

O AUTOCONHECIMENTO, O NARRADOR ONISCIENTE, A VIDA COMUM¹

Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)
waldojsf@ufba.br

Resumo: este texto investiga algumas dificuldades que o *Externalismo Semântico* apresenta para a idéia de “autoconhecimento” e “autoridade da primeira pessoa”. Defendo que essas dificuldades nascem, principalmente, do fato de que os argumentos externalistas, frequentemente, recorrem a experimentos mentais construídos na *perspectiva de um narrador onisciente*. Creio que “autoconhecimento” e “autoridade da primeira pessoa” devem ser pensados não do ponto de vista da epistemologia, mas das nossas capacidades práticas ordinárias de avaliarmos, ponderarmos, criticarmos, julgarmos nossos pensamentos, atitudes e ações, principalmente quando queremos dar uma prova, planejar algo, conversar com outras pessoas, justificar, explicar, enfim, quando queremos oferecer razões.

Palavras-chave: autoconhecimento, externalismo, narrador onisciente

1. Sinto como se estive andando em círculos. Por que eu ainda não me decidi sobre qual o melhor argumento filosófico para responder à pergunta sobre a possibilidade ou impossibilidade de conhecermos nossa própria mente? Alguém poderia dizer: “A filosofia é muito difícil”. Talvez. Talvez, no fundo, eu não tenha entendido alguma coisa. Estou ora agitado, ora apático e gasto mais tempo lendo livros e artigos sobre esse tema do que seria razoável para uma pessoa comum como eu, que se interessa por outros assuntos da vida e não apenas pela filoso-

fia. Mas onde eu errei para chegar hoje, depois de tantos anos, a ter uma dúvida dessa natureza? Se não estudasse filosofia, eu teria essa dúvida?

Quando escrevia esse texto, lembrei-me o quanto é embaraçosamente engraçada e absurda a situação do personagem Vitangelo Moscarda, do romance *Um, Nenhum e Cem Mil*, de PIRANDELLO (2001): numa certa manhã, sua mulher, Dida, faz um comentário despretensioso sobre seu nariz – que era levemente torto para a direita (*Ibid.*, p. 19); Vitangelo, ao constatar que nunca percebera aquele seu singelo defeito facial, se dá conta de que nunca *soube* nem *sabe* qualquer coisa sobre si. Ele brada:

Como suportar em mim este estranho? Este estranho que eu mesmo era para mim? Como não ver? Como não o conhecer? Como ficar sempre condenado a levá-lo comigo, em mim, à vista dos outros e no entanto invisível para mim?. [itálicos do autor] (Ibid., p. 34)

Isso não passaria de um simples jogo cômico numa peça literária fantasiosa, caso não existissem argumentos filosóficos importantes que se opõem às nossas crenças não-filosóficas e filosóficas, sobre o conhecimento certo e garantido dos conteúdos dos nossos próprios estados mentais. E, de fato, esta é uma dúvida à qual podemos chegar se acompanharmos o raciocínio de alguns filósofos externalistas. Eles dizem que o *conteúdo de nossos estados mentais intencionais* está relacionado com o mundo externo, e que “os significados não estão na cabeça” (PUTNAM, 1996, p. 13). Grosso modo, para o externalismo, o que é pensado, o que é objeto da experiência e o que é objeto da fala depende, ao menos em parte, do mundo exterior à mente do sujeito, ou ainda, é *causado* pelo mundo exterior. Ou seja, os estados mentais não poderiam existir tal como os descrevemos comumente, caso o sujeito não exista num mundo exterior; as *atitudes proposicionais*, como crenças, desejos, intenções,

pensamentos, não poderiam ser corretamente caracterizadas e individualizadas sem os objetos e o mundo no qual a pessoa está situada temporal e espacialmente.

Recorrendo a elaboradíssimos experimentos mentais (notadamente o experimento das “Terras Gêmeas” e suas variações), os externalistas demonstraram que, se o entorno físico (por exemplo, a composição química dos objetos) ou social (por exemplo, a convenção lingüística) do sujeito se modifica em certos aspectos, necessariamente, o conteúdo dos pensamentos e crenças do sujeito também se modificará². Para eles, fatos, objetos e acontecimentos que se dão no entorno, no meio ambiente físico-social do indivíduo, têm um papel na *individualização* dos conteúdos dos seus pensamentos.

Ora, se para o externalista o que um sujeito pensa depende do seu entorno e, em particular, de fatos como o da composição química das substâncias e da prática lingüística de uma comunidade, então isso deve sugerir que o externalismo implica num resultado contra-intuitivo, segundo o qual o sujeito pode conhecer o conteúdo do seu próprio pensamento *apenas* investigando a composição química das substâncias ou a prática lingüística da comunidade. Também podemos ser induzidos a pensar que, aquilo que tradicionalmente é chamado de “conhecimento introspectivo”, “conhecimento dos próprios estados mentais”, a “autoridade da primeira pessoa”, simplesmente *não é o caso* – ao falarmos de nós mesmos estaríamos aplicando as palavras “saber” e “conhecer” indevidamente³.

2. Mas alguns filósofos externalistas, entre eles Donald DAVIDSON (1987) e Tyler BURGE (1998b), argumentam que não apenas a idéia de “autoconhecimento” não é contrária ao externalismo, como, na verdade, essa noção tem um papel crucial para nossa compreensão da racionalidade e da objetividade dos pensamentos, crenças e ações humanas comuns.

Mas não parece óbvio? Se tivermos uma crença ou um pensamento, não seria uma condição necessária saber que temos *essa* crença ou *esse* pensamento? Faria algum sentido dizer que tenho uma crença, mas não sei que a tenho ou o que significa?

Devemos evitar certas confusões e perceber que há uma diferença aqui: de um lado, o conteúdo de um pensamento de *primeira-ordem*, de fato, em parte, depende do entorno e tem como objeto algo que se refere à cadeia causal entre mente e mundo; um exemplo disso é o pensamento “há água neste copo”. Do outro lado, o *status* epistêmico específico de um juízo ou pensamento de *segunda-ordem* sobre o conteúdo do pensamento de *primeira-ordem* não tem os mesmos critérios de verdade em relação ao entorno; um exemplo é “*penso* que há água no copo”. Esses juízos e pensamentos seriam caracteristicamente *autoverificáveis*, já que ter tais juízos e pensamentos faz com que seja verdadeiro dizer que os têm e, mais ainda, disser que sabe que os têm e o que eles significam.

Embora certas condições externas devam comparecer para que os pensamentos sejam o que são e tenham um conteúdo específico, conhecer que o pensamento ocorre (que temos um pensamento com um conteúdo específico) *não depende de conhecer* todas as condições que possibilitam nossos pensamentos e juízos, inclusive as condições externas, de modo absoluto⁴.

O fato de que não podemos recorrer a investigações empíricas para discriminar nossos pensamentos de outros pensamentos que poderíamos ter se estivéssemos em outro entorno, não mina nossa habilidade de conhecer o que são nossos pensamentos. Nós individualizamos nossos pensamentos ou os discriminamos de outros pensamentos, exatamente pensando aquele pensamento e não outro, auto-atributivamente (Cf. BURGE, 1998a, p 119).

Por outro lado, do mesmo modo, os casos paradigmáticos de autoconhecimento são essencialmente pessoais; eles dependem de que o juízo realize-se simultaneamente *do* próprio ponto de vista da primeira pessoa e *sobre* o ponto de vista da primeira pessoa. Quando eu julgo: “Eu estou pensando que escrever requer concentração”, o tