

O PROBLEMA DA AUTENTICIDADE DO CONHECIMENTO: UMA BREVE APRESENTAÇÃO

CÉSAR SCHIRMER DOS SANTOS

Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: cesar.santos@ufsm.br

Minha proposta, nesta introdução a “Autoconhecimento e os limites da autenticidade”, texto de Sven Bernecker traduzido e publicado neste número de *Sképsis*, é dar razões para que defensores do anti-individualismo que sejam partidários da estratégia do autoconhecimento básico, no que diz respeito ao debate sobre a compatibilidade entre anti-individualismo e conhecimento de si, mudem de posição, e passem a defender anti-individualismo com teoria da autenticidade. É claro que, numa apresentação, geralmente é aconselhável ir direto ao ponto, expondo de uma vez por todas o que há para se expor. Todavia, nesse caso há bons motivos para iniciarmos nossa conversa com uma breve e, espero, minimamente clara apresentação de dois temas relacionados: o anti-individualismo e o autoconhecimento. Isso porque a teoria da autenticidade de Bernecker é uma virada no debate desses dois temas. Com a teoria da autenticidade, Bernecker prova que um sujeito é capaz de conhecer um dos seus próprios estados mentais mesmo em situações nas quais o juízo que exprime+ autoconhecimento não tem a propriedade lógica da autoverificação. Assim sendo, a teoria de Bernecker explica casos de autoconhecimento que não podem ser explicados pela teoria do autoconhecimento básico. Essa demonstração impacta até mesmo importantes debates publicados aqui na *Sképsis*, pois nas páginas desta revista Marques e Muzitano (2014), por exemplo, defendem que há autoconhecimento quando há autoverificação. Ainda que isso esteja certo, a proposta de Bernecker explica, com maior plausibilidade, uma gama maior de casos, o que torna sua teoria preferível, e eu gostaria de convencer, por exemplo, esses autores – e também seus leitores – a adotá-la.

1. Preâmbulo: o anti-individualismo

Sendo os seres pensantes que somos, o que pode nos parecer mais íntimo, mais próprio, mais nosso e mais idiossincrático do que cada um dos conceitos que levamos nas nossas cabeças? Parece haver uma enorme distância entre o que se enraíza e prospera aqui dentro de mim mesmo e o som e a fúria

do mundo lá fora. E não parece haver ponte alguma entre esse meu interior e o universo exterior. Afinal de contas, diz um critério venerável do ser, se alguma coisa é, então essa coisa é causa ou efeito de alguma outra coisa.¹ Mas pensar sobre um edifício de apartamentos não é como atirar uma pedra numa vidraça. As ideias fervem bem aqui, dentro de mim, mas isso por si só não move um único pedregulho. Por conta disso, parece muito seguro concluir que os conceitos de cada um são o emblema da individualidade e do individualismo.

Por um momento, essa ideia parece clara, e firme. Mas eis que uma voz traiçoeira se manifesta aqui mesmo, no íntimo da minha mente. “Ah! Por motivo nenhum, nos damos um privilégio que negamos a todos os outros. Cada um está convencido de ser único, singular, e cada um se sente capaz de prever o que fará um membro de um conjunto social, seja ele um turco, um torcedor do tricolor, um rico ou um pobre. Ora, é você, e sou eu, de natureza distinta dessas pessoas? Não nos colocamos nós mesmos no interior de diversos grupos sociais? De onde vem essa dissonância entre a tua autocompreensão e tua compreensão dos outros? Não estarão também todas essas pessoas se entendendo como únicas, singulares? Não será essa, justamente, a marca da ilusão que é o eu? E não é essa a mais difícil de combater de todas as ilusões?” Por mais que sintamos contrariedade, e por mais que – quiçá – haja erro nessas ideias, temos que reconhecer que essa voz tem um ponto que merece ser posto a prova: será que nossa compreensão dos outros cruza pontes entre o mundo íntimo dos conceitos alheios e o mundo partilhado da natureza e da sociedade? Será que nós mesmos não transitamos, como sonâmbulos, pelo mesmo caminho?²

Ser um anti-individualista em filosofia da mente é dizer que sim: o intelecto de cada um de nós é uma máquina complexa que tem, na sua estrutura, partes vindas de fora, e essas partes constituem – de alguma maneira, em algum grau – nossos conceitos. Mas, por que ouvir essa voz? Quem diz que nossos mais íntimos conceitos são permeáveis ao mundo exterior tem o ônus da prova, e como se poderia provar isso? A essa voz, podemos responder: “Apenas dois caminhos se abrem. No primeiro, os conceitos são privados e estão isolados do mundo exterior, de modo que não há como relacioná-los a prova alguma que seja pública. No segundo, se supõe desde o início que esse não é o caso, e se erra por petição de princípio.”

O anti-individualista intervém nessa conversa de mim comigo mesmo.³ Ele propõe um teste

1 Estou falando, é claro, do assim chamado *critério eleático do ser*, apresentado no diálogo *Sofista* pelo personagem Estrangeiro: “[...] definição de ente [...]: o que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre não importa o quê, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é um ser real” (Platão, 1972, 247d–e).

2 O cenário que montei para o encaixe da questão que nos interessa se inspira no conflito, descrito por Charles Larmore no livro *As práticas do eu*, entre a visão do eu como algo originalíssimo e a visão do eu como o resultado da influência de muitos (cf. Larmore, 2008).

3 Curiosamente, essa não é a primeira vez que um anti-individualista intervém num solilóquio. O registro anterior também se deu em terras brasileiras (cf. Faria, 2009).

simples, a partir de uma tese bem-aceita. A tese é que as palavras que usamos são, por assim dizer, vestimentas públicas de conceitos privados.⁴ O teste é imaginar uma situação na qual seria razoável concluir que há alguma dissociação entre a palavra (a roupa) e o conceito (quem a veste). Com esse teste, o anti-individualista quer me mostrar que mesmo que um conceito seja meu, por ser parte da maquinaria do meu intelecto, ele pode ser não totalmente entendido por mim, e isso torna razoável supor que há vínculos sistemáticos entre os conceitos que emprego e as coisas que aprendo via linguagem e observação.

Imagine a seguinte situação. Você está com uma dor bastante incômoda no seu joelho. Ao buscar auxílio médico, você descobre que está com artrite no joelho. Você já conhecia a palavra “artrite”, e já era capaz de empregar o conceito a ela relacionado em uma série de pensamentos articulados – sobre sua saúde, por exemplo. Será algo genético? Tem a ver com meus hábitos? Isso tem cura? Todos esses pensamentos são sobre artrite, a doença, a qual é diferente tanto da palavra “artrite” quanto do conceito artrite.⁵ Dias após a consulta médica, você passa a sentir dor na coxa. Pela proximidade do joelho e pela similaridade do sofrimento, você infere que está com artrite na coxa. Você volta ao médico, e é informado que não está com artrite na coxa, pois artrite é uma doença que só ocorre em articulações.

Com a nova informação, você descobre algo importante sobre artrite, a doença. O instrumento para essa descoberta foi “artrite”, a palavra. Como resultado você aprimorou artrite, o conceito por você possuído, e agora por você melhor entendido. Mas, note, você era capaz de pensar sobre artrite, a doença, mesmo antes, quando seu conceito de artrite não era algo assim tão bom. Agora você tem um conceito um pouco mais aprimorado, e você continua capaz de pensar sobre artrite, a doença, embora ainda não tenha tanto conhecimento de artrite quanto o melhor reumatologista do mundo. Mas isso não implica que você não pensava sobre artrite, por saber menos sobre artrite do que o melhor reumatologista do mundo. Aliás, mesmo o melhor reumatologista do mundo está em situação de entendimento incompleto. Não é razoável supor que só o melhor reumatologista do mundo seja capaz de pensar sobre artrite, pois, se você conversasse com ele, é provável que ele revelasse que há muita coisa que ele não sabe sobre essa doença. De modo que é razoável concluir que podemos pensar sobre artrite mesmo sem entender completamente o que é artrite. Também é razoável generalizar essa conclusão, pois nada nela diz respeito especificamente a artrite. Podemos pensar sobre um tipo de coisa que se manifesta objetivamente mesmo sem entender completamente esse tipo de coisa.

4 Me refiro à tese que os sons que pronunciamos são sinais das afecções da alma. Esta tese se encontra no capítulo I do tratado *Da interpretação*, de Aristóteles (2013, 16 a 4–7).

5 A convenção de sublinhar conceitos para diferenciá-los das coisas e das palavras é útil. Esta convenção é adotada por Tyler Burge em diversos textos recentes. Por exemplo, no livro *Origins of objectivity* (Burge, 2010).

Ora, de onde vem esse passe livre cognitivo? O que é que nos dá o direito de pensar sobre algo sem entender completamente? Até onde vejo, só há duas hipóteses, sendo uma por demais extravagante para ser aceita. A hipótese extravagante é que todos nossos conceitos são inatos. Seríamos como o jovem escravo interrogado por Sócrates, pois Platão nos informa que Sócrates, o parceiro conceitual, teria feito o garoto parir respostas precisas sobre problemas de geometria, mesmo embora nunca tivesse estudado geometria.⁶ A outra hipótese, bem mais razoável, é que nossas palavras são ferramentas mantidas sob o cuidado de especialistas.⁷ Quem entende de um tipo de coisa, como artrite, se torna responsável por esclarecer aos outros o que é e como se manifesta esse tipo de coisa. Esses esclarecimentos são relacionados à palavra, no caso “artrite”, e permitem que cada um que a conheça tenha pensamentos bem formulados com o conceito artrite, mesmo embora não seja especialista em artrite. O uso coletivo das palavras é resultado de uma divisão do trabalho linguístico, e permite uma “divisão do trabalho conceitual” (cf. Woodfield 2000, p. 434).

No final das contas, o anti-individualismo me dá razões para ao menos desconfiar que, sem saber, cruzo pontes entre mim mesmo e o mundo lá fora. Haverá algo mais que eu tenha que desconfiar, sobre mim mesmo?

2. Autoconhecimento

Somos capazes de pensar mesmo quando não entendemos plenamente *o que* pensamos. Eis a conclusão que segue do anti-individualismo. Pensando bem, é uma conclusão profunda, mas não deve nos surpreender, pois o anti-individualismo é fruto do *revival* do realismo, na filosofia da tradição analítica, no último terço do século XX. É típico do realismo da tradição analítica, desde o final do século XIX, tomar a realidade que está lá fora como o assunto e o objeto dos nossos estados mentais intencionais, e nenhum realista que se preze reduziria a realidade ao que dela é entendido (cf. Faria, 2006). “É óbvio que não entendemos plenamente *o que* pensamos”, diz o realista.

Ainda assim, parece suficientemente tranquilo aceitar que sabemos *que* pensamos, quando pensamos. Reunindo as duas coisas numa única frase, somos capazes de pensar mesmo quando não entendemos plenamente *o que* pensamos, e sabemos *que* pensamos, quando pensamos. Somos capazes de saber *que* pensamos sobre *o que* não entendemos plenamente. Há algo estranho acontecendo aqui, pois há um tipo de ignorância no escopo de um tipo de conhecimento.⁸ O tipo de

6 A hipótese é extravagante em uma conversa sobre a aquisição de conceitos empíricos, como artrite. No entanto, a hipótese é fértil e interessante em uma conversa sobre a aquisição de conceitos matemáticos, e é disso que Platão se ocupa no *Mênon*, diálogo no qual encontramos o diálogo entre Sócrates e o jovem escravo (cf. Platão, 2001, 81e–85e).

7 Esta hipótese se inspira no externalismo semântico que encontramos no artigo “O significado de ‘significado’” (Putnam, 2013).

8 Uso aqui a estratégia, típica de Fred Dretske, de distinguir entre saber *que (that)* x é F e saber *o que (what)* é x. Um

ignorância é o entendimento incompleto, e o tipo de conhecimento é o autoconhecimento.⁹

Autoconhecimento é um tipo de conhecimento, e, como tal, está sujeito a todas as condições que se aplicam ao conhecimento em geral.¹⁰ Quais são essas condições? Esse é o assunto de uma polêmica que se alonga por meio século na filosofia analítica. Não entrarei nesta polêmica. Em vez disso, apresentarei o autoconhecimento a partir de um esquema ecumênico de apresentação do conhecimento que serve para fins pedagógicos, e também para a conversa entre partidários de diferentes frentes. Nesse esquema, há três condições para que haja conhecimento. Primeiro, é preciso haver uma crença, opinião. Segundo, é preciso que a opinião seja verdadeira. Terceiro, é preciso que a verdade da opinião não seja fruto do acaso.¹¹ Aplicando este esquema ao autoconhecimento, primeiro é preciso que haja uma opinião do sujeito sobre si mesmo, segundo é preciso que essa opinião seja verdadeira, terceiro é preciso que a verdade dessa opinião não seja fruto do acaso.

A satisfação da primeira condição envolve uma obscuridade, e por isso vamos discuti-la. Para haver autoconhecimento, o sujeito tem que ter uma opinião sobre si mesmo. Vejamos o caso do sujeito que acha que está com artrite na coxa. Ele está errado sobre o diagnóstico, pois não está com artrite na coxa. Ainda assim, ele está certo sobre si mesmo, quando diz ao médico o seguinte: “Acho que estou com artrite na coxa”. O sujeito está certo sobre aquilo que acredita, embora esteja errado sobre seu corpo. Mas como esse sujeito pode estar certo sobre si mesmo nessa situação? Eis a questão do debate sobre a compatibilidade entre o anti-individualismo e o autoconhecimento, pois é como se o anti-individualismo tivesse dois lados, frente e verso. Se por um lado encontramos esclarecimentos sobre elementos extrassubjetivos que constituem estados mentais intencionais, por

bom exemplo de emprego dessa estratégia pode ser encontrado no capítulo “Skeptical doubts about self-knowledge” (Dretske, 2011).

