorístico do autoconhecimento* (a pessoa não precisa fazer uma investigação empírica ou realizar inferências para saber que está em certo estado mental intencional), *capacidade cognitivo-discriminativa* (se uma pessoa tem um pensamento ou crença ou desejo deve ser capaz de estabelecer a *diferença* desse pensamento ou crença em relação a outros pensamentos e crenças *diferentes* e deve ser capaz de estabelecer a *semelhança* desse pensamento ou crença em relação a outros pensamentos e crença *semelhantes*), *transparência do conteúdo* (a pessoa usa palavras e noções para expressar seus estados mentais porque domina os conteúdos dessas palavras e noções), *infalibilidade* (que as declarações sinceras de primeira pessoa no tempo presente acerca dos próprios estados e sensações são ao mesmo tempo incorrigíveis e não podem estar erradas), *onisciência* (cada estado mental é conhecido (sentido) pelo sujeito que os tem), *assimetria entre a primeira e terceira pessoas* (há uma diferença no acesso que outras pessoas têm aos conteúdos das minhas crenças e pensamentos, pois, enquanto eles precisam observar meu comportamento, interpretar minhas palavras, e não preciso fazer isso), *impossibilidade do uso equivocado do pronome “eu”* (uma pessoa, no seu estado normal, não pode cometer um erro de identificação ao usar referencialmente o pronome “eu”). Obviamente esses termos não são equivalentes e não compõem uma tipologia do autoconhecimento. Ademais, nem sempre os filósofos acomodam todos juntos para *integrar* um conceito geral de autoconhecimento.

Essa formulação concebe que o autoconhecimento deve ser entendido como uma modalidade de conhecimento que o sujeito adquire a partir de um *acesso privilegiado e imediato* aos seus próprios estados mentais intencionais, como crenças, pensamentos, desejos, temores etc. O acesso é *privilegiado* porque há a pressuposição de que há uma assimetria constitutiva entre a perspectiva de primeira pessoa e a perspectiva de terceira pessoa em relação aos estados mentais de um sujeito. Quando o sujeito *S* tem, por exemplo, uma crença nossa inclinação natural é imaginar que *S* tem um acesso a esse seu estado mental diferente do acesso de outras pessoas têm em relação à ocorrência desse mesmo estado mental em *S*: sem que *s* declare, recorrendo a expressões lingüísticas ou outras formas comunicativas ou expresse tal estado mental no seu comportamento, outras pessoas não têm como saber que *S* acredita, tema, deseja alguma coisa. Porém, num sentido intuitivo, *S* sabe que tem tal estado mental mesmo que não o expresse. É concebível que as outras pessoas interpretem incorretamente o comportamento lingüístico e as ações de *S* atribuindo-lhe equivocadamente um estado mental. Muitos filósofos sustentam, porém, que se *S* tem acesso privilegiado aos próprios estados ele não pode cometer tal engano. Ora, se *s* acredita que *p*, tem acesso privilegiado a este estado, poderia ele se equivocar *que* tem tal crença e acerca *do que* acredita? Se esse equívoco fosse o caso, ainda assim *s* acreditaria em *p*?

Além de *privilegiado*, esse acesso é *imediato*, pois, como vimos, *S* não necessita do concurso de uma investigação empírica nem necessita de processos inferenciais, para saber que acredita em *p*.

Nessa formulação de (AC) há ainda o marcador temporal “*atual*”. É concebível que um sujeito *S* não tenha acesso privilegiado e imediato a estados mentais do passado e precise recorrer a documentos, fotografias e ao depoimento de outras pessoas. Mas seria estranho se *s* precisasse recorrer a documentos, fontes externas e ao depoimento de outros para saber qual é seu estado intencional atual.

II. Autoconhecimento e Racionalidade

6. Uma ampla tradição que remota até, pelo menos, Descartes, confia que a ausência de um conhecimento daquilo que pensamos, acreditamos, desejamos etc. afeta a racionalidade; esse *desconhecimento* daquilo que pensamos, acreditamos, desejamos

etc. é simplesmente indesculpável. Descartes (1628, pp. 8-9) escreve que “[d]eve-se observar, ademais, que as experiências que versam sobre as coisas são amiúde enganosas”, ou seja, nossos desconhecimento eventual delas é *desculpável*. Se sou ignorante sobre um fato externo, nenhuma reflexão *a priori* poderá ajudar e meu erro não pode ser atribuído à minha negligência (cf. SORENSEN, 1998, p. 321) ou à minha capacidade como sujeito racional e reflexivo. Logo em seguida, Descartes (1628, p. 9) continua: “... ao passo que a dedução, ou a operação pura pela qual se infere uma coisa de outra (...) jamais pode ser mal feita pelo entendimento, mesmo o menos razoável”, ou seja, o erro aqui é *indesculpável* (cf. FARIA, 2009b).

Isto tem feito com que muitos filósofos tenham a tendência a considerar que uma pessoa é um agente racional não apenas porque ela tem pensamentos e crenças e porque esses pensamentos e crenças podem influenciar ou explicar suas ações, mas principalmente porque essa pessoa *pode entender*, avaliar e ponderar, crítica e reflexivamente, seus próprios pensamentos e crenças e orientar suas decisões e ações à luz desse *entendimento*. A tese forte aqui é que a noção de racionalidade estaria associada a uma *capacidade epistêmica especial do sujeito*, a capacidade de ter um conhecimento de *segunda ordem e a priori*, ou seja, um conhecimento dos seus próprios estados mentais e dos seus conteúdos sem o recurso à investigação empírica – um ceticismo acerca do autoconhecimento tem sido um argumento que desafia essa expectativa filosófica (cf. KELP & PEDERSEN, 2011).

De qualquer modo, parece que a própria idéia de crença – e do lugar que a crença ocupa no quadro explicativo das nossas ações – envolve a suposição de um conhecimento da própria crença. Ou, como escreve Colin McGinn (2004, p. 22), “... a racionalidade, tal como a concebemos, requer o conhecimento dos conteúdos da própria mente”. Em situações normais, consideramos que numa pessoa (supostamente racional) os estados mentais têm necessária influência causal em relação ao modo como ela se comporta, pois quando nos damos conta de que ela realiza uma ação, como levantar a mão ou pegar um copo de água, imediatamente consideramos que seu comportamento é causado ou, no mínimo, orientado por suas crenças, pensamentos, desejos ou sentimentos (por exemplo, a pessoa *quer* falar numa reunião ou *sabe* que o copo contém água potável ou *deseja* saciar a sede). O que fazemos é presumir que essa pessoa não só tem tais pensamentos, mas *sabe que os tem*, já que seria paradoxal imaginar que alguém

tem a crença de que há água no copo, mas, por alguma razão, *não sabe disso* nem sabe o que significa a frase “há água no copo”.

Como eu estava dizendo, na nossa *psicologia cotidiana*, o que fazemos é presumir que o conhecimento do conteúdo dos pensamentos da pessoa tem um papel causal no seu comportamento físico externo (cf. BAKER, 1995, pp. 32-66): a crença da pessoa que o copo diante de si contém água e não óleo, *causa* seu ato de pegar o copo para saciar sua sede (cf. NEWEN, HOFFMANN e ESFELD, 2007, p. 147). Com isso, parece-me que a ideia de uma *ceticismo acerca do autoconhecimento* é relevante porque, caso esteja correto, ele feriria uma cláusula da racionalidade:

(CR) A ausência de conhecimento das próprias crenças, pensamentos etc. (leia-se: autoconhecimento) afeta a racionalidade do sujeito.

Muitos acreditam então que *não* atribuir autoconhecimento nesse sentido afetaria severamente nossa imagem comum de pessoa enquanto agente racional, pois o ato de atribuir crenças e pensamentos é também (e necessariamente?) atribuir à pessoa a capacidade e o *dever* de *saber* quais são seus pensamentos, crenças e desejos e que eles motivam suas ações.

III. Discriminação e luminosidade

7. Até aqui tenho suposto que à própria noção de conhecimento está associado o *Princípio de Reflexividade* (ou “tese KK”)⁴⁹⁰ que afirma o seguinte:

(PR) Se *S* sabe que *p*, então *S* sabe que sabe que *p*.

Uma pessoa é um sujeito de conhecimento se, além de ter crenças verdadeiras também deve poder saber que sabe *isso*. Para tal, é requerido que *S* tenha estados cognitivos próprios, como acreditar algo sobre um objeto *a* próprios, e esteja numa posição que lhe permita *discriminar* essa crença de outra crença, pois pode *discriminar* o objeto *a* de outros objetos.

Gareth Evans (1982, p.89) cunhou a locução “Russell’s Principle” para apontar para uma perspectiva epistêmica segundo a qual se um sujeito *S* não pode formar um juízo sobre algo que não conhece ou acerca do quê trata esse juízo. O sujeito deve ter

⁴⁹⁰ Sobre esse tema e suas conseqüências para o debate sobre autoconhecimento e sobre os desafios em geral da epistemologia, ver FARIA (2001 e 2009a).

uma capacidade discriminativa para distinguir o objeto do seu juízo de outros objetos diferentes (cf. RUSSELL, 1910-11, pp. 23-24). Esse “princípio” é fundamental porque muitos filósofos estariam inclinados a considerar que parece paradoxal que, ao mesmo tempo, possamos ter um pensamento e, ainda assim, não sabermos que o temos e acerca do que ele trata.

Não discutirei esse problema aqui. Mas o que realmente me enfatizar é que parece que o traço *definitório* da noção de conhecimento é que ele envolve um caráter – para usar uma expressão de Timothy Williamson (2000) – *luminoso*. Por *luminosidade* pode-se entender o seguinte:

(L) Para cada caso *a*, se em *a* obtém-se C, então em *a* o indivíduo está numa posição de conhecer que obtém-se C.

Em outras palavras, um indivíduo pode não apenas saber que C (pensamento de *primeira* ordem), mas também – e principalmente – saber que sabe que C (pensamento de *segunda* ordem).

Para essa tradição que estou considerando aqui, (AC) é definido por (L) e a quebra de (AC) afeta a racionalidade⁴⁹¹. A luminosidade, por fim, diz respeito ao fato de que o *autoconhecimento* opera como um *fundamento epistemológico em virtude das garantias cognitivas advindas do acesso privilegiado da pessoa em relação aos próprios estados e eventos mentais*. E, como disse acima, a ausência de autoconhecimento nesses termos, quebra aquela cláusula (CR) segundo a qual *a ausência de conhecimento das próprias crenças, pensamentos etc. afeta a racionalidade do sujeito* porque afeta sua capacidade de conhecer.

IV. Conteúdo e significado

8. Timothy Williamson (2000, p. 96) situa uma afirmação de Michael Dummett como uma eloquente defesa da *luminosidade*. Para Dummett (1978, p. 131):

“It is na undeniable feature of the notion of meaning – obscure as that notion is – that meaning is *transparent* in the sense that, if someone attaches a meaning to each of two words, he must know whether these meanings are the same.”

⁴⁹¹ Uma reflexão aguda sobre a “Tese KK” e o “Princípio de Fechamento Epistêmico” encontra-se em Faria (2009a). Sobre a “Tese KK”, ver Kelp & Pedersen (2011) e sobre o “Princípio de Fechamento Epistêmico” ver Baumann (2011).

Parece razoável supor que nossa competência como falantes implica que tenhamos uma capacidade de estabelecer – aprioristicamente e sem o concurso da experiência empírica – a diferença ou semelhança de dois significados ou estados mentais; ou seja, devemos estar aptos a *discriminar* os conteúdos de nossos pensamentos. Ora, se tenho um pensamento ou crença ou desejo, num sentido perfeitamente intuitivo, devo ser capaz de estabelecer a *diferença* desse pensamento ou crença em relação a outros pensamentos e crenças *diferentes* ou, ainda, devo ser capaz de estabelecer a *semelhança* desse pensamento ou crença em relação a outros pensamentos e crença *semelhantes*, mesmo que expressos em outras palavras. Para Dummett, mesmo que a noção de significado seja obscuro, isso é certo.

Quando estão falando de conhecer (ou não conhecer) a própria crença, parece que os filósofos estão falando de conhecer (ou não conhecer) o conteúdo semântico das proposições *que* assentimos, acreditamos, pensamos. E isso não é uma gota, mas toda a tempestade. Quassim Cassam deixou claro na introdução da coletânea de textos seminais sobre o tema do autoconhecimento (cf. CASSAM, 1994b, p. 1) que nosso conhecimento de nossos pensamentos é normalmente entendido tanto como o conhecimento do *que* estamos pensando quanto o conhecimento *dos conteúdos* de nossos pensamentos. De fato, a partir de uma linhagem iniciada com Frege (1918), o conteúdo do pensamento, da crença, do desejo é identificado com o conteúdo proposicional que, por sua vez, *depende*, do significado das palavras. Uma pessoa que está no estado mental de acreditar e pronuncia uma frase declarativa que expresse essa crença *deve dominar esses aspectos semânticos* da frase pronunciada⁴⁹². Crenças diferentes – como pensamentos diferentes – denotam estados mentais diferentes. Isso pode parecer um truísmo, mas, como veremos ao tratar do externismo ou anti-individualismo, isso é crucial para avaliarmos a *atribuição de racionalidade* por meio de *atribuição de estados mentais intencionais*. Isso porque se aceitamos que o objeto de uma crença-pensamento é uma proposição e que a proposição, por sua vez, é entendida *composicionalmente*, isto é, a sua semântica *depende* da semântica dos seus termos constituintes (dos signos-palavras que aparecem na frase) também devemos aceitar que ter uma crença envolve *dominar o significado das palavras* que aparecem na

⁴⁹² Não somos obrigados, entretando, a assumir a tese forte de que uma atitude proposicional *espelha* algo que há *dentro* da mente da pessoa (cf. DENNETT, 1982, p. 9).

enunciação dessas crença. Por isso, do mesmo modo, se quisermos entender qual é o papel da crença na vida psicológica de um agente racional⁴⁹³ devemos investigar como a pessoa entende, domina e usa o conteúdo das suas crenças em relação com o modo como esse agente entende, domina e usa o significado das suas palavras e frases. O “*Postulado da Transparência do Conteúdo Proposicional*” afirma que:

“...posso desconhecer o valor de verdade de meus pensamentos (p. ex. ‘que esteja aqui, sentado ao pé do fogo, vestido com um roupão, tendo este papel entre as mãos’), não seu conteúdo (que é isso, e não outra coisa, que estou pensando).” (FARIA, 2001, p. 117)

Se aceitamos isso podemos reescrever (CR) – que afirma que “A ausência de conhecimento das próprias crenças, pensamentos etc. afeta a racionalidade do sujeito” – nos seguintes termos:

(CCR) A ausência de *conhecimento do conteúdo semântico* das nossas crenças, pensamentos etc. afeta a racionalidade.

No mais das vezes, quando tratamos daquilo que uma pessoa *acredita* estamos identificando (ou especificando) o *conteúdo* da sua crença. Assim também, quando perguntamos sobre o que uma frase declarativa significa estamos perguntando sobre como identificar e especificar o conteúdo semântico da frase. A pergunta sobre o conteúdo da crença e sobre o significado da frase expressa uma dupla relação, entre a pessoa e a proposição e entre a frase e o significado (cf. MCGINN, 1982, p. 207). No contexto da atribuição de estados mentais, esses dois caminhos se cruzam.

V. Anti-individualismo

9. O anti-individualismo ou externismo semântico é uma família de teses em Semântica Filosófica que afirma, grosso modo, que o conteúdo mental expresso em conceitos, termos e palavras depende de restrições externas ao sujeito e que tais conteúdos estão acessíveis a esse sujeito somente quando ele ou sua comunidade lingüística mantém relações causais com os elementos que compõem a extensão daqueles conceitos, termos e palavras. Por essa razão, a afirmação de que temos algum tipo de acesso imediato e *a*

⁴⁹³ Uso a locução “psicológica de um agente racional” num sentido *não-psicologista*. Quero expressar, com isso, na hipótese de agentes racionais, que a crença tem um papel nas ações, no comportamento, nas inferências, nas decisões desse agente (cf. WEDGWOOD, 2002) que age à luz de normas.

priori aos nossos conteúdos mentais atuais (no tempo presente) parece, para muitos filósofos, entrar em conflito com o anti-individualismo – que afirma que todos os conteúdos, ao menos em parte, dependem, para terem o conteúdo que têm, de relações do sujeito com o mundo *fora da sua mente*.

Um ponto crucial do anti-individualismo é a crítica à hipótese filosófica de que os conteúdos do pensamento de um sujeito são completamente especificados ou identificados por suas propriedades não-relacionais ou intrínseca (como, por exemplo, propriedades cerebrais ou funcionais). Segundo uma perspectiva *individualista*, as propriedades mentais com conteúdo são sobrevenientes às propriedades intrínsecas do indivíduo, ou seja, tais propriedades são locais, internas ou intrínsecas aos sujeito e consequentemente se preservam em todos os mundos possíveis, donde, se um sujeito tem um estado mental com conteúdo na Terra e uma réplica sua tem os mesmos estados intrínsecos na Terra-Gêmea eles *devem ter o mesmo conteúdo mental estrito*. Posto que o anti-individualismo sustenta o contrário – que o conteúdo de atitudes proposicionais são *parcialmente*⁴⁹⁴ individuados por seu entorno – deve-se concluir que dois sujeitos que têm propriedades intrínsecas idênticas *podem* ter crenças com conteúdos diferentes.

Conciliar autoconhecimento com anti-individualismo se torna ainda mais difícil se concebemos que essas relações entre o sujeito e mundo estão baseadas em processos e situações que não podem ser discriminados por um raciocínio *a priori* circunscrito ao domínio estrito dos estados psicológicos do sujeito. A simples reflexão – como ato introspectivo – não nos torna habilitados a discriminar o conteúdo de atitudes como “Eu acredito que há água no copo”, “Eu temo que minha artrite se agrave”, porque não podemos ter essas crenças e temores ao menos que nós ou outros membros da nossa comunidade lingüística tenham tido uma história de relações com a água ou com o vocabulário das enfermidades.

O confronto entre as teses anti-individualistas e a concepção comum de autoconhecimento tem sido um ambiente fértil para o debate filosófico que ora indica para uma revisão das teses anti-individualistas ou externistas acerca do conteúdo, ora indica para uma negação da imediatez e segurança especial do acesso aos próprios

⁴⁹⁴ A expressão “parcialmente” ou “em parte” significa que para um anti-individualista é aceitável afirmar que o conteúdo tem propriedades intrínsecas (inclusive no sentido cerebral e semântico), porém ele rejeita que tais propriedades intrínsecas satisfazem plenamente a identificação do conteúdo.

estados mentais. Não irei enveredar por essa disputa aqui⁴⁹⁵. O que quero destacar que se aceitamos as teses anti-individualistas estamos nos comprometendo também com a ideia de que o sujeito pode estar num certo estado mental, referir-se a ele usando palavras e frases no idioma que ele e sua comunidade domina, mas mesmo assim, em virtude do fato de ignorar certos aspectos do mundo físico ou certas convenções lingüísticas ele *pode não conhecer o conteúdo semântico* das frases que expressam as proposições que ele assente, acredita, pensa etc.

Hilary Putnam no “The meaning of ‘meaning’” e Tyler Burge no “Individualism and the mental” de 1979, demonstraram que se o entorno físico ou social do sujeito se modifica em certos aspectos, necessariamente o conteúdo dos pensamentos e crenças do sujeito também se modificarão, mesmo que o sujeito ignore isso. O ponto chave é que o anti-individualismo apresenta situações onde é possível (não é certo, apenas *possível*) equívocos indetectáveis.

10. Desde que, no argumento de “The meaning of ‘meaning’”, a única diferença entre as duas situações é um entorno diferente, Putnam conjectura que uma vez que a pessoa e seu sócia são réplicas físicas (neurônio por neurônio) e têm a mesma história corpórea e psicológica, eles também são réplicas psicológicas, pois teriam os mesmos estados intrínsecos, porém, enquanto, de um lado, o conteúdo proposicional da crença do habitante da terra é que água sacia a sede (água = H₂O), do outro lado, o conteúdo proposicional da crença do habitante da terra-gêmea é que água-gêmea sacia a sede (água = XYZ). Isto quer dizer que eles *acreditam em proposições diferentes*. Para Dennett (1982, p. 11), eles são “gêmeos psicológicos”, mas não têm “atitudes proposicionais gêmeas”.

As diferenças sociais e lingüísticas entre a situação real e a situação contrafactual que afetam o conteúdo dos pensamentos e atitudes do sujeito fazem com que um sujeito que pronuncie sinceramente a frase “Eu tenho artrite na minha coxa”

⁴⁹⁵ A disputa entre, de um lado, a perspectiva que defende o compatibilismo entre o anti-individualismo e o autoconhecimento e, do outro, a posição de afirma que esses termos são incompatíveis produziu uma rica literatura (apenas para ficar nas coletâneas que organizaram o debate e deixando de lado os artigos e ensaios sobre o assunto, cito LUDLOW & MARTIN, 1998; WRIGHT, SMITH & MACDONALD, 1998; NUC CETELLI, 2003, FRÁPOLI & ROMERO, 2003, SCHANTZ, 2004). Discuti esse assunto em Silva Filho (2007). No Brasil publicamos o livro *Mente, Linguagem e Mundo* (SILVA FILHO, 2010) que reúne trabalhos de filósofos brasileiros e estrangeiros em torno do conflito de argumentos compatibilistas/incompatibilistas. Tratarei rapidamente desse tópico nas sub-seções 12 e 13 deste ensaio.

esteja expressando a crença verdadeira para sua comunidade lingüística de que tem artrite-gêmea na coxa; se ele se encontra na situação real, esta frase é falsa, mas se se encontra na situação contrafactual, é verdadeira (cf. BURGE, 1979).

