

## AUTO CONHECIMENTO E OS LIMITES DA AUTENTICIDADE

**SVEN BERNECKER**

University of California, Irvine

Email: s.bernecker@uci.edu

Tradução: César Schirmer dos Santos

Universidade Federal de Santa Maria

E-mail: cesarschirmer@gmail.com

**Resumo:** Este artigo critica a arraigada visão segundo a qual um juízo de segunda ordem da forma “Eu creio que  $p$ ” qualifica-se como autoconhecimento apenas se o conteúdo encaixado,  $p$ , é do mesmo tipo que o conteúdo do estado intencional refletido e a atitude autoatribuída, crença, é do mesmo tipo que a atitude que o sujeito tem com respeito a  $p$ . Em vez de exigir identidade de conteúdos ao longo dos níveis de cognição, o autoconhecimento requer apenas que o conteúdo encaixado do pensamento de segunda ordem seja uma consequência do conteúdo do estado intencional refletido. E em vez de exigir identidade de atitude ao longo dos níveis de cognição, o autoconhecimento requer apenas que a atitude do estado intencional refletido e a atitude que o sujeito se autoatribui partilhem certas características tais como a direção de ajuste e a polaridade.

Dado que atitudes proposicionais<sup>1</sup> têm um componente proposicional<sup>2</sup> e um componente atitudinal<sup>3</sup>, o conhecimento das próprias atitudes requer o conhecimento de ambos componentes.

---

<sup>1</sup> Estados mentais conscientes e intencionais são sobre alguma coisa, sendo que a pessoa que está em tais estados pode ter diferentes atitudes com respeito a essa coisa. Chama-se de *conteúdo* àquilo sobre o que um estado mental é. Quando esse conteúdo é tal que pode ser avaliado como verdadeiro ou falso, esse conteúdo é *proposicional*. Eis alguns exemplos de conteúdos proposicionais: *o céu é azul, o mar é salgado*. Conteúdos, sem atitudes, não são suficientes para gerar estados mentais conscientes e intencionais, pois também é requerido que o sujeito tenha certo posicionamento, ou atitude, com respeito ao conteúdo. Por exemplo, Marcos pode *achar que* o céu é azul, e *duvidar que* o mar é salgado. Assim, uma *atitude proposicional* é uma fusão entre uma atitude e um conteúdo. (NT)

<sup>2</sup> O *componente proposicional* de uma atitude proposicional é seu conteúdo, desde que o mesmo possa ser avaliado com verdadeiro ou falso. Quem deseja uma maçã tem uma atitude de desejo com respeito a uma coisa, ou objeto, de modo que não tem uma atitude proposicional, pois coisas não são nem verdadeiras, nem falsas. Quem deseja que o Artigo publicado originalmente na revista *Erkenntnis* 71: 107–121 (2009), DOI 10.1007/s10670-009-9170-1, sob

O autoconhecimento de atitudes proposicionais consiste em uma classificação dupla.<sup>4</sup> A maior parte da literatura filosófica sobre o autoconhecimento foca na natureza autoritativa do acesso que temos aos conteúdos de nossas atitudes proposicionais, e presta pouca ou nenhuma atenção ao aspecto atitudinal. Além disso, a literatura é quase exclusivamente voltada ao conhecimento de atitudes proposicionais correntes, pois presumivelmente só podemos ter acesso autoritativo aos nossos estados correntes. Contrabalançando a unilateralidade da literatura, este artigo trata do conhecimento que temos tanto dos conteúdos como das atitudes tanto das atitudes presentes como das atitudes passadas.

O conhecimento é factivo no sentido em que um enunciado como “Eu sei que  $p$ ” é verdadeiro apenas se  $p$  é o caso.<sup>5</sup> Similarmente, saber que eu creio que  $p$ <sup>6</sup> acarreta que eu creio que  $p$ . A crença não é factiva.<sup>7</sup> Quando a atitude de primeira ordem sobre a qual se reflete não é factiva, como no conhecimento de que eu creio que  $p$ , a exigência de factividade do conhecimento é apenas de que o conteúdo incorporado do autoconhecimento – nesse caso “ $p$ ” – seja o mesmo que, ou suficientemente similar a, o conteúdo do estado designado de primeira ordem – a crença que  $p$ ;<sup>8</sup> se  $p$  é verdade é irrelevante para a alegação de conhecimento.<sup>9</sup> Pois,

---

maçã esteja boa tem uma atitude proposicional, pois tem um desejo relacionado a algo que pode ser verdadeiro ou falso, no caso, que a maçã esteja em bom estado. (NT)

<sup>3</sup> O *componente atitudinal* de uma atitude proposicional é o posicionamento da pessoa com respeito ao conteúdo proposicional. Uma pessoa pode *esperar que* o horóscopo esteja certo, enquanto outra pessoa pode *temer que* o horóscopo esteja certo. Nesse caso, cada uma das pessoas teria uma atitude distinta com respeito a esse mesmo tipo de conteúdo, pois a primeira tem a atitude intencional (pois voltada a algo) da *esperança*, enquanto a segunda tem a atitude igualmente intencional (pela mesma razão) do *temor*. (NT)

<sup>4</sup> Isto é, para conhecer minha atitude proposicional *creio que o mar é azul*, tenho que identificar e classificar a atitude, *crença*, e o conteúdo, *o mar é azul*. Esta é a visão usual que o autor questionará. (NT)

<sup>5</sup> Certos tipos de atitudes proposicionais são factivas, pois só se dão caso seus conteúdos sejam verdadeiros. São exemplos de *atitudes* proposicionais factivas o conhecimento (*saber que ...*), a percepção (*vejo que ...*) e a memória (*lembro que ...*). (NT)

<sup>6</sup> Este tipo de construção complexa (envolvendo uma atitude de segunda ordem que tem uma atitude de primeira ordem como seu conteúdo) é fundamental neste artigo, por dois aspectos: primeiro, a composição de atitudes proposicionais que têm outras atitudes proposicionais como seus conteúdos; segundo, a conjugação de uma atitude proposicional factiva com outra não-factiva. Se *sei que creio que o mar é azul*, então tenho uma atitude de *primeira ordem* (a mais próxima do conteúdo) de crença, e uma atitude de *segunda ordem* que tem a atitude de primeira ordem como seu conteúdo. Note que, se a atitude de segunda ordem é factiva, então seu conteúdo tem que ser verdadeiro. Mas, o que acontece se o conteúdo da atitude de segunda ordem for uma atitude (de primeira ordem) não factiva, a qual não precisa ser verdadeira? Eis o problema explorado nesta passagem. (NT)

<sup>7</sup> Certos tipos de atitudes proposicionais não são factivas, pois não requerem a verdade dos seus conteúdos. São exemplos de *atitudes* proposicionais não-factivas a opinião (*achar que ...*), a crença (*crer que ...*), a dúvida (*duvidar que ...*) e a imaginação (*imaginar que ...*).

<sup>8</sup> Se *creio que p*, então  $p$  não precisa ser verdadeiro para que eu tenha a crença, pois se trata de uma atitude proposicional não-factiva, isto é que não exige a verdade do conteúdo. Agora, se *sei que creio que p*, então tem que ser verdade *que creio que p*, o que não exige a verdade de  $p$ . (NT)

<sup>9</sup> Apenas falar sobre “conteúdo incorporado” é uma simplificação. Suponha que sei que creio que vejo que  $p$ . “Que creio que vejo que  $p$ ” está incorporado; logo, “que  $p$ ” também está. Neste caso, qual é o conteúdo incorporado

quando alego saber que creio que  $p$ , alego saber que atitude particular tenho com respeito a uma proposição particular, não se a proposição é verdadeira; alego algo com respeito a como as coisas aparecem para mim, não com respeito a como as coisas são. Contudo, quando a atitude de primeira ordem é factiva, não é suficiente que eu relate fielmente meu conteúdo de primeira ordem. No caso do autoconhecimento de atitudes factivas, o conteúdo embutido no conteúdo conhecido,  $p$ , deve ser verídico. Não posso saber que sei (ou lembro, ou vejo) que  $p$  a menos que  $p$  seja o caso.<sup>10</sup>

Não importando se uma atitude proposicional de primeira ordem é factiva, ter conhecimento de primeira pessoa da mesma requer a representação fiel tanto do seu conteúdo como da sua atitude. O juízo de segunda ordem deve ser uma renderização *autêntica* do estado de primeira ordem. “Autenticidade”, como uso o termo, remete à acurácia da representação de um estado intencional de primeira ordem por meio de um juízo de segunda ordem. Autoconhecimento de atitudes factivas assim como não-factivas têm uma direção de ajuste da-mente-na-segunda-ordem-à-mente-na-primeira-ordem; em adição, o autoconhecimento de atitudes factivas tem uma direção de ajuste da-mente-na-primeira-ordem-ao-mundo.<sup>11</sup> O conhecimento das próprias atitudes factivas deve ser verdadeiro não apenas da representação de primeira ordem, mas também da realidade ela mesma.

Dado que a autenticidade aceita graus, surge a questão de quando uma representação de segunda ordem de um item intencional é suficientemente autêntica para se qualificar como um caso de autoconhecimento. O que conta como uma representação fiel do conteúdo e atitude de algum estado de primeira ordem? Qual o âmbito permissível de aberração entre o conteúdo e atitude de um estado de primeira ordem de alguém e o conteúdo e atitude que alguém se autoatribui através de um juízo de segunda ordem? O objetivo deste artigo é especificar os

---

almejado? Não podemos simplesmente dizer que o conteúdo incorporado almejado é expresso pelo que segue uma oração “sabe que”. Pois considere: Sei que creio que sei que  $p$ . Nesse caso há duas orações “sabe que”. Podemos dizer que o conteúdo incorporado almejado é a oração “sabe que” com o escopo mais amplo. Para não adicionar complicações desnecessárias, abrirei mão de casos nos quais a atitude proposicional sobre a qual se reflete contém outras atitudes.

<sup>10</sup> Quando a atitude sobre a qual se reflete contém outras atitudes, não é muito certo apresentar o ponto em termos da factividade de atitudes de primeira ordem. Pois, considere o exemplo da nota de rodapé anterior: Sei que creio que sei que  $p$ . Aqui, a atitude de primeira ordem é factiva, mas é suficiente que eu relate fielmente meu conteúdo de primeira ordem;  $p$  não precisa ser verdadeiro quando é incorporado dessa maneira. Ainda assim, abrirei mão de casos nos quais a atitude proposicional sobre a qual se reflete contém outras atitudes.

<sup>11</sup> Há uma importante corrente de pensamento contemporânea segundo a qual levar-me a ter uma certa intenção desempenha um papel constitutivo na determinação da intenção que tenho (cf. Moran 2001; Wright 1987). Uma tal posição “enativista” ou “constitucionista” complica a questão da direção de ajuste. Ainda assim, abrirei mão de discutir a posição constitucionista neste artigo.

limites da autenticidade com respeito ao autoconhecimento. Apesar da maior parte da discussão pertencer ao autoconhecimento diacrônico, o padrão de autenticidade proposto aplica-se igualmente bem ao autoconhecimento sincrônico.

A Seção 1 é uma discussão crítica da visão arraigada segundo a qual um juízo de segunda ordem, da forma “Creio que  $p$ ”, qualifica-se como autoconhecimento apenas se o conteúdo embutido,  $p$ , é do mesmo tipo que o conteúdo do estado intencional sobre o qual se reflete e a atitude autoatribuída, crença, é do mesmo tipo que o sujeito tem com respeito a  $p$ . A Seção 2 oferece uma análise preliminar do autoconhecimento diacrônico. A Seção 3 explica e defende um novo critério de autenticidade para a representação do conteúdo e a Seção 4 faz o mesmo para a representação da atitude. A Seção 5 oferece algumas observações conclusivas.

## 1 O Modelo Inclusivo do Autoconhecimento

Há amplo acordo de que, ao menos às vezes, quando alguém reflete sobre um pensamento que lhe ocorre, essa pessoa sabe o que pensa de uma maneira que ninguém mais poderia saber, no que diz respeito ao próprio pensamento. O conhecimento de alguns dos próprios estados mentais é epistemicamente direto ou imediato em algum sentido (p. ex., sendo não-inferencial ou não sendo baseado em evidência), e assim autoritativo, talvez sendo incorrigível, ou infalível, ou transparente para si mesmo. Os exemplos mais plausíveis de autoconhecimento autoritativo são o que Tyler Burge (1988) chama de *juízos como-o-cogito* (*cogito-like judgments*), isto é, juízos sobre os próprios pensamentos conscientes e correntes de primeira ordem. Ele oferece exemplos de juízos como-o-cogito tais como “Estou pensando agora que escrever requer concentração”, e “Através deste [pensamento] julgo que exemplos precisam de elaboração”.

Muitos filósofos alegam que a autoridade dos pensamentos de segunda ordem é devida às relações causais (ou funcionais) distintivas entre esses e os estados sobre os quais eles são. A ideia é que pensamentos de segunda ordem são justificados pelo processo causal do qual eles resultam. Visto que proponentes da explicação causal tendem a abraçar o confiabilismo epistêmico, se diz que um sujeito é capaz de fruir do acesso privilegiado aos seus estados intencionais enquanto carece de justificação internalista. O problema da explicação causal, apontado por Brie Gertler (2002), é que enquanto ela pode explicar o autoconhecimento altamente confiável, ela não pode mostrar que há uma disparidade epistêmica baseada em

princípio entre o autoconhecimento e o outroconhecimento (*other-knowledge*). O máximo de privilégio epistêmico para o autoconhecimento que a explicação causal pode acomodar é um que, nessa explicação, o outroconhecimento também pode alcançar.