9 Não falamos quase nada sobre o entendimento incompleto, e não temos como aprofundar este assunto neste texto. Dissemos apenas duas coisas sobre o entendimento incompleto. Primeiro, que o entendimento incompleto é o complemento da divisão do trabalho conceitual. Segundo, que o entendimento incompleto é uma consequência previsível do realismo. Sem maiores esclarecimentos sobre o entendimento incompleto, passo à noção de autoconhecimento. Seria preciso explorar, também, ao menos os seguintes temas. Primeiro, como é, fenomenologicamente, descobrir-se como alguém que pensa com conceitos incompletamente entendidos. Segundo, quais as consequências, para nossa autocompreensão, da descoberta que pensamos cotidianamente em condições que não satisfazem o requisito da clareza e distinção. Sobre esses dois temas, a literatura recomendada é o artigo “Entendimento incompleto e racionalidade” (Silva Filho, 2011) e o livro *Sem ideias claras e distintas* (Silva Filho, 2013).

10 Aqui, infelizmente, estamos indo rápido demais. Na verdade, estamos simplesmente sendo arrastados pela dinâmica típica deste debate, a qual dá de barato, sem a devida justificção, que o fenômeno a ser discutido é *autoconhecimento* em vez de *autoconsciência*. Esse é outro tema debatido por Waldomiro J. Silva Filho em *Sem ideias claras e distintas* (Silva Filho, 2013). Em resumo, pode ser que a relação cognitiva que cada um tem consigo mesmo não seja de *autoconhecimento*, mas sim de *autoconsciência*. Como as condições do conhecimento em geral são bem diferentes das condições da consciência em geral, isso muda todo o horizonte do debate.

11 O esquema é ecumênico, e todos os participantes do debate têm como reconhecer do que estou falando. No entanto, o emprego da palavra “acaso” em vez da palavra “justificção” na apresentação da terceira condição denuncia o sabor escocês da receita (cf. Pritchard, 2005).

outro torna-se misterioso o conhecimento intrassubjetivo dos nossos próprios estados mentais. Isso porque “o externismo nega que uma propriedade mental é local, estrita, interna ou intrínseca à mente” (Silva Filho, 2014, p. 180). Mas, se é assim, um sujeito não precisa investigar o ambiente externo para entender o que ele mesmo diz interiormente para si mesmo? E, se assim for, não é o caso que se encontra fragilizada a tese de que cada um tem um acesso privilegiado aos próprios estados mentais?

O debate dessa questão trouxe uma resposta (que se tornou padrão) às dúvidas sobre o acesso privilegiado que um sujeito tem aos seus estados mentais presentes: a teoria do autoconhecimento básico (cf. Burge, 2013a). De acordo com essa proposta, temos autoconhecimento, pois os juízos de autoatribuição de estados mentais presentes são autoverificativos, logo tão dignos de certeza quanto o *cogito* (cf. Burge, 2013a). Os críticos do anti-individualismo, contudo, mas ficaram satisfeitos. De acordo com o questionamento mais incisivo, é de se esperar que um juízo conte como instância de conhecimento (de si, do mundo ou dos outros) por causa de propriedades epistêmicas do juízo, como por exemplo sua justificação. No entanto, os juízos de autoconhecimento parecem se equilibrar em um mero malabarismo lógico, sem nenhum peso epistemológico. Por conta desse questionamento, cujo emblema é o assim chamado *argumento da memória* (cf. Boghossian, 1998), o debate passou a orbitar casos reconhecidos de acesso privilegiado que não permitem a manobra da autoverificação: situações nas quais há alguma diferença temporal, por menor que seja, entre o momento no qual se pensou alguma coisa e o momento posterior no qual o sujeito se autoatribui esse pensamento anterior.¹² Esse é o contexto argumentativo no qual emerge a questão da autenticidade, de modo que, em “Autoconhecimento e os limites da autenticidade” (Bernecker, 2009), Sven Bernecker trata da relação entre autoconhecimento e diacronia a partir da seguinte questão: sob quais condições a metarrepresentação de um estado mental é autêntica?

3. Autenticidade

O artigo de Bernecker orbita o conceito de *autenticidade*. “Autenticidade” é um termo sem nenhuma virgindade filosófica. Ainda assim, Bernecker o utiliza de tal maneira que põe em segundo plano a história filosófica do termo, e conota elementos que poderíamos chamar, quiçá, de banais, como a origem comprovada e a autoria atestada. O que não deixa, aliás, de ser irônico, pois a mais

12 Do ponto de vista da organização do debate sobre o autoconhecimento na filosofia de tradição analítica da segunda metade do século XX, faz todo o sentido que se trate o autoconhecimento como o conhecimento do que foi seja antes, seja agora mesmo pensado. É assim que o problema se apresenta para Ryle, por exemplo (cf. Ryle, 2002, cap. 6, seção 2, tópico e). É a apresentação do autoconhecimento como um juízo de segunda ordem sincrônico a um juízo de primeira ordem que requer defesa.

famosa filosofia da autenticidade do século XX adotava como método, justamente, o foco no banal contra aquilo que havia se sedimentado esquecidamente na história da filosofia. Pense num cartório, essa instituição incontornável da vida urbana e rural brasileira. Você vai ao cartório para que sua assinatura seja autenticada. E autenticação se dá, mesmo embora, a cada vez, sua assinatura seja diferente. Como? Ora, o tabelião é um profissional treinado. Ele é capaz de distinguir variações da escrita de uma pessoa de meras assinaturas forjadas. Deixando de lado o tabelião, algo análogo se dá quando pensamos, agora, sobre o que havíamos pensado no passado. Autêntico é o conteúdo metarrepresentacional (a representação que incluir uma representação) que permite o conhecimento do conteúdo representacional (aquele incluído na metarrepresentação) mesmo quando o conteúdo representacional e o conteúdo metarrepresentacional não são idênticos. Digamos que uma representação tenha, como conteúdo, o conceito Sócrates, o qual aponta para o filósofo Sócrates. Uma metarrepresentação que envolva o conceito o mestre de Platão teria um conteúdo distinto. No entanto, essa descrição definida também aponta para o filósofo Sócrates. Digamos que, após ter pensado que Sócrates era sábio, eu investigue tão distinto personagem, e descubra que ele era o mestre de Platão. Ora, se penso que Sócrates era sábio, e me metarrepresento como pensando que o mestre de Platão era sábio, seria razoável dizer que essa metarrepresentação é um caso de autoconhecimento. Isso não é permitido pela teoria da inclusão do conteúdo representado na metarrepresentação, mas é permitido pela teoria da autenticidade de Bernecker.

O artigo de Bernecker tem uma face negativa, ou destrutiva, e outra positiva, ou construtiva. Do ponto de vista negativo, Bernecker rejeita o pressuposto tácito, inarticulado e não sustentado por argumento (mas bastante comum, conforme se vê nos textos compilados em Ludlow e Martin, 1998 e Nuccetelli, 2003) de que só é possível se conhecer um estado mental quando se o metarrepresenta – isto, se o representa em outra representação – com exatamente o mesmo conteúdo que o constitui. Esse pressuposto se sustenta, para Bernecker, na generalização do empiricamente implausível *modelo xerox da memória*, segundo o qual lembrar é reproduzir fielmente um conteúdo adquirido e armazenado no passado (cf. Bernecker, 2008). Contra tal pressuposto, o qual configura uma situação na qual o nível do debate é lamentavelmente raso (cf. Bernecker, 2004, p. 613), Bernecker defende que pode haver metarepresentação sem *identidade* de conteúdo, mas com *autenticidade* de conteúdo. Isto é, sob certas condições, uma metarepresentação que altera o conteúdo representado é capaz de fornecer conhecimento. A parte construtiva do artigo de Bernecker se ocupa, justamente, da análise e articulação dessas condições.

2. Casos de *slow switching*

No trabalho de Bernecker, o conceito de autenticidade se aplica às transformações de conteúdo ou atitude mental que satisfazem duas condições. Primeiro, as transformações de conteúdo fazem com que o sujeito metarrepresente um conteúdo diferente daquele que representa. Segundo, as transformações de conteúdo são satisfatórias, do ponto de vista epistêmico. Essas transformações se aplicam mais claramente à memória, mas são válidas também para pensamentos de segunda ordem que englobam, no interior do seu conteúdo, pensamentos de primeira ordem.

Antes da contribuição de Bernecker, o debate sobre a compatibilidade entre anti-individualismo e autoconhecimento focava em problemas relacionados a casos de *slow switching*, isto é, de idas e voltas entre ambientes que não são percebidas pelo sujeito. Em um caso típico de *slow switching*, isto é de “troca lenta” entre ambiente, há idas e voltas. Na ida, o sujeito permanece em um ambiente por tempo suficiente para adquirir, via interações perceptuais e intelectuais com o ambiente natural e social, um conceito que se aplica a algum tipo de coisa desse novo ambiente. Depois, o sujeito é transportado para um ambiente “gêmeo”, e fica lá por tempo suficiente para adquirir conceitos “gêmeos”. Um conceito “gêmeo” é um conceito que concorre com um conceito anteriormente adquirido, pois ambos parecem se aplicar às mesmas espécies e propriedades. Na volta, o sujeito é devolvido seu ambiente original, sem vir a saber, durante o processo, que foi de um lugar para outro. O ambiente “gêmeo” é idêntico ao ambiente original do ponto de vista fenomênico, mas distinto quanto às espécies ou propriedades que nele existem, sendo por vezes a pessoa informada, posteriormente, de que alguma geminação de palavras (com conseqüente geminação conceitual) teve lugar no seu passado, sendo indeterminado para a pessoa quando a geminação ocorreu, e se no momento ela está no ambiente nativo ou no ambiente gêmeo. As idas e voltas podem se dar muitas vezes. Por haver diferença entre as espécies naturais ou propriedades do ambiente nativo e do ambiente “gêmeo”, há diferença entre os significados dos designadores de espécies naturais e de propriedades empregados nos dois ambientes, e, o que é mais importante, há diferenças entre os conceitos que se adquire em cada ambiente (cf. Burge, 2013a). Esse processo que é um *slow switching* pode ser esquematizado. Comumente, um processo de *slow switching* tem as seguintes características:

1. O sujeito adquire um conceito C_1 através da sua relação com seu ambiente nativo,
2. mas o ambiente habitado pelo sujeito muda dramaticamente (ou o sujeito termina em um ambiente dramaticamente diferente), sem que o sujeito note,
3. o que faz com que o sujeito adquira um conceito C_2 ,
4. sem, no entanto, ser o caso que o sujeito distinga C_1 de C_2 .

5. Posteriormente, o sujeito descobre, ou é informado, sobre a mudança de ambiente,
6. e ainda assim o sujeito é incapaz de distinguir, por mera introspecção, entre seus estados mentais com o conceito C_1 e seus estados mentais com o conceito C_2 .

Alguns exemplos de *slow switching* envolvem cenários fantásticos, cientistas loucos que nos abduzem na calada da noite, e viagens interplanetárias. No entanto, já se sugeriu, de maneira bastante plausível, que casos de *slow switching* são bem próximos da nossa realidade cotidiana. Em um país das dimensões do Brasil, não é impossível que uma pessoa de uma região se mude para outra, e lentamente, ao longo de muitos anos, sem nunca prestar atenção ao processo, o qual se dá em segundo plano, passe a usar um termo que se aplicava, na sua terra nativa, a um tipo de coisa, para designar outro tipo de coisa que lhe parece ser a mesma. Na sua pequena vila interiorana, o sujeito pensava em casamento como algo que requer a intervenção de um sacerdote – padre, pastor. O sujeito sempre teve pensamentos que estavam de acordo com essa compreensão típica da sua coletividade nativa, e a mesma nunca o impediu de poder pensar no assunto de outra maneira, embora ele nunca tenha feito isso. Ao se mudar para uma região metropolitana, o sujeito passa a usar o conceito casamento para situações que não seriam reconhecidas na sua terra natal, e ele não sabe disso. Outro exemplo de um cenário bastante propício ao *slow switching* é o departamento de filosofia. O aluno faz a disciplina do professor A sobre Duns Scot no primeiro ano, depois a disciplina do professor B sobre o mesmo filósofo no terceiro ano, e supõe que está lidando com os mesmos conceitos nas duas situações, enquanto está em uma verdadeira Terra Gêmea (cf. Gerken, 2009).

Do ponto de vista da capacidade representacional e do estado epistêmico do sujeito, há três grandes momentos, em um processo de *slow switching*:

- **Posse de C_1 :** antes do *slow switching*, o sujeito é capaz de classificar coisas como instâncias de C_1 , tipicamente sabendo que é capaz disso.
- **Aquisição de C_2 :** comumente, o sujeito torna capaz de classificar coisas como instâncias de C_2 , sem perder a capacidade de classificar coisas como C_1 ,¹³ mas tomando-se apenas por alguém capaz de reconhecer instâncias de C_1 .
- **Descoberta do processo de *slow switching*:** por fim, o sujeito descobre que tem duas capacidades conceituais distintas, embora achasse que tivesse apenas uma, e ainda seja incapaz de distinguir uma da outra por mera introspecção.

13 Seria preciso contar uma história mais complexa para que houvesse perda de C_1 pela mera aquisição de C_2 (cf. Boghossian, 1998). Isso fica para uma outra oportunidade.