VI. Sem autoconhecimento

11. O argumento que defende o compatibilismo sustenta que embora certas condições externas devam comparecer para que as atitudes tenham conteúdo, conhecer que as atitudes ocorrem (que temos um pensamento, uma crença um temor com um conteúdo específico) não depende de conhecer todas as condições que possibilitam nossos pensamentos e juízos, inclusive as condições externas, de modo absoluto. O conteúdo de um pensamento de primeira-ordem, de fato, depende do entorno e tem como objeto algo que se refere à cadeia causal entre mente e mundo (e.g. “a água sacia a sede”), mas o *status* epistêmico específico de um juízo ou pensamento de segunda-ordem sobre o conteúdo do pensamento de primeira-ordem não exige os mesmos critérios de verdade em relação ao entorno (e.g. “penso que a água sacia a sede”). Essas atitudes seriam caracteristicamente auto-verificáveis já que ter tais juízos e pensamentos faz com que seja verdadeiro dizer que se os tem e, mais, dizer que sabe que se os tem (cf. BURGE, 1988 e 1996). Se digo “Acredito (ou julgo ou duvido) que a água sacia a sede”, seria uma condição necessária que eu me encontre em tal estado mental no qual acredito (ou julgo ou duvido) que a água sacia a sede.

Para um compatibilista, não faz sentido uma controvérsia em relação às condições que determinam o conteúdo do pensamento de primeira-ordem: conhecer o que se está pensando quando se tem pensamentos sobre entidades físicas, pressupõe alguma das condições semelhantes às que determinam o conteúdo do pensamento empírico que se conhece quando se pensa. Este é o resultado do caráter de segunda-ordem dos pensamentos. A possibilidade cognitiva de um juízo sobre pensar que a água é um líquido deve estar fundada na habilidade de pensar que a água é um líquido.

12. Muitos dos argumentos que afirmam a incompatibilidade entre anti-individualismo e autoconhecimento são argumentos ao modo de uma *redução ao absurdo*: se aceitamos as teses anti-individualistas, devemos aceitar suas consequências. Alguns filósofos, como Paul Boghossian (1994, 1998), perguntam como o sujeito pode ter

autoconhecimento dado que ele não pode distinguir *a priori* entre a situação real (na qual ele pensa que há água no copo) e a situação alternativa não qual ele não tem esse pensamento. Ao colocar essa questão, esses filósofos fazem uma conexão intuitiva entre conhecimento e discriminação (cf. BROWN, 2004, p. 45).

“The incompatibilist argument exploits the idea that intuitively knowledge is connected to the notion of a *discriminative ability*. Consider a subject in good perceptual conditions who forms the correct perceptually based belief that the bird on her lawn is a crow. Her belief that the bird is a crow is both true and caused by the fact that it is a crow. But we would deny that her belief is knowledge if she cannot distinguish a crow from another kind of bird that is abundant in her area, say, a rook, on the basis of perception. (...) Such intuitions have led a number of philosophers to suppose that it is not sufficient for the belief that *p* to be knowledge that it is true and caused by the fact that *p*. In addition, knowledge requires a certain discriminative ability.” [grifos meus] (BROWN, 2004, p. 41)

Muitos filósofos, de fato, como indica McGinn (1984, p. 17), ligam a noção de capacidade discriminativa à noção de conhecimento, pois consideram que *s* conhece que *p* somente se sua crença (verdadeira) de que *p* é adquirida pelo exercício da capacidade para discriminar a verdade da falsidade entre classes relevantes de proposições.

13. O argumento da discriminação coloca o seguinte desafio: como o sujeito pode conhecer *a priori* que ele está pensando que há água no copo quando ele não pode distinguir *a priori* a situação real da situação contrafactual? Ou ainda: como ele conhece que há água no copo? Para conhecer meus pensamentos sobre “água”, eu devo estar numa posição que me permita conhecer que ele envolve o conceito de *água* e não o conceito de *água-gêmea* (cf. BOGHOSSIAN, 1998, p. 158).

“Se o conhecimento dos conteúdos das próprias atitudes proposicionais é interpretado como conhecimento discriminativo, portanto, o externalismo é mesmo incompatível com a autoridade da primeira pessoa. Mas, se *nenhum* requisito discriminativo é imposto à interpretação da autoridade da primeira pessoa, o que resta do Princípio de Discriminação? Posso, então, pensar e não saber sobre o que estou pensando?” (FARIA, 2001, p. 122)

De acordo com o argumento da discriminação – e de acordo com os casos de trocas lentas e despercebidas de meio-ambiente (*slow switch cases*) –, o anti-individualismo ameaça o acesso privilegiado ao debilitar a habilidade do sujeito para distinguir *a priori* entre os conteúdos do pensamento que o sujeito *realmente* tem e o conteúdo do pensamento que o sujeito poderia ter em diferentes situações contrafactuais (cf. BROWN,

2004, pp. 37-8)⁴⁹⁶. Imaginemos que na situação atual, *s* não apenas acredita que *p*, mas também acredita que pensa que *p*. Entretanto, sua crença (verdadeira) de que ele pensa que *p não é* uma instância de conhecimento *a priori* exatamente por que ele não pode distinguir *a priori* entre a situação real na qual ele pensa que *p* e a situação contrafactual na qual ele não tem esse pensamento.

Se o sujeito fora trazido para o ambiente contrafactual, ele teria perdido o pensamento que tem no ambiente real. E posto que na situação contrafactual é estabelecida de tal modo que as coisas podem parecer subjetivamente exatamente iguais ao ambiente real. Isso leva à conclusão de que o sujeito *não pode* distinguir *a priori* entre essas duas situações. Neste caso, ele *só* recuperaria o conhecimento do próprio pensamento através de informações empíricas ou ao depoimento de outras pessoas.

VII. O significado do ceticismo acerca do autoconhecimento

14. Neste cenário, o sujeito *perde* a capacidade discriminativa, a luminosidade e, conseqüentemente, *perde* a capacidade reflexiva. Isso é possível porque, seguindo esse raciocínio, *se aceitamos o anti-individualismo devemos aceitar também que “nunca conhecemos”*.

“The only explanation, I venture to suggest, for why S will not know tomorrow what he is said to know today, is not that he has forgotten but that he never knew. Burge’s self-verifying judgments do not constitute genuine knowledge. What other reason is there for why our slowly transported thinker will not know tomorrow what he is said to know directly and authoritatively today?” (BOGHOSSIAN, 1998, p. 172)

Posso pensar ou acreditar que há água no copo; o conteúdo do pensamento é que há água no copo e é verdadeiro se há água no copo. Mas mesmo que esse pensamento seja verdadeiro, *não sei* que há água no copo porque há a possibilidade de eu estar iludido ou ter sido transportado para a Terra-Gêmea e, assim, não poder distinguir a ilusão ou o novo contexto; por isso, é constitutivo de minha condição de pensante que não posso distinguir o conteúdo do meu próprio pensamento de outros conteúdos indiscerníveis da

⁴⁹⁶ Os compatibilistas argumentam que mesmo em cenários de mudanças lentas de meio-ambiente o que importa é a ocorrência de diferenças relevantes entre a situação real e a contrafactual. Caso o sujeito esteja numa situação confiável, seu conhecimento e, conseqüentemente, seu autoconhecimento, não estão ameaçados. O problema é que é possível argumentar que a simples posse de habilidade confiável para formar crenças não é suficiente para a capacidade discriminativa. Sobre isso, ver Brown (2004, cap. 2 e 3).

“perspectiva da primeira pessoa”. Ora, se sei *que* tenho certos pensamentos, mas não posso discriminar os conteúdos desses pensamentos, *não sei que* pensamento pensei; ou seja, dadas certas teses aparentemente inevitáveis sobre o conteúdo, podemos não conhecer nossas próprias mentes (cf. FARIA, 2006).

Por tudo isso, o sentido de um ceticismo acerca do autoconhecimento poderia ser escrito assim:

Há autoconhecimento se o sujeito tem um conhecimento caracteristicamente *discriminativo e transparente* dos conteúdos semânticos dos seus próprios estados mentais intencionais; as teses anti-individualistas em relação aos conteúdos mentais intencionais, notadamente os experimentos no estilo das Terras Gêmeas, demonstram que o sujeito pode *não ter* um conhecimento *discriminativo e transparente* dos seus estados mentais, que pode desconhecer os conteúdos das nossas crenças, desejos etc.; não há autoconhecimento.

Na minha opinião, só podemos avaliar corretamente esse raciocínio depois de resolvermos um ponto anterior, a saber, se (CCR) é ou não é o caso. Lembremos que (CCR) afirma que “a ausência de *conhecimento do conteúdo semântico* das nossas crenças, pensamentos etc. afeta a racionalidade”.

Como vimos, existem duas estratégias principais para enfrentar isso: a) *estratégia compatibilista* segundo a qual dizer que a ausência de conhecimento completo do conteúdo *não* afeta a racionalidade ou que é *desculpável*; esta é a tese do *entendimento incompleto* de Tyler Burge; b) *estratégia incompatibilista* segundo a qual dizer que a solução “a” está errada, pois nos leva à conclusão segundo a qual uma inferência válida (i. quando eu era menino costuma banhar-me nas águas do rio, ii. há água neste copo, iii. este copo está cheio do mesmo líquido que eu costuma banhar-me quando menino) é, na verdade, inválida (pois posso ter sido transportado para a Terra Gêmea e não tenho condições de discriminar ocorrências de água no passado, quando vivia na Terra, e ocorrências de água atualmente, depois de ter mudando, sem seu conhecimento, para a Terra Gêmea), deixando o sujeito (supostamente) racional sem poderes para exercer sua racionalidade, pois não é capaz de conhecer e refletir.⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ Existem, é claro, outras estratégias. Eu mesmo adotei duas posições anteriormente: a) *Estratégia de um anti-individualismo sem Terras Gêmeas*: Dizer que o dilema compatibilismo/incompatibilismo não é um problema legítimo porque a estratégia argumentativa baseada nos experimentos mentais não é uma boa estratégia (cf. SILVA FILHO, 2006). Essa estratégia pode levar a uma posição compatibilista, mas *sem* argumentos baseados nas Terras Gêmeas (cf. DAVIDSON, 1987), mas também pode levar a uma posição incompatibilista ao recusar argumentos baseados nas Terras Gêmeas e qualquer outro argumento anti-individualista (cf. MENDOLA, 2008); b) a *estratégia de considerar que o autoconhecimento não é uma modalidade de conhecimento*: Dizer que o dilema compatibilismo/incompatibilismo não é um problema