Uma explicação alternativa do autoconhecimento, desenvolvida por Burge (1988, 1996) e Heil (1988, 1992, cap. 5) promete ser uma maneira de capturar a disparidade baseada em princípio entre o autoconhecimento e o outroconhecimento. Nessa explicação, um pensamento de segunda ordem é autoritativo porque seu conteúdo é contextualmente autoverificante – ele contém como um constituinte o estado de primeira ordem sobre o qual ele é. No caso de juízos como-o-cogito, Burge defende que

Através de um pensamento de primeira ordem, alguém pensa e [...] simultaneamente [através de um pensamento de segunda ordem] pensa sobre esse [pensamento de primeira ordem] como seu mesmo. [...] [P]or esse caráter reflexivo, autorreferencial, o conteúdo do juízo de segunda ordem está logicamente encerrado (autorreferencialmente) no interior do conteúdo de primeira ordem, o qual ele tanto contém como toma como seu assunto. (1988, pp. 659–660)

Visto que o conteúdo de primeira ordem está incluído ou contido no pensamento de segunda ordem, o conteúdo reflexivo do pensamento de segunda ordem é tal que os conteúdos de primeira e de segunda ordem não podem separar-se, e erros não são possíveis em juízos como-o-cogito (ibid., p. 658). No meu texto sobre o elemento atitudinal do autoconhecimento (Bernecker 1995) eu chamei essa explicação do acesso privilegiado de *teoria inclusiva do autoconhecimento* (*inclusion theory of self-knowledge*).<sup>12</sup>

Dada a explicação inclusiva, quando alguém reflete sobre um estado intencional corrente e consciente, e conseqüentemente forma um pensamento de segunda ordem, o pensamento de segunda ordem é suficientemente autêntico apenas se contém o mesmo tipo de conteúdo daquele que ocorre no estado intencional sobre o qual ele é. O conteúdo do pensamento reflexivo deve ter um constituinte do mesmo tipo de que o conteúdo do estado sobre o qual se refletiu. A teoria

---

<sup>12</sup> Além de Burge e Heil, são defensores da teoria inclusiva do autoconhecimento Davidson (1989), Gertler (2001), MacDonald (2007), Sawyer (2002), e Peacocke (1996) com reservas.

inclusiva foi desenvolvida para explicar a autoridade do autoconhecimento sincrônico, mas ela foi estendida ao autoconhecimento diacrônico (cf. Burge 1993, 1998; Peacocke 1996).

Neste artigo argumento que enquanto a explicação inclusiva tem sucesso na explicação da disparidade epistêmica entre certos tipos de autoconhecimento e outroconhecimento, é um erro inferir disso que o critério de autenticidade assumido pela explicação inclusiva funciona para o autoconhecimento em geral. Se o autoconhecimento em geral exigisse que o conteúdo embutido do estado de segunda ordem fosse idêntico-no-tipo ao conteúdo ocorrente relevante de primeira ordem, então de fato o autoconhecimento seria uma mercadoria muito rara. Isso é particularmente claro no caso do autoconhecimento diacrônico, mas se aplica igualmente ao autoconhecimento sincrônico. A razão pela qual é raro encontrar uma combinação perfeita entre o conteúdo embutido de um juízo de segunda ordem e o conteúdo do estado intencional passado correspondente é que a maior parte do nosso autoconhecimento se apoia na memória, e a memória não é apenas um dispositivo passivo para reproduzir conteúdos, mas também um dispositivo ativo para processar conteúdos armazenados. A psicóloga Susan Engel explica:

A pesquisa mostrou que [...] a evocação é quase sempre mais um processo de construção do que uma simples recuperação. Se cria uma memória no momento em que se precisa dela, em vez de se por para fora um item, imagem ou estória intacto. Isso sugere que a cada vez que dizemos ou imaginamos algo do passado, estamos juntando isso de pedaços e peças que podemos ter, até agora, armazenado separadamente. Essa é a razão pela qual é a regra ao invés da exceção que as pessoas mudem, adicionem e apaguem coisas de um evento lembrado. (1999, p. 6)

Há, é claro, uma diferença entre dizer, como eu digo, que a memória não precisa chegar à reprodução exata de algum conteúdo previamente gravado e dizer, como Engel diz, que, por uma questão de princípio, a memória constrói em vez de reproduzir conteúdos previamente gravados. Engel parece perder de vista os requisitos de factividade e autenticidade que atuam sobre a memória.

O fato de que nossa memória não apenas armazena mas também processa a informação recebida não deve ser visto como um lapso anormal de uma faculdade cognitiva em geral confiável, mas como parte da função própria da memória. Visto que muito do nosso

autoconhecimento diacrônico se apoia na memória, seria implausível exigir que um juízo de segunda ordem com respeito a um estado intencional passado deva conter o mesmo tipo de conteúdo que ocorreu no estado intencional passado. Mas, é claro, quando a natureza reconstrutiva da memória predomina, fica borrada a distinção entre, por um lado, autoconhecimento diacrônico e, por outro lado, confabulação.

Focar no caso diacrônico ao invés do sincrônico ajuda a ver que identidade-de-tipo entre níveis de cognição não é uma condição necessária do autoconhecimento em geral. Por essa razão me concentrarei no conhecimento dos próprios estados intencionais passados. A Seção 2 oferece uma análise preliminar do autoconhecimento diacrônico. As Seções 3 e 4 examinam a questão de em que respeito e em que extensão duas ocorrências de atitudes proposicionais diacrônicas podem diferir uma da outra e uma delas ainda contar como representação e conhecimento autênticos uma da outra.

## 2 A Análise do Autoconhecimento Diacrônico

Uma análise preliminar do autoconhecimento diacrônico de uma atitude não-factiva tem a seguinte aparência:  $S$  sabe em  $t_2$  que ele representou (em  $t_1$ ) que  $p$ , onde “representar” está por uma atitude não-factiva apenas se

- (1)  $S$  justificadamente acredita, em  $t_2$ , que ele representou (em  $t_1$ ) que  $p$ ,
- (2)  $S$  representou, em  $t_1$ , que  $p^*$ ,
- (3)  $[p]$  é idêntico ou suficientemente similar a  $p^*$ ,
- (4) a atitude que  $S$  acredita, em  $t_2$ , que ele mesmo teve (em  $t_1$ ) com respeito a  $p$  é a mesma ou é suficientemente similar à atitude que  $S$  teve, em  $t_1$ , com respeito a  $p^*$ .<sup>13</sup>

As quatro condições podem ser rotuladas, respectivamente, a *condição de crença justificada* (1), a *condição de representação passada* (2), a *condição de conteúdo* (3) e a *condição de atitude* (4).

---

<sup>13</sup> Duas notas terminológicas: Primeiro, o valor do índice no subscrito a “ $t$ ” determina se o tempo referido está no passado ou no presente: o número relativamente maior indica o presente. Assim, aqui “ $t_2$ ” é o presente e “ $t_1$ ” é o passado. Quando há mais do que um passado envolvido, “ $t_1$ ” indica o passado distante, “ $t_2$ ” indica o passado próximo e “ $t_3$ ” o presente. Segundo, o adendo “em  $t_1$ ” é colocado entre parênteses porque frequentemente nós conhecemos nossos estados intencionais passados sem saber o tempo exato em que estivemos em tais estados.

A *condição de crença justificada* (1) alega que saber que você representou que  $p$  implica crer que você representou que  $p$ , onde essa crença é sustentada por evidências. Para crer em alguma coisa, uma pessoa não precisa nem refletir ativamente sobre isso, nem estar absolutamente certo de que isto é verdadeiro. Tudo o que é requerido para a crença é algum tipo de interesse em obter a verdade.<sup>14</sup> O componente de justificação de (1) está aí para impedir que palpites felizes contem como conhecimento quando o palpiteiro é suficientemente confiante para acreditar no seu próprio palpite. Especificar o tipo de justificação que transforma crença verdadeira em conhecimento e explicar o privilégio epistêmico que o autoconhecimento é suposto ter vis-à-vis o conhecimento de coisas outras que a própria mente são alguns dos problemas cabulosos da epistemologia. No entanto, esse artigo não se ocupa nem da natureza da justificação, nem do caráter autoritativo do autoconhecimento.

A motivação por detrás da *condição de representação passada* (2) é que conhecimento implica verdade. Só posso saber que acreditei (em  $t_1$ ) que  $p$  se, de fato, é o caso que eu acreditei em  $t_1$  que  $p^*$ . A intenção é que o verbo “representar” na condição (2) cubra todos os tipos de atitudes não-factivas com respeito a uma proposição; acreditar é uma dessas atitudes, mas não a única.

A *condição de conteúdo* (3) estabelece que o conteúdo do autoconhecimento diacrônico deve ser o mesmo que, ou similar ao, conteúdo de pensamento que se entretive previamente. Ao permitir que os conteúdos das atitudes passada e presente não sejam idênticos, mas apenas suficientemente similares, a condição (3) contradiz a visão padrão. Como foi explicado na Seção 1, a visão padrão diz que para um juízo de segunda ordem da forma “Acreditei (em  $t_1$ ) que  $p$ ” se qualificar como uma porção de autoconhecimento, o conteúdo embutido,  $p$ , deve ser do mesmo tipo que o conteúdo da crença que se teve em  $t_1$ ,  $p^*$ . A visão padrão vem em dois sabores: ou o conteúdo embutido é concebido como a reprodução do conteúdo passado – o modelo causal – ou ele é construído como a ativação da ocorrência do conteúdo pensado passado – o modelo inclusivo. Ou o conteúdo embutido do autoconhecimento deve ser tipo-idêntico ao conteúdo passado (o modelo causal) ou deve ser caso-idêntico (o modelo inclusivo).<sup>15</sup> Presumivelmente, o

<sup>14</sup> Williamson (2000, caps. 1–3) argumenta que conhecimento é um estado mental simples e irreduzível, um estado mental que não pode ser explicado em termos de crença mais certas outras condições. Limitações de espaço me impedem de examinar a tese de Williamson.

<sup>15</sup> Locke parece apoiar o modelo inclusivo de autoconhecimento diacrônico na segunda edição do seu *Ensaio*: “Mas nossas ideias não sendo nada, a não ser Percepções reais na Mente, as quais deixam de ser algo, quando não há percepção delas, esse *estabelecimento* de nossas *Ideias* no Repositório da Memória significa não mais do que isto:

que motiva cada uma dessas versões da visão padrão é a preocupação de que caso se permitisse que o conteúdo embutido do autoconhecimento diferisse do conteúdo original, esse violaria a inegável doutrina de que conhecimento implica verdade. Mas, como será mostrado na Seção 3, uma liberalização do padrão de autenticidade para o autoconhecimento não precisa entrar em conflito com a factividade do conhecimento.

Pela mesma razão que o autoconhecimento diacrônico não requer que o conteúdo embutido seja do mesmo tipo que o conteúdo da representação original, ele não requer que a atitude psicológica atribuída a um eu anterior seja do mesmíssimo tipo que a atitude psicológica que se teve no passado. É suficiente que as ocorrências passada e presente de atitudes psicológicas sejam similares, ou ao menos é isso o que a *condição de atitude* (4) diz.

Quine diz que “não há nada mais básico para o pensamento e a linguagem do que nosso sentido de similaridade; nossa distinção das coisas em espécies” (1969, p. 116). Uma função da similaridade é, p. ex., nos permitir ter palpites educados ante o conhecimento limitado. Mas apesar da importância dos juízos de similaridade, “A é similar a B” é um enunciado sem sentido a menos que se possa dizer com respeito a que A e B são similares. E, como Nelson Goodman mostrou, a similaridade em termos de aspectos torna a similaridade supérflua. “[D]izer que duas coisas são similares na posse de uma propriedade especificada em comum é dizer apenas que elas tem essa propriedade em comum” (1972, p. 445). O significado da similaridade é transmitido pelos aspectos específicos, não pela noção geral de similaridade. É por isso que Goodman conclui que a similaridade “é traiçoeira”, que é “uma embusteira, uma impostora, uma charlatã”, isto é “uma falsa amiga” (1972, p. 437).

Asseguradas essas restrições à similaridade, a noção de similaridade empregada nas condições de conteúdo e de atitude (3) e (4) devem ser substituídas por noções cujo valor explicativo não seja problemático. Na Seção 3 a noção de similaridade de conteúdo será explicada em termos de relação de acarretamento. E na Seção 4 a noção de similaridade-de-atitude será definida em termos de mesmidade da direção de ajuste e de polaridade.

---

que a Mente tem um Poder, em muitos casos, de reviver Percepções, as quais ela uma vez teve. [...] E é nesse Sentido que é dito que nossas *Ideias* estão nas nossas Memórias, quando de fato elas não estão em lugar nenhum, mas apenas há uma habilidade na mente, quando ela quer, de revivê-las novamente, e como se elas fossem pintadas novamente em si mesma” (1694, p. 150).

O autoconhecimento diacrônico de atitudes *factivas* é governado pelas mesmas condições do autoconhecimento diacrônico de atitudes não-factivas e por duas condições de verdade adicionais:

(5)  $p$  é verdadeiro em  $t_2$

(6)  $p^*$  é verdadeiro em  $t_1$

Embora eu possa saber que *acreditei* que a lua é feita de queijo verde não posso saber que *soube* ou *lembrei* que a lua é feita de queijo verde. A razão é que o conhecimento, tal como a memória, mas diferentemente da crença, requer verdade. No caso do autoconhecimento diacrônico de atitudes factivas, tanto o conteúdo embutido,  $p$ , quanto o conteúdo da atitude passada,  $p^*$ , devem ser verídicos. Em outras palavras, o autoconhecimento de atitudes factivas requer não apenas que a proposição emergente do processo da memória seja verídica, mas também que a proposição que alimenta o processo da memória seja verídica. (No caso de verdades atemporais é suficiente apenas uma condição de verdade, é claro.)

Embora a habilidade de conhecer as próprias atitudes passadas frequentemente se apoie na habilidade de lembrá-las, vale notar que as condições da memória são diferentes das condições do autoconhecimento diacrônico. Por exemplo, muitos pensam que a memória é governada por uma *condição causal*, a qual estabelece que a crença de  $S$  em  $t_2$  de que (em  $t_1$ ) ele representou que  $p$  está causal e adequadamente conectada à representação de  $S$  em  $t_1$  de que  $p^*$  (cf. Bernecker 2008, caps. 2–4). O objetivo da condição causal da memória é excluir o reaprendizado das fileiras da recordação e estabelecer que a representação tida na lembrança é uma representação retida. Embora seja um componente indispensável da análise da memória, a condição causal *não* se aplica ao autoconhecimento diacrônico. Conhecer as próprias atitudes passadas não requer que a atitude passada seja a causa do estado de conhecimento presente de alguém – a menos, é claro, que se aceite uma crua teoria causal do conhecimento, do tipo que Alvin Goldman (1967) propôs quatro décadas atrás. E, assim como a condição causal é um componente necessário da análise da memória, mas não do conhecimento, a condição de justificação é um componente necessário da análise do conhecimento, mas não da memória. Pois, ao contrário do conhecimento, memória não implica justificação. Não apenas é possível lembrar de algo em que não se acreditou justificadamente no passado, mas também se pode adquirir,

entre  $t_1$  e  $t_2$ , alguma evidência enganadora, mas razoável, que destrói o status de crença justificada da crença uma-vez-genuinamente justificada e ainda lembrada. O que entra e o que sai do processo da memória dele pode ser mera crença, não conhecimento. O conhecimento sobrevém a alguns casos de lembranças, mas não a todos (cf. Bernecker 2007).

### 3 Conhecendo os Próprios Conteúdos

Para dois casos de conteúdos diacrônicos serem adequadamente similares, no sentido da condição de conteúdo (3), o conteúdo embutido presente deve ser acarretado pelo conteúdo passado. Autoconhecimento diacrônico requer que o conteúdo atribuído a um eu anterior seja uma consequência do conteúdo original. O critério de autenticidade é o acarretamento. Chamarei isso de *tese do acarretamento*:

*Tese do acarretamento*: um juízo de segunda ordem em  $t_2$  se qualifica como uma instância de autoconhecimento de uma atitude de primeira ordem em  $t_1$  se o conteúdo embutido do juízo de segunda ordem é acarretado pelo conteúdo da atitude de primeira ordem.

Suponha que você acreditou em  $t_1$  que John F. Kennedy (abreviação JFK) foi assassinado. Em  $t_2$ , tudo o que você lembra é que JFK morreu de causas não naturais – você esqueceu das circunstâncias da sua morte. Você forma um juízo de segunda ordem de que você acreditou (em  $t_1$ ) que JFK morreu de causas não naturais. Apesar do fato de que *JFK foi assassinado* e *JFK morreu de causas não naturais* serem proposições diferentes, é natural supor que o juízo de segunda ordem se qualifica como autoconhecimento – desde que a condição de crença justificada (1) seja satisfeita. Sugiro que a razão pela qual a diferença entre o conteúdo da crença original e o conteúdo da crença autoatribuída não nos impede de assegurar o autoconhecimento é que a proposição *JFK morreu de causas não naturais* é acarretada pela proposição *JFK foi assassinado*.

Na medida em que o conhecimento das próprias atitudes passadas seja não-inferencial e se apoie na memória, a tese do acarretamento estabelece que enquanto a memória permite que o conteúdo evocado esteja informacionalmente empobrecido, em comparação com o conteúdo

original, mas ela não tolera um aumento ou enriquecimento da informação. Se sua crença original foi que JFK morreu e se, posteriormente, você alegou ter acreditado que JFK foi assassinado, esse não será nem um caso de memória não-inferencial, nem um caso de autoconhecimento não-inferencial.

Visto que a relação de acarretamento preserva a verdade, analisar a noção de similaridade de conteúdo em termos de relação de acarretamento é perfeitamente compatível com a exigência de autenticidade do autoconhecimento. Se  $q$  é acarretado por  $p$ , e se  $p$  é verdadeiro, assim é  $q$ . Assim, se *JFK foi assassinado* é verdadeiro, do mesmo modo é *JFK morreu de causas não naturais*. Estando garantido que os conteúdos que alimentam o processo mnésico sejam verídicos e que não haja circunstâncias externas mudando os valores de verdade dos conteúdos armazenados, a tese do acarretamento assegura que os conteúdos lembrados sejam verídicos do mesmo modo. (Para não adicionar complicações desnecessárias, abrirei mão dos casos nos quais o valor de verdade de uma proposição muda enquanto é retido na memória.) E visto que qualquer proposição acarreta a si mesma, a tese do acarretamento também é compatível com a explicação inclusiva do autoconhecimento.

Se o acarretamento é entendido em termos de implicação material, a tese do acarretamento é liberal demais para dar uma explicação plausível da autenticidade do autoconhecimento diacrônico.<sup>16</sup> A tabela-verdade da implicação material nos diz que qualquer condicional com um antecedente falso é verdadeiro, assim como qualquer condicional com um conseqüente verdadeiro. Mas é um resultado intolerável que um juízo de segunda ordem da forma “Acreditei que  $p$ ” se qualifica como autoconhecimento de *qualquer* crença passada em uma proposição falsa. Outro problema para a tese do acarretamento é que cada proposição contraditória (ou impossível) acarreta qualquer proposição e que cada proposição necessária é acarretada por qualquer proposição.

A tese do acarretamento é liberal demais mesmo se abrimos mão de conteúdos proposicionais necessários ou impossíveis, assim como de conteúdos proposicionais falsos. Dado que cada proposição acarreta infinitamente muitas proposições, a tese do acarretamento permite que acarretamentos rebuscados dos pensamentos passados de alguém contem como instâncias de autoconhecimento diacrônico. Tome a proposição *JFK foi assassinado* e a proposição *as moléculas do ar se moveram*. Dadas as condições físicas da Terra, a proposição *JFK foi*

---

<sup>16</sup> Aqui os termos “acarretar” e “implicar” são usados intercambiavelmente.

*assassinado* acarreta a proposição *as moléculas do ar se moveram*. Ainda assim, é difícil que o pensamento de que as moléculas do ar se moveram conte como uma representação autêntica do pensamento passado de alguém de que JFK foi assassinado. De modo que precisamos impor um limite em quão distante um conteúdo proposicional pode estar do seu *implicandum* para se qualificar como uma representação autêntica do *implicandum*. Precisamos assegurar que o antecedente e o conseqüente estejam relacionados tematicamente, pertencendo ao mesmo tópico.

Sugiro que a noção de acarretamento empregada pela tese do acarretamento deve ser interpretada segundo as linhas da lógica da relevância de Anderson e Belnap (1975). De acordo com Anderson e Belnap,  $p$  é relevante para  $q$  sse  $q$  pode ser inferido de (não apenas sob)  $p$ ; isto é, sse  $p$  puder ser usado em uma prova de  $q$  a partir de  $p$ . Por exemplo, eles rejeitam  $p \rightarrow (q \rightarrow q)$  porque  $p$  pode ser irrelevante para  $(q \rightarrow q)$  no sentido que  $p$  não é usado para chegar a  $(q \rightarrow q)$ . Para inferir  $q$  de  $p$  é necessário que  $p$  e  $q$  tenham algum conteúdo de significado comum. Visto que Anderson e Belnap pensam que na lógica proposicional a comunalidade do significado é carregada pela comunalidade de variáveis proposicionais, eles concluem que  $p$  e  $q$  devem partilhar ao menos uma variável proposicional. E quando  $p$  e  $q$  partilham uma variável proposicional, então elas estão relacionadas tematicamente.