São duas as maneiras pelas quais o sujeito vem a adquirir um novo conceito. Primeiro, pela via perceptual, o sujeito pode ser exposto a uma população de indivíduos¹⁴ que não devem ser reconhecidos como instâncias legítimas de C_I . Segundo, pela via linguística, pela deferência aos especialistas da comunidade do segundo ambiente – sem que o sujeito saiba que está em outro ambiente, ou deferindo a um grupo de especialistas diferente.

3. Autoconhecimento básico

Nos casos de *slow switching*, o problema diz respeito a uma mudança de conceito que não é notada pelo sujeito, ao menos quando o sujeito se apoia apenas na introspecção para estabelecer no que é que ele mesmo pensa. Isso, é claro, gera uma dificuldade ligada à noção de autoconhecimento, pois como é que um sujeito pode saber no que é que ele está pensando, nos casos em que, de fato, ocorre um *slow switching*? O problema é agravado pelo fato de não ser autoevidente que ocorre um processo de *slow switching*, quando ocorre um processo de *slow switching*, pois um caso típico de *slow switching* requer que o sujeito não saiba que passa por um processo de troca de conceitos.

No debate sobre o anti-individualismo, essa dificuldade se relaciona ao conhecimento que cada um tem daquilo que passa pela própria mente, segundo a noção de *autoridade da primeira pessoa*. Essa autoridade abrange, ou parece abranger, certos estados ou eventos mentais presentes, por envolver, ou supostamente envolver, um processo não-observacional de aquisição de conhecimento. Burge aceita a ocorrência e legitimidade deste conhecimento, pois a crença direta, autoritativa e não-empírica que cada um tem de pensar em algo, quando pensa nisto, é simplesmente autoverificativa. Por exemplo, basta que eu pense em um cavalo alado para saber que estou pensando em um cavalo alado. Aos juízos que cada um pode fazer do que está pensando, quando está a pensar o que pensa, Burge chama de *autoconhecimento básico* (cf. Burge, 2013a).

Vejamos como é possível, para Burge, que sempre saibamos no que estamos pensando, embora a individuação dos nossos pensamentos não seja explicada de maneira individualista. Para isso, vamos empregar o caso da Terra Gêmea, na formulação de Putnam:

Que estados psicológicos não determinam a extensão será mostrado com a ajuda de uma pequena ficção científica. Para o objetivo dos seguintes exemplos de ficção científica, iremos supor que em algum lugar da galáxia há um planeta que chamaremos de Terra Gêmea. A Terra Gêmea é muito

14 Por *indivíduos* entendo, aqui, as instâncias espaço-temporais (*tokens*) de uma espécie (*type*), as quais dão ocasião para aplicações de conceitos, e podem envolver pessoas, objetos, eventos e estados de coisas.

parecida com a Terra; de fato, as pessoas da Terra Gêmea até falam português.¹⁵ De fato, tirando diferenças que especificaremos nos nossos exemplos de ficção científica, o leitor pode supor que a Terra Gêmea é exatamente como a Terra. Ele pode até supor, se quiser, que ele tem um *Doppelgänger* – uma cópia idêntica – na Terra Gêmea, embora minha história não dependa disso.

Embora algumas das pessoas da Terra Gêmea (digamos, aquelas que se chamam de “brasileiros”,¹⁶ e aquelas que se chamam de “timorenses”,¹⁷ e aquelas que se chamam de “portugueses”,¹⁸ etc.) falem português, há, o que não surpreende, algumas pequenas diferenças que agora descreveremos entre os dialetos do português falado na Terra Gêmea e o Português Padrão. Essas diferenças elas mesmas dependem de algumas das peculiaridades da Terra Gêmea.

Uma das peculiaridades da Terra Gêmea é que o líquido chamado de “água” não é H₂O, mas um líquido diferente cuja fórmula química é muito longa e complicada. Abreviarei essa fórmula simplesmente como XYZ. Irei supor que XYZ é indistinguível de água em temperaturas e pressões normais. Em particular, tem o gosto de água e mata a sede como água. Além disso, irei supor que os oceanos e lagos e mares da Terra Gêmea contêm XYZ e não água, que chove XYZ na Terra Gêmea e não água, etc. (Putnam 2013, 286–287, tradução modificada¹⁹)

Imaginemos que Márcia está na Terra, tomando banho, e pense “a água está fria”. Neste caso ela sabe no que está pensando (em água, H₂O), e sabe que pensa que a água está fria. Digamos que Márcia já esteja na Terra Gêmea tempo suficiente para ter trocado seu conceito terráqueo de água, referente à substância cuja fórmula é H₂O, pelo conceito gemeoterráqueo de água gêmea, referente à substância cuja fórmula é XYZ. Neste caso, ao pensar “a água [gêmea] está fria”, enquanto toma banho, Márcia não sabe *no que* está pensando, pois crê pensar algo sobre água, quando na verdade tem um pensamento sobre água gêmea. No entanto, para Burge, isto não impede Márcia de ter autoconhecimento básico. Isto é: ao pensar, na Terra Gêmea, que a água está fria, Márcia sabe no que pensa, embora não saiba que está pensando em água, pois qualquer conteúdo da sua crença de primeira ordem é automaticamente inserido no conteúdo da sua crença de segunda ordem. Se a crença de primeira ordem é que a água está fria, a crença de segunda ordem é que Márcia pensa que a água está fria. Apresentando-as da perspectiva da primeira pessoa, a crença de primeira ordem tem, como conteúdo, “a água está fria”, e a crença de segunda ordem tem, como conteúdo, “penso que a água está fria”. Assim sendo, para Burge, o autoconhecimento básico tem duas características.

15 *Inglês (english)*, no original. Mudei para português para que o exemplo funcione com palavras da língua portuguesa, como “água”.

16 *Estadunidenses (Americans)*, no original.

17 *Canadenses (Canadians)*, no original.

18 *Inglêses (English)*, no original.

19 Esta modificação da tradução foi proposta por Dos Santos (2014).

Em primeiro lugar, é conhecimento *de segunda ordem*. Em segundo lugar, é conhecimento *reflexivo* que *subsume o conteúdo* dos pensamentos empíricos de primeira ordem.

O autoconhecimento básico é de segunda ordem porque acompanha todos os pensamentos empíricos. Quando Márcia pensa que a água está fria, este pensamento empírico de primeira ordem é acompanhado pelo conhecimento de segunda ordem que ela tem de pensar nisto. No mesmo evento mental ela pensa no que experimenta e sabe que pensa nisto (cf. Burge, 2013a). O pensamento de primeira ordem de Márcia “a água está fria” é subsumido pelo autoconhecimento, que não lhe acrescenta nenhum *conteúdo*, apenas explicita (em um juízo que expresse este pensamento) uma *atitude* proposicional, como por exemplo “(sinto que) a água está fria”, ou “(penso que) a água está fria”.