15. Espero que o cenário traçado aqui esteja correto, pois esse é, na minha opinião, uma das maneiras que temos para compreender a problematidade do autoconhecimento e as disputas em torno da concepção de racionalidade. Muitos filósofos admitirão prontamente que *se* desejamos formar uma imagem racionalmente coerente e correta da relação que nosso pensamento mantém com o resto do mundo e sobre nossa condição como agentes, devemos admitir, de um lado, a plausibilidade da hipótese de que o conteúdo dos nossos pensamentos e o significado das nossas palavras estão relacionados de algum modo *não misterioso* com o mundo natural e com a cultura e, por outro lado, a plausibilidade da hipótese de que *conhecemos* aqueles pensamentos e crenças que assentimos, pensamentos, acreditamos.

Não deve surpreender a ninguém que faz parte das nossas inclinações esperar que uma explicação global da nossa condição deva conciliar *algo como o anti-individualismo e algo como o autoconhecimento*. Isso por uma razão muito simples: a negação destas duas idéias, isoladamente ou em conjunto, fere mortalmente nossa imagem comum do que somos – se nos pensamos como seres que pensam, desejam, acreditam, refletem, esperam. Uma consequência grave de rejeitarmos algo como o anti-individualismo é que afirmar que os conteúdos e significados são *totalmente* independentes do entorno físico e social implica numa perspectiva *idealista* que compromete o filósofo com a tese que aceita que nosso pensamento pode ter um conteúdo específico e, mesmo assim, o mundo ser completamente diferente e estarmos *massivamente* enganados ou alienados. Por outro lado, como poderíamos conceber que pensamos, que agimos de acordo com razões, que nos comunicamos satisfatoriamente com outras pessoas se não fôssemos capazes de entender nossos pensamentos, crença e razões?

Sobre tudo isso precisamos continuar investigando – desde que seja realmente esse o problema e que não estejamos transformando um aspecto corriqueiro das nossas vidas ordinárias em um desafio filosófico intransponível ...

legítimo porque ambos, compatibilistas e incompatibilistas, tratam de um falso problema, já que uma epistemologia da crença é limitada (a certos casos; por ex., aqueles casos no qual o sujeito tem acesso à justificação racional da crença, como na ciência) ou sem sentido (não explica caso algum, pois ter uma crença não é um ocorrência epistêmica, mas psicológico-moral) (cf. MORAN, 2001; SILVA FILHO, 2011).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKER, Lynne R. (1995). *Explaining Attitudes*. Cambridge : Cambridge University Press.
- BAUMANN, Peter (2011). “Epistemic Closure”. In: BERNECKER, Sven & PRITCHARD, Duncan (eds.). *The Routledge Companion to Epistemology*. London, New York : Rotledge, pp. 597-608.
- BOGHOSSIAN, P. A. (1994). “The Transparency of the Mental Content”. In: *Philosophical Perspective*, n. 8, pp. 33-50.
- BOGHOSSIAN, P. A. (1998). “Content and Self-knowledge”. In: P. Ludlow e N. Martin (eds.). *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford: CSLI Publications, pp. 149-173.
- BOGHOSSIAN, Paul e PEACOCKE, Christopher (2000). “Introduction”. In: *New Essays on the a Priori*. Oxford :Clarendon Press, pp. 1-10.
- BROWN, Jessica (2004). *Anti-individualism and Knowledge*. Cambridge, MA : MIT Press.
- BURGE, Tyler (1979). “Individualism and the Mental”. In: *Foundations of Mind*. Oxford : Oxford University Press, 2007, pp. 100-150.
- BURGE, Tyler (1988). “Individualism and Self-knowledge”. In: *Journal of Philosophy*, LXXXV, 11, pp. 649-663.
- BURGE, Tyler (1996). “Our Entitlement to Self-knowledge”. In: LUDLOW, P. & MARTIN, N. (eds.). *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford : CSLI Publications, 1998, 239-263.
- CASSAM, Q. (org.) (1994a). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- CASSAM, Q. (1994b). “Introduction”. In: CASSAM, Q. (org.). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-18.
- DAVIDSON, D. (1987). “Knowing One’s Own Mind”, in: Davidson, D. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford : Oxford University Press, 2001, pp. 15-38.
- DENNETT, D. (1982). “Beyond Belief”. In: WOODFIELD, Andrew (ed.). *Thought and Object: Essays on Intentionality*. Oxford : Clarendon Press, pp. 1-95.
- DESCARTES, René (1628). *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo : Martins Fontes, 2007.
- DUMMETT, M. (1975). “Frege’s Distinction between Sense and Reference”, in: *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1978, pp. 116-144.

- EVANS, Gareth. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- FALVEY, Kevin & OWENS, Joseph (1994). "Externalism, Self-knowledge, and Skepticism". In: *The Philosophical Review*, Vol. 103, N. 1, pp. 107-137.
- FARIA, Paulo (2001). "Discriminação e Conhecimento de Si". In: PINHEIRO, W., RUFFINO, M. e SMITH, P. J. (orgs.). *Ontologia, Conhecimento e Linguagem*. Rio de Janeiro : Mauad, pp. 113-128.
- FARIA, Paulo (2006). A Preservação da Verdade. In: *O Que Nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, n. 20, pp. 101-126.
- FARIA, Paulo (2009a). "Uma Sombra de Dúvida: Reflexividade e Fechamento Epistêmico". In: *Philosophos*, vol. 14, n. 2, pp. 63-113.
- FARIA, Paulo (2009b). "Unsafe Reasoning: a survey". In: *Dois Pontos*, vol. 6, n. 2, pp. 185-201.
- FARKAS, Katalin (2008). *The Subject's Point of View*. Oxford : Oxford University Press.
- FRÁPOLI, M. J. e ROMERO, E. (2003) (eds.). *Meaning, Basic Self-knowledge, and Mind*. Stanford : CSLI Publications.
- FREGE, G. (1918). "Thoughts". In: SALMON, N. e SOAMES, S. (eds.). *Propositions and Attitudes*. Oxford : Oxford University Press, 1988, pp. 33-55.
- GERTLER, Brie (2011). *Self-knowledge*. London, New York : Routledge.
- GOLDBERG, Sanford (2011). "Self-knowledge". In: BERNECKER, Sven & PRITCHARD, Duncan (eds.). *The Routledge Companion to Epistemology*. London, New York : Routledge, pp. 305-315.
- HATZIMOYSIS, Anthony (2011). "Introduction". In: HATZIMOYSIS, Anthony (ed.) (2011). *Self-Knowledge*. Oxford : Oxford University Press.
- HATZIMOYSIS, Anthony (ed.) (2011). *Self-Knowledge*. Oxford : Oxford University Press.
- KALLESTRUP, Jesper (2012). *Semantic Externalism*. London, New York : Routledge.
- KELP, Christoph & PEDERSEN, Nikolaj J. L. L. (2011). "Second-order Knowledge". In: BERNECKER, Sven & PRITCHARD, Duncan (eds.). *The Routledge Companion to Epistemology*. London, New York : Routledge, pp. 586-596.
- LUDLOW, P. & MARTIN, N. (eds.) (1998). *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford: CSLI Publications.
- MALEBRANCHE, Nicolas (2006). *Éclaircissements sur La Recherche de la Vérité*. Présentation, édition et notes par J.-Ch. Bardout. Paris, Vrin.
- MCGINN, Colin (1982). "The Structure of Content". In: WOODFIELD, Andrew (ed.). *Thought and Object: Essays on Intentionality*. Oxford : Clarendon Press, pp. 207-258.
- MCGINN, Colin (2004). *The Character of Mind*. Oxford : Oxford University Press.
- MENDOLA, J. (2008). *Anti-Externalism*. Oxford : Oxford University Press.

- MORAN, Richard (2001). *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton, Oxford : Princeton University Press
- NEWEN, A, HOFFMANN, V e ESFELD, M. (2007). “Preface to Mental Causation, Externalism and Self-knowledge”. In: *Erkenntnis*, vol. 67, n. 2, pp. 147-148.
- NUCCETELLI, S. (ed.) (2003). *New Essays on Semantic Externalism and Self-knowledge*. Cambridge, London: MIT Press.
- PUTNAM, Hilary (1975). “The Meaning of ‘Meaning’”. In: PESSIN, A. e GOLDBERG, S. (eds.). *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam’s “The meaning of ‘meaning’*. New York, London : M. E. Sharpe, 1996, pp. 3-52.
- RUSSELL, Bertrand (1910-11). “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”. In: SALMON, N. e SOAMES, S. (eds.). *Propositions and Attitudes*. Oxford : Oxford University Press, 1988, pp.16-32.
- RYLE, Gilbert (1966). “Self-knowledge”. In: CASSAM, Q. (ed.). *Self-Knowledge*. Oxford : Oxford University Press, 1994, pp. 19-42.
- SEGAL, Gabriel M. A. (2000). *A Slim Book about Narrow Content*. Cambridge (MA) : MIT Press.
- SILVA FILHO, W. J. da (2006). “O Autoconhecimento, o Narrador Onisciente, a Vida Comum”. In: *Philosophos*, n. 11, pp. 287-303.
- SILVA FILHO, W. J. da (2007). “Mente, Mundo e Autoconhecimento: uma apresentação do externalismo”. In: *Trans/Form/Ação*, 30(1), pp 151-168.
- SILVA FILHO, W. J. (org.) (2010). *Mente, Linguagem e Mundo: O Significado do Anti-individualismo e o Autoconhecimento*. São Paulo: Alameda Editorial.
- SILVA FILHO, W. J. da (2011). “Transparência, Reflexão e Vicissitude”. In: *Kriterion*, n. 123, pp. 213-236.
- SILVA FILHO, W. J. da (2012). “Pensamento sem luminosidade” (inédito).
- SORENSEN, Roy A. (1998) “Logical Luck”. In: *The Philosophical Quarterly*, n. 48, pp. 319-334.
- THIEL, Udo (2011). *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford : Oxford University Press.
- WEDGWOOD, R. (2002). “The Aim of Belief”. In: *Philosophical Perspectives*, n. 16, pp. 267-297.
- WILLIAMSON, Timothy (2000). *Knowledge and Its Limits*. Oxford : Oxford University Press.
- WILSON, Robert A. (2003). “Individualism”. In: STICH, Stephen & WARFIELD, Ted A. *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. London : Blackwell, pp. 256-287.

WRIGHT, C., SMITH, B. C. e MACDONALD, C. (eds.). (1998) *Knowing our own Minds*. Oxford : Clarendon Press.