Mesmo quando a noção de acarretamento empregada pela tese do acarretamento é lida segundo as linhas da lógica da relevância, um crítico ainda pode achar a tese do acarretamento muito liberal. Considere a crença de que JFK foi assassinado em 1963 e a crença de que Jacqueline Kennedy enviuvou em 1963. Apesar dessas crenças partilharem ao menos uma variável, se pode alegar que a última não se qualifica como uma representação autêntica da primeira.

Frequentemente, os conteúdos de pensamentos que atribuímos aos nossos eus passados contém alguma informação adicional ou conhecimento de fundo. Você está usando o verbo “saber” em um sentido elíptico, quando você acreditou em  $t_1$  que JFK foi assassinado em 1963 e quando agora você alega saber que você acreditou em  $t_1$  que Jacqueline Kennedy se tornou uma viúva em 1963. Quando informado do fato de que o conteúdo embutido do seu juízo presente de segunda ordem difere do seu conteúdo de crença passado, provavelmente você substituiria a afirmação “Acreditei em  $t_1$  que Jacqueline Kennedy se tornou uma viúva em 1963” por algo como a seguinte afirmação conjuntiva: “Acreditei em  $t_1$  que JFK foi assassinado em 1963 e, visto que JFK estava casado com Jacqueline Kennedy, segue que Jacqueline Kennedy se tornou uma

viúva em 1963”. A afirmação “Acreditei em  $t_1$  que Jacqueline Kennedy se tornou uma viúva em 1963” é uma elipse, o significado da qual é dado pela afirmação conjuntiva. O primeiro conjunto expressa o que você de fato acreditou e o segundo conjunto expressa alguma informação adicional.<sup>17</sup> Em vez de ser uma fraqueza, é uma característica positiva da tese do acarretamento que, ao invés da teoria inclusiva, ela pode explicar o autoconhecimento não-inferencial e também o inferencial.

Em seguida, considere o seguinte putativo contraexemplo à tese do acarretamento. Em  $t_1$  você acreditou que se  $p$ , então  $q$  e não- $q$ . Naquele momento você não se deu conta de que aquilo em que você acredita acarreta não- $p$ . Em  $t_2$  você junta as coisas e alega ter acreditado em  $t_1$  que não- $p$ . De acordo com a tese do acarretamento, seu juízo de segunda ordem em  $t_1$  pode se qualificar como autoconhecimento. Todavia, um crítico pode objetar que você não pode saber em  $t_2$  que você acreditou em  $t_1$  que não- $p$ . A razão pela qual você não pode saber isso é porque não é verdade. Você não acreditou nisso, embora, é claro, você poderia ter acreditado nisso se você tivesse deduzido a partir daquilo que você de fato acreditou.

Embora o juízo de segunda ordem que eu acreditei que não- $p$  não possa se qualificar como conhecimento não-inferencial da minha crença passada de que se  $p$ , então  $q$  e não- $q$ , ele se qualifica como conhecimento inferencial. A afirmação “Sei que acreditei em  $t_1$  que não- $p$ ” é uma elipse, o significado da qual é dado pela afirmação “Acreditei em  $t_1$  que se  $p$ , então  $q$  e não- $q$  e agora (em  $t_2$ ) sei que isso implica não- $p$ ”.

O acarretamento relevante permite a transição de conjunções para conjuntos ( $(p \wedge q) \rightarrow p$ ) e de disjuntos para disjunções ( $p \rightarrow (p \vee q)$ ). O movimento de conjunções para conjuntos está de acordo com nossas intuições com respeito à autenticidade do autoconhecimento. Suponha que você acreditou em  $t_1$  na proposição *JFK foi assassinado e Lee Harvey Oswald é o culpado*. Em  $t_2$  você alega ter acreditado (em  $t_1$ ) que JFK foi assassinado, mas você não consegue lembrar de quem você achava que era o culpado. Dou de barato que todos nós concordamos que seu juízo de segunda ordem em  $t_2$  de que você acreditou (em  $t_1$ ) que JFK foi assassinado conta como conhecimento – desde que a condição de crença justificada (1) seja satisfeita, é claro.

Agora considere a introdução da disjunção. Suponha que você acreditou em  $t_1$  que JFK foi assassinado. Em  $t_2$  você não tem certeza do que tomou pela causa da morte de JFK. Você alega ter acreditado em  $t_1$  que JFK foi assassinado ou morreu de causas naturais. O juízo de

---

<sup>17</sup> Para uma análise análoga da memória elíptica ver meu (2007, pp. 152–154).

segunda ordem concorda com o critério intuitivo do autoconhecimento, levando em conta que a condição de crença justificada (1) tenha sido satisfeita? Acho que a resposta é “sim”. Embora o juízo de segunda ordem em questão possa não ser suficientemente específico para ser de muito uso, de qualquer forma ele é verdadeiro e contém *alguma* informação sobre sua crença passada. Assim como a utilidade não é uma condição do conhecimento em geral, ela não é uma condição do autoconhecimento. A passagem de disjuntos a disjunções fornece autoconhecimento inferencial porque há informação adicionada ao conteúdo de pensamento original.

Visto que é geralmente presumido que relatos de crenças devem ser entendidos, o autoconhecimento não-inferencial *de dicto* não permite a substituição de expressões correferenciais. Suponha que você veio a acreditar em  $t_1$  que JFK foi assassinado. Em  $t_2$  você alega ter acreditado em  $t_1$  que o 35º Presidente dos Estados Unidos foi assassinado. Seu juízo de segunda ordem pode se qualificar apenas como uma instância de autoconhecimento inferencial.

No caso do autoconhecimento não-inferencial, não é suficiente exigir que o conteúdo embutido do juízo de segunda ordem seja acarretado pelo conteúdo da atitude de primeira ordem; também deve ser o caso que nenhuma premissa adicional é requerida e usada pelo agente para derivar o conteúdo embutido do juízo de segunda ordem do conteúdo da atitude de primeira ordem.

Façamos um resumo. Baseado na realidade psicológica, rejeitei a alegação pela qual o autoconhecimento diacrônico requer que o conteúdo embutido do estado de segunda ordem seja idêntico-no-tipo com o conteúdo passado relevante. Em vez de requerer identidade de conteúdo, o autoconhecimento diacrônico requer apenas que o conteúdo embutido presente seja um acarretamento do conteúdo passado. Assim, proponho a substituição da condição de conteúdo para o autoconhecimento diacrônico (3) pela seguinte condição de conteúdo revisada (3’):

(3’)  $p$  é acarretado por  $p^*$ ,

onde “acarretado” é entendido segundo as linhas da lógica da relevância. No caso do autoconhecimento não-inferencial, há o requerimento adicional de que nenhuma premissa adicional seja requerida e usada pelo agente para derivar  $p$  de  $p^*$ .