Se Márcia está na Terra, ela pensa que a água (H₂O) está fria; se ela está na Terra Gêmea, ela pensa que a água gêmea (XYZ) está fria. Estes dois pensamentos empíricos são distintos, mas, ao pensar cada um deles, Márcia tem autoconhecimento, pois este conhecimento de segunda ordem simplesmente subsume o conteúdo do pensamento empírico de primeira ordem (cf. Burge, 2013a). Quando, na Terra, ela pensa que a água (H₂O) está fria, seu pensamento de segunda ordem herda este conteúdo, como ocorreria se ela proferisse o juízo “penso que a água [H₂O] está fria”. O mesmo ocorre na Terra Gêmea, quando ela profere “penso que a água [água gêmea, XYZ] está fria”. Embora ela não tenha condição de saber qual o conteúdo dos seus pensamentos sem investigar o ambiente, ela sabe o que pensa de maneira direta, autoritativa e não-empírica, pois este conhecimento subsume o conteúdo dado no pensamento empírico.

Enfim, pela teoria do autoconhecimento básico, qualquer que seja meu pensamento empírico, minha capacidade de discriminar *no que* estou pensando é falível, pois a investigação do ambiente pode me mostrar algum engano, mas o mesmo não ocorre com minha capacidade de saber *o que* eu mesmo estou pensando, pois infalivelmente, para qualquer pensamento empírico *p*, basta subsumi-lo em um juízo reflexivo como “penso que *p*” para obter autoconhecimento.

4. Autoconhecimento como inclusão

No vocabulário de Bernecker, a teoria de Burge é um caso paradigmático das teorias *inclusivas* do autoconhecimento, pois incluem aquilo que é conhecido em um juízo de segunda ordem. Essas teorias já enfrentaram diversas críticas, mas nenhuma tão forte como a de Bernecker: uma teoria inclusiva do autoconhecimento exige identidade-de-tipo entre o conteúdo do pensamento de primeira ordem e o conteúdo do pensamento de segunda ordem, mas – como Bernecker mostra, com a teoria da autenticidade – pode haver autoconhecimento sem que haja tal identidade-de-tipo.

O que Bernecker explicita é que, nas teorias inclusivas do autoconhecimento, se exige identidade-de-tipo entre os conceitos incluídos no pensamento de primeira ordem e os conceitos incluídos no pensamento de segunda ordem. Se o estado mental de primeira ordem a ser autoconhecido envolve uma instância do conceito C_1 , então, segundo as teorias inclusivas do autoconhecimento, o juízo de segunda ordem que concretiza o autoconhecido tem que envolver uma instância do mesmo conceito. Mas o que dizer daqueles casos nos quais o juízo de autoconhecimento envolve um conceito distinto, mas autêntico? Eis um caso: meu estado mental de primeira ordem é o de pensar que água é um recurso precioso, e no meu juízo de segunda ordem de autoconhecimento atribuo a mim mesmo o pensamento de que ao menos um líquido é um recurso precioso. Ora, no estado mental de primeira ordem figura o conceito C_1 de água, e no estado mental de segunda ordem figura uma formulação envolvendo o conceito C_2 de líquido. Assim sendo, não há identidade de tipo entre o estado mental e o juízo de autoconhecimento básico, mas há autoconhecimento, pois a água é um líquido. Portanto, a teoria inclusiva do autoconhecimento está errada.

Para Bernecker, a teoria inclusiva do autoconhecimento erra na especificação do critério de autenticidade, pois não é requerido identidade de conteúdo. Isso se mostra, como vimos, para casos de autoconhecimento sincrônicos, mas é enormemente evidenciado para casos de autoconhecimento diacrônicos, envolvendo a memória. A memória modifica os conteúdos, às vezes de maneira grotesca e monstruosa, impedindo o autoconhecimento, mas às vezes de maneira autêntica, embora sem identidade de conteúdo. O esforço de Bernecker, no artigo, é para especificar as variedades autênticas de transformação do conteúdo.

A condição de autenticidade é satisfeita quando o conteúdo é idêntico, mas também quando o conteúdo é suficientemente similar. *Água* não é idêntico a *um líquido*, mas é suficientemente similar, pois água é um líquido. Essa similaridade, no entanto, precisa ser manejada com cuidado, pois uma coisa é ter pensado no passado sobre água, e no presente lembrar autenticamente de ter pensado sobre um líquido, e outra coisa – aliás, monstruosa – é ter pensado sobre um líquido no passado, e no presente lembrar falsamente de ter pensado sobre água. No primeiro caso, a memória é autêntica porque de um pensamento sobre água se deriva, por generalização existencial, um pensamento sobre um líquido, pois se há um x tal que x é uma amostra de água, e toda amostra de água é uma amostra de um líquido, então há um x tal que x é um líquido. No segundo caso, há confabulação em vez de autoconhecimento diacrônico porque não se estabelece um vínculo autêntico entre os conteúdos, de modo que a modificação via memória destrói o autoconhecimento.

A condição de autenticidade diz respeito ao conteúdo, mas também à atitude mental. Pode acontecer de o sujeito ter uma atitude intencional em um momento, se atribuir outra atitude em um

momento posterior, e ainda assim ter autoconhecimento, desde que um requisito fundamental seja satisfeito: a atitude atribuída a si mesmo tem que comprometer com o mesmo ou menos do que a atitude original. O exemplo mais simples diz respeito à atitude de conhecimento, desde que entendido como uma atitude composta de vários elementos, incluindo a crença. Se no passado o sujeito *soube* que estava no Prédio 74A, e agora ele se atribui apenas *crença* de que estava no Prédio 74A, então ele tem autoconhecimento, pois crença é, autenticamente, um elemento do conhecimento. A confabulação surge quando, no passado, o sujeito *achou* que estava no Prédio 74A, e agora ele se atribui a si mesmo *conhecimento* passado disso. Essa transformação de atitude não é autêntica, pois conhecimento não é elemento da crença.²⁰

5. Autoconhecimento autêntico

A noção de autenticidade é uma resposta à teoria da memória preservativa, a qual é um avatar do modelo xerox da memória. A teoria da memória preservativa é uma das principais contribuições de Tyler Burge à filosofia. Muitos dos seus artigos explicitam ou exploram essa noção, sendo “Memory and self-knowledge” (Burge, 2013b) o principal. Memória preservativa seria um tipo de memória que nos daria o poder semântico do elemento sintático da anáfora. Quando alguém diz “Maria saiu, ela foi o cinema”, o pronome *ela* aponta para o antecedente *Maria*, e tem a mesma denotação. Ora, defende Burge, a memória preservativa, nos casos de metarrepresentação, opera de maneira análoga, simplesmente apontando para o conteúdo do estado mental representado. O problema é que tal proposta é implausível, pois o que é a memória é uma questão empírica, e estudos empíricos não descrevem nada que se possa reconhecer como essa suposta memória preservativa.²¹

A memória é uma faculdade fundamental para o conhecimento. A noção de crença, seja ocorrente, seja disposicional, pressupõe a memória. Achar que isso ou aquilo pressupõe memória, estar disposto a se comportar de certa maneira sob certa condição por dispor de certa informação pressupõe memória. De modo que a memória é um requisito fundamental das mais sofisticadas formas de cognição, e também da ação racional. Felizmente, no mais das vezes, e dentro de limites antecipáveis e controláveis, a memória se mostra confiável. Mas, ainda assim, é preciso reconhecer que muitas são as distorções do conteúdo da memória, muitas são as ilusões geradas na ou pela

20 A situação seria diferente se estivéssemos pressupondo uma teoria do *conhecimento primeiro*, como a de Timothy Williamson (2000). Esse caso merece ser investigado em outro trabalho.

21 Em um estudo, Burge conclui, via argumento transcendental, que a memória preservativa tem que existir, pois senão não somos os raciocinadores críticos que achamos que somos (cf. Burge, 2003). Isso, no entanto, apenas evidencia duas coisas. Primeiro, os limites dos argumentos transcendentais enquanto provas *a priori* da existência de alguma coisa. Segundo, que quiçá não somos os raciocinadores críticos que achamos que somos (cf. Kahneman, 2012).

memória.

Com a teoria da autenticidade, Bernecker quer estabelecer dois pontos. Primeiro, reconhecer o fato de que há transformações e distorções da memória. Segundo, investigar tais modificações do ponto de vista epistemológico. O resultado dessa pesquisa é surpreendente, ou ao menos otimista, pois estabelece que nem toda transformação do conteúdo da memória é uma distorção. Há modificações do conteúdo da memória que são epistemicamente saudáveis, e talvez isso não tenha sido visto antes porque o preconceito típico do modelo xerox da memória levava os filósofos a sempre suspeitar, ainda que sem argumentos, da labilidade da memória.²² Uma transformação epistemicamente saudável da memória metarrepresentacional é uma transformação autêntica, e também são autênticas certas transformações do conteúdo de outras variedades de metarepresentação.

Com a teoria da autenticidade, Bernecker antagoniza com Burge em duas frentes. Primeiro, no que diz respeito à memória representacional, a teoria berneckeriana da memória autêntica responde à teoria burgiana da memória preservativa. Segundo, no que diz respeito ao autoconhecimento, a teoria berneckeriana do autoconhecimento autêntico responde à teoria burgiana do autoconhecimento básico.

A memória preservativa seria tal que o conteúdo lembrado no presente seria o mesmo que foi adquirido no passado. Na terminologia de Bernecker, o conteúdo seria *type-identical*, isto é idêntico no que diz respeito ao tipo de representação – do tipo C_1 em vez do tipo C_2 , por exemplo – embora não no que diz respeito ao *token*, ou ocorrência, instância. Sem memória preservativa, defende Burge, não haveria como um sujeito saber, no presente, o que pensou no passado, pois não haveria identidade-de-tipo entre sua representação anterior e sua metarrepresentação presente, de modo que, sem memória preservativa, não haveria autoconhecimento diacrônico, isto é, conhecimento presente de uma atitude intencional passada.

Ora, Bernecker mostra, com a teoria da autenticidade, que o requisito da identidade de conteúdo é equivocado, pois há condições nas quais o conteúdo é alterado – outro *token*, mas também outro *type* – mas a metarrepresentação é bem-sucedida. De maneira geral, segundo a teoria da autenticidade, quando o conteúdo metarrepresentacional se modifica por dizer menos do que o conteúdo representacional, há metarrepresentação autêntica.

A solução de Bernecker responde à teoria da memória preservativa, pois estabelece condições para que haja conhecimento com alteração do conteúdo. Essas condições são as

22 Trata-se, é claro, de uma desconfiança muito anterior a qualquer coisa que possamos chamar, apropriadamente, de modelo xerox da memória, pois se encontra já na metáfora da memória como um viveiro de pássaros, presente no *Teeteto*, de Platão. Para uma análise dos aspectos metafísicos, representacionais e epistemológicos dessa desconfiança, ver Ricoeur (2007, p. 27–34).

condições da autenticidade.

Assim, a teoria da autenticidade dá conta da metarrepresentação diacrônica, mas é de se notar, no entanto, que a teoria de Bernecker também dá conta do autoconhecimento sincrônico, e aqui, novamente, no nível teórico, Bernecker antagoniza com Burge.

Para o conhecimento, da parte do sujeito, de uma atitude intencional presente, Burge requer identidade-de-tipo entre representação e metarrepresentação. Se o sujeito representa C_1 , então a metarrepresentação sincrônica tem que incluir C_1 . Ora, questiona Bernecker, por que uma metarrepresentação logicamente acarretada por C_1 mais procedimentos inferenciais garantidores da solidez lógica do conteúdo nos privariam de autoconhecimento? Se, no mesmo fôlego, o sujeito representa água (C_1) como um precioso recurso natural, e se metarrepresenta como tomando certo líquido (C_2) como um precioso recurso natural, a teoria deveria dizer que há autoconhecimento, pois água é um líquido, e é possível explicar essa transformação de conteúdo pela regra da generalização existencial. Eis onde falha a teoria do autoconhecimento básico, eis onde a teoria do autoconhecimento autêntico se revela uma contribuição substantiva ao debate.

Conclusão

A teoria do autoconhecimento autêntico já ecoou em alguns trabalhos publicados no Brasil. O principal filósofo a ter abordado a teoria de Bernecker foi Danilo F. Dantas, em dois artigos. Em “O que e como estava pensando?”, Dantas apresenta um bom resumo da teoria de Bernecker (cf. Dantas, 2009). Em “Conhece-te a ti mesmo?”, Dantas retoma o mesmo tema, aprofundando a exposição da teoria de Bernecker e articulando as consequências para as teorias inclusivas do autoconhecimento (cf. Dantas, 2010).

Outro a empregar a teoria de Bernecker foi César S. dos Santos. Em *Anti-individualismo e memória* (Dos Santos, 2010), dos Santos emprega a teoria de Bernecker para diversos fins. Em primeiro lugar, para defender o senso comum contra teorias da memória muito adstringentes, e muito implausíveis. Em geral, somos capazes de lembrar autenticamente do dia de ontem, mas a lembrança do dia de ontem não leva o dia inteiro, o que indica que há espaço para boas reconstruções do passado. Em segundo lugar, para indicar que o fato de reconstruirmos o passado a partir de fragmentos não é nocivo, desde que os fragmentos sejam, de fato, oriundos do passado a ser reconstruído. Em terceiro lugar, para resgatar pontos importantes da psicologia da memória, como as modalidades sadias de dinâmica cognitiva, condensação do conteúdo e processamento esquemático. Em quarto lugar, para frisar que reconstruções sadias fornecem uma visão mais coerente do passado, e isso não precisa ser visto como algo ruim. Em quinto lugar, para indicar que

a reconstrução sadia vincula o passado ao presente, o que também não é algo nocivo. Em sexto e último lugar, para questionar a assim chamada *teoria xerox da memória*, a qual requer reativação de conteúdos passados, enquanto tudo o que precisamos é reconstruções não maculadas por enriquecimentos ilícitos da atitude ou conteúdo (cf. Dos Santos, 2010).

Recentemente, Bernecker retomou a teoria da autenticidade, aplicando-a ao caso da memória visual, com um resultado notável, relacionado ao caso de memórias visuais nas quais lembramos não do ponto de vista da primeira pessoa (estilo câmera subjetiva), mas do ponto de vista de um observar que nos vê, nos incluindo na cena (estilo câmera objetiva). Embora não haja identidade de conteúdo entre o antes visto e o agora lembrado, nessas memórias muito reconstruídas, Bernecker as conta como memórias sadias. Em primeiro lugar, pelo fato de o fenômeno ser rampante, muito comum. Em segundo lugar, por não haver indícios de que essas memórias sejam menos confiáveis do que memórias visuais que apresentam os fenômenos lembrados do ponto de vista da primeira pessoa (cf. Bernecker, 2015).

Agradecimentos

Como sempre se dá em pesquisas acadêmicas, esta introdução e a tradução a seguir são o resultado do trabalho coletivo. Muito me beneficieei dos comentários de Waldomiro J. Silva Filho e Plínio Junqueira Smith a versões anteriores deste texto. Eles verão que, nesta versão final, muita coisa foi melhorada, mas recalcitrei em diversos erros de minha inteira responsabilidade. Silva Filho também revisou a tradução, acrescentando a suavidade do acento baiano a uma tradução em seco sotaque gaúcho, o que certamente é bem-vindo quando se traduz o inglês da Califórnia de um alemão de Munique. Sven Bernecker nos apoiou em todas as etapas do processo, e conseguiu a permissão de tradução junto à editora Springer. A todos os envolvidos, meu sincero muito obrigado.

Referências

- Aristóteles. 2013. *Da interpretação*. Traduzido por José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora UNESP.
- Bernecker, Sven. 2004. "Memory and externalism". *Philosophy and Phenomenological Research* 69 (3): 605–32. doi:10.1111/j.1933-1592.2004.tb00520.x.
- . 2008. *The metaphysics of memory*. Dordrecht: Springer.
- . 2009. "Self-knowledge and the bounds of authenticity". *Erkenntnis* 71 (1): 107–21. doi:10.1007/s10670-009-9170-1. Traduzido neste número de *Sképsis*.

- . 2015. “Visual memory and the bounds of authenticity”. In *Mind, language and action: proceedings of the 36th International Wittgenstein Symposium*, organizado por Annalisa Coliva, Volker Munz, e Danièle Moyal-Sharrock, 445–64. Berlin, München, Boston: De Gruyter. doi:10.1515/9783110378795.445.
- Boghossian, Paul A. 1998. “Content and self-knowledge”. In *Externalism and self-knowledge*, Peter Ludlow and Norah Martin (eds.), 149–74. Stanford: CSLI Publications.
- Burge, Tyler. 2003. “Memory and persons”. *The Philosophical Review* 112 (3): 289–337. doi:10.1215/00318108-112-3-289.
- . 2007. “Individualism and the mental (1979)”. In *Foundations of mind*, 100–150. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. *Origins of objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013a. “Individualism and self-knowledge (1988)”. In *Cognition through understanding: self-knowledge, interlocution, reasoning, reflection. Philosophical essays, volume 3*, 55–67. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013b. “Memory and self-knowledge (1998)”. In *Cognition through understanding: self-knowledge, interlocution, reasoning, reflection. Philosophical essays, volume 3*, 88–103. Oxford: Oxford University Press.
- Dantas, Danilo Fraga. 2009. “O que [e como] estava pensando? Sobre memórias de pensamentos passados”. *Intuitio* 2 (2): 108–15.
- . 2010. “Conhece-te a ti mesmo: externalismo e autoconhecimento de atitudes passadas”. *Kínesis* 2 (3): 157–74.
- Dos Santos, César Schirmer. 2010. “Anti-individualismo e memória: mente, ambiente, contexto e linguagem”. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- . 2014. “Os significados não estão na cabeça: Putnam sobre o significado e a intencionalidade”. *Cognitio-Estudos* 11 (1): 86–97.
- Dretske, Fred I. 2011. “Skeptical doubts about self-knowledge”. In *The Routledge companion to epistemology*, organizado por Sven Bernecker e Duncan Pritchard, 425–32. London: Routledge.
- Faria, Paulo. 2006. “História da filosofia analítica”. In *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, organizado por João Branquinho, Desidério Murcho, e Nelson Gonçalves Gomes, 339–47. São Paulo: Martins Fontes. http://criticanarede.com/docs/etlf_histfilana.pdf.
- . 2009. “Anti-individualismo e autoconhecimento: uma exposição elementar”. In *Mente, linguagem e mundo*, organizado por Waldomiro J. Silva Filho, 25–35. São Paulo: Alameda. https://www.academia.edu/1491364/Anti-individualismo_e_autoconhecimento_uma_exposicao_elementar.

- Gerken, Mikkel. 2009. "Conceptual equivocation and epistemic relevance". *Dialectica* 63 (2): 117–32. doi:10.1111/j.1746-8361.2008.01169.x.
- Kahneman, Daniel. 2012. *Rápido e devagar: duas formas de pensar*. Traduzido por Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Larmore, Charles. 2008. *As práticas do eu*. Traduzido por Maria Stela Gonçalves e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- Ludlow, Peter, e Norah Martin. 1998. *Externalism and self-knowledge*. Stanford: CSLI Publications.
- Marques, Edgar, e Carolina Muzitano. 2014. "Externalismo e autoconhecimento". *Sképsis* 7 (10): 201–13.
- Nuccetelli, Susana. 2003. *New essays on semantic externalism and self-knowledge*. Cambridge: The MIT Press.
- Platão. 1972. "Sofista". In *Diálogos*, traduzido por Jorge Paleitak e João Cruz Costa, 135–204. São Paulo: Abril Cultural.
- . 2001. *Mênon*. Traduzido por Maura Iglésias. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Loyola.
- Pritchard, Duncan. 2005. *Epistemic luck*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 2013. "O significado de 'significado'". *Cognitio-Estudios* 10 (2): 280–326.
- Ricoeur, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Traduzido por Alain François. Campinas: Editora da Unicamp.
- Ryle, Gilbert. 2002. *The concept of mind: with an introduction by Daniel C. Dennett*. Chicago: University of Chicago Press.
- Silva Filho, Waldomiro J. 2011. "Entendimento incompleto e racionalidade". *O Que Nos Faz Pensar* 30: 253–71.
- . 2013. *Sem ideias claras e distintas*. Salvador: EDUFBA.
- . 2014. "Levando a Sério o Ceticismo acerca do Autoconhecimento". *Sképsis* 7 (10): 179–200. <http://www.revista-skepsis.com/skepsis/n10/bs/1waldomiro.pdf>.
- Williamson, Timothy. 2000. *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Woodfield, Andrew. 2000. "Reference and deference". *Mind & Language* 15 (4): 433–51.