### **Conhecer as próprias atitudes**

Dado que o autoconhecimento diacrônico não requer que o conteúdo embutido presente seja do mesmo tipo que o conteúdo passado, é razoável supor que o autoconhecimento diacrônico não requer que a atitude psicológica atribuída ao eu anterior de alguém seja a mesma que atitude que essa pessoa tem com respeito à proposição em questão. As atitudes precisam apenas ser suficientemente similares. Isso levanta a questão de quais características as ocorrências de atitudes diacrônicas precisam partilhar para contarem como suficientemente similares. Qual é o espectro permissível de aberração entre as atitudes identificadas em um relato de autoconhecimento e na atitude original? Na preparação de uma resposta a essa questão, devemos identificar os critérios os quais nos permitem classificar atitudes diferentes com respeito a uma proposição – polaridade, direção de ajuste, factividade e fatorabilidade.

As atitudes proposicionais podem ser categorizadas como positivas ou negativas, de acordo com suas polaridades. Minha atitude com respeito a algo é positiva (uma atitude-pró) se favoreço isso ou estou disposto favoravelmente a isso, negativa (uma atitude-con) se a vejo desfavoravelmente. Crer, esperar, sugerir e desejar são exemplos de atitudes positivas; negar, duvidar, temer e rejeitar são exemplos de atitudes negativas. Assim como se pode ter uma atitude positiva com respeito a uma proposição que expressa um estado de coisas que se rejeita (p. ex., creio que enfrento uma ameaça), se pode ter uma atitude negativa com respeito a uma proposição a qual expressa um estado de coisas que se valoriza (p. ex., duvido que meu bilhete da loteria será sorteado).

Em atitudes cognitivas (tais como a crença), uma proposição é compreendida como padronizada segundo o mundo; enquanto nas atitudes conativas (tais como o desejo), a proposição é compreendida como um padrão a ser seguido pelo mundo. As crenças buscam rastrear o mundo e têm uma direção de ajuste da-mente-ao-mundo. Desejos, por sua vez, buscam se impor ao mundo e têm uma direção de ajuste do-mundo-à-mente.

Algumas atitudes com uma direção de ajuste da-mente-ao-mundo implicam verdade. O conhecimento, por exemplo, é factivo no sentido em que um proferimento de “S sabe que  $p$ ” é verdadeiro apenas se  $p$  é o caso. Se não- $p$ , então S pode pensar que sabe que  $p$ , mas não pode de fato saber que  $p$ . Outras atitudes factivas como uma direção de ajuste da-mente-ao-mundo são a

lembrança, o aprendizado e a visão. Entre as atitudes não-factivas com uma direção de ajuste da-mente-ao-mundo estão a crença, a sugestão e a consideração.<sup>18</sup>

Há atitudes simples, e há atitudes complexas que são compostas de atitudes simples. Um exemplo de uma atitude complexa como uma direção de ajuste da-mente-ao-mundo é o conhecimento, o qual tem a crença como um dos seus componentes. Ter intenção é um exemplo de uma atitude complexa com uma direção de ajuste do-mundo-à-mente. Ter intenção de realizar um certo estado de coisas *A* pelo desempenho de uma ação de tipo *B* usualmente é desmembrado em ter um desejo de *A* e crer que ao desempenhar *B* se chegará a *A*. Em contraste, crer e desejar não podem ser analisados em atitudes mais básicas.

Retornemos à questão de quais características as ocorrências de atitudes diferentes precisam partilhar para contarem com suficientemente similares para o objetivo do autoconhecimento. Visto que as atitudes não acarretam uma à outra, não podemos usar a tese do acarretamento para decifrar a noção de similaridade de atitude. Ainda assim, a ideia que guia a abordagem do acarretamento *pode* ser aplicada à questão da similaridade de atitude. A ideia é que o autoconhecimento não-inferencial permite a diluição do conteúdo informacional, mas não seu enriquecimento. No processo de vir a conhecer não-inferencialmente as próprias atitudes passadas se pode perder informação, mas não se pode adicionar informação.

Para conhecer uma atitude proposicional passada própria, deve-se identificar corretamente sua polaridade. Se alguém duvidou em  $t_1$  que  $p$ , mas se toma em  $t_2$  como tendo acreditado em  $t_1$  que  $p$ , então essa pessoa claramente não tem sucesso no conhecimento do próprio estado intencional em  $t_1$ . Similarmente, se alguém quis que  $p$  em  $t_1$  e se, em  $t_2$ , essa pessoa alega que  $p$  lhe desagradava em  $t_1$ , não pode ser dito que essa pessoa tem conhecimento da própria atitude passada. A polaridade aceita graus de força. A polaridade da atitude passada pode ser relatada como sendo menos intensa do que de fato foi. O autoconhecimento não-inferencial permite, digamos, que um estado de ódio seja representado como um estado de antipatia, um estado de amor profundo como um estado de afeição, e uma convicção como uma crença.

---

<sup>18</sup> Hazlett (2009) questiona a visão ortodoxa entre os filósofos que “sabe”, “lembra”, “aprende” etc. são factivos. Ele argumenta que se a visão ortodoxa está certa, então devemos esperar que a alegação de que todas as proposições conhecidas são verdadeiras seja óbvia para qualquer um que conheça o significado de “sabe”. No entanto, o fato de que “sabe” ou “lembra” possam não ser obviamente factivos para alguns usuários competentes da linguagem é totalmente compatível com elas serem de fato factivas, assim mesmo.

Um juízo de segunda ordem pode se qualificar como um fragmento de conhecimento apenas se ele representa a atitude proposicional passada como tendo a direção de ajuste que ela de fato teve. O autoconhecimento requer a identidade de direção de ajuste ao longo dos níveis de cognição. Considere o seguinte exemplo. Em  $t_1$  eu quis que  $p$ . Em  $t_2$ , eu relato ter preferido que  $p$  em  $t_1$ . Esperar e preferir são atitudes diferentes, mas visto que elas partilham a direção da-mente-ao-mundo, meu juízo de segunda-ordem pode, de fato, se qualificar como um fragmento de autoconhecimento.

Visto que as exigências com respeito às atitudes factivas são mais estritas do que aquelas que se aplicam às não-factivas, uma atitude factiva pode ser representada como uma atitude não-factiva. Suponha que eu vi em  $t_1$  que  $p$ . Em  $t_2$ , posso ter um conhecimento não-inferencial, segundo o qual me pareceu em  $t_1$  que  $p$ . Enquanto o autoconhecimento não-inferencial permite apenas que as atitudes factivas sejam representadas como não-factivas, o autoconhecimento inferencial também permite que as atitudes não-factivas sejam representadas como factivas. Suponha que tenha parecido a mim, em  $t_1$ , que  $p$ . Quando aprendo subsequentemente que a experiência sensorial satisfaz as condições para a percepção sensorial, então estou epistemicamente credenciado para representar em  $t_2$  a percepção ostensiva de  $t_1$  como uma instância de percepção verídica.

Uma atitude complexa pode ser representada como sendo uma das atitudes simples das quais ela é composta. Suponha que eu soube em  $t_1$  que  $p$ . Em  $t_2$  alego ter acreditado em  $t_1$  que  $p$ . Se sei que conhecimento implica crença, não há razão para não me conceder o conhecimento da minha atitude passada. Afinal de contas, não estou violando a exigência de factividade do conhecimento.<sup>19</sup> Também pode haver casos de autoconhecimento inferencial onde uma atitude simples é representada como uma atitude complexa da qual ela é um componente. Suponha que acreditei que  $p$  em  $t_1$ . Se subsequentemente aprendo que a crença passada era justificada e verdadeira, estou em posição de saber inferencialmente que eu soube que  $p$  em  $t_1$ .

À luz da análise esboçada da similaridade de atitude, proponho substituir a condição de atitude para o autoconhecimento diacrônico (4) pela seguinte condição de atitude revisada (4’):

---

<sup>19</sup> Representar uma atitude complexa como uma das atitudes simples das quais ela é composta viola a exigência de factividade quando a atitude simples é factiva e a atitude complexa não é factiva. Ainda assim, é duvidoso que haja atitudes não-factivas que tenham atitudes factivas como seus componentes.

(4') A atitude que  $S$  representa em  $t_2$  como tendo ele mesmo tomado (em  $t_1$ ) com respeito a  $p$  e a atitude que  $S$  teve em  $t_1$  com respeito a  $p^*$  são a mesma ou as duas atitudes partilham a direção de ajuste e a polaridade.

No caso do autoconhecimento não-inferencial, há outras exigências. Além das atitudes precisarem partilhar a direção de ajuste e a polaridade, a seguinte conjunção precisa ser satisfeita: (1) a polaridade da atitude de  $t_2$  não é mais intensa do que aquela da atitude de  $t_1$ , (2) se a atitude de  $t_2$  é factiva, a atitude de  $t_1$  também é, e (3) a atitude de  $t_1$  não é um componente da atitude de  $t_2$ , nem vice-versa.

### **Conclusão**

Defendi que, enquanto a teoria da inclusão fornece uma explicação plausível da disparidade epistêmica entre certos tipos de autoconhecimento e heteroconhecimento, é um erro inferir disso que o autoconhecimento em geral requer que o conteúdo encaixado do pensamento de segunda ordem seja do mesmo tipo que o do estado sobre o qual se reflete. Do mesmo modo, não é uma condição necessária do autoconhecimento em geral que a atitude psicológica autoatribuída na segunda ordem seja do mesmo tipo que a atitude que se tem com respeito à proposição em questão. Autoconhecimento implica verdade, mas não implica identidade de conteúdos e de atitudes ao longo dos níveis de cognição. Em vez de requerer a identidade de conteúdos, o autoconhecimento requer apenas que o conteúdo encaixado do pensamento de segunda ordem seja uma consequência do conteúdo do estado intencional sobre o qual se reflete. E em vez de exigir identidade de atitudes, o autoconhecimento requer apenas a atitude do estado intencional sobre o qual se reflete e a atitude que o sujeito se autoatribui partilhem certas características, tais como a direção de ajuste e a polaridade. Embora a discussão tenha focado no autoconhecimento diacrônico, a liberalização do critério de autenticidade proposta também se aplica ao autoconhecimento sincrônico, pois não há razão para supor que os requisitos do autoconhecimento sincrônico sejam mais estritos do que aquelas do autoconhecimento diacrônico.

**Agradecimentos** Versões prévias deste artigo foram apresentadas na Universidade de Manchester (março de 2006), na Universidade de Hertfordshire (maio de 2006), e em uma conferência sobre a autoridade da primeira pessoa na Universidade de Duisburg-Essen (setembro de 2007). Agradeço ao público pelo auxílio prestado através das perguntas. O artigo foi melhorado pelos conselhos valiosos de Brendan Larvor, David Makinson, Philip Nickel, Oliver Petersen, Thomas Spitzley, e um revisor anônimo da revista *Erkenntnis*.

**Open Access** Este artigo é distribuído sob os termos da Licença Creative Commons de Atribuição Não-Comercial, a qual permite qualquer uso não-comercial, e também distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o(s) autor(es) e fonte originais sejam creditados.

### **Referências bibliográficas:**

- Anderson, A. R., & Belnap, N. D. (1975). *Entailment: The logic of relevance and necessity*. Princeton: Princeton University Press.
- Bernecker, S. (1995). Externalism and the attitudinal component of self-knowledge. *Noûs*, 30, 262–275.
- Bernecker, S. (2007). Remembering without knowing. *Australasian Journal of Philosophy*, 85, 137–156.
- Bernecker, S. (2008). *The metaphysics of memory*. Dordrecht: Springer.
- Burge, T. (1988). Individualism and self-knowledge. *Journal of Philosophy*, 85, 649–663.
- Burge, T. (1993). Content preservation. *Philosophical Review*, 102, 457–488.
- Burge, T. (1996). Our entitlement to self-knowledge. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, 91–116.
- Burge, T. (1998). Memory and self-knowledge. In P. Ludlow & N. Martin (Eds.), *Externalism and self-knowledge* (pp. 351–370). Stanford: CSLI Publications.
- Davidson, D. (1989). What is present to the mind? *Grazer philosophische Studien*, 36, 3–18.
- Engel, S. (1999). *Context is everything: The nature of memory*. New York: W.H. Freeman.

- Gertler, B. (2001). Introspecting phenomenal states. *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, 305–328.
- Gertler, B. (2002). The mechanics of self-knowledge. *Philosophical Topics*, 28, 125–146.
- Goldman, A. (1967). A causal theory of knowing. *Journal of Philosophy*, 64, 357–372.
- Goodman, N. (1972). Seven strictures on similarity. In N. Goodman (Ed.), *Problems and projects* (pp. 437–446). Indianapolis: Bobb-Merrill.
- Hazlett, A. (2009). The Myth of Factive Verbs. *Philosophy and Phenomenological Research*. (in press).
- Heil, J. (1988). Privileged access. *Mind*, 47, 238–251.
- Heil, J. (1992). *The nature of true minds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1694). *An essay concerning human understanding* (2nd ed.). In P. H. Nidditch (Ed.), 1979. Oxford: Clarendon Press.
- Macdonald, C. (2007). Introspection and authoritative self-knowledge. *Erkenntnis*, 67, 355–372.
- Moran, R. (2001). *Authority and estrangement: An essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Peacocke, C. (1996). Entitlement, self-knowledge and conceptual redeployment. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, 117–158.
- Quine, W. V. O. (1969). Natural kinds. In W. V. O. Quine (Ed.), *Ontological relativity and other essays* (pp. 114–138). New York: Columbia University Press.
- Sawyer, S. (2002). In defence of Burge's thesis. *Philosophical Studies*, 107, 109–128.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright, C. (1987). On making up one's mind: Wittgenstein on intention. In P. Weingartner & G. Schurz (Eds.), *Logic, philosophy of science and epistemology: Proceedings of the 11th international Wittgenstein symposium* (pp. 391–404). Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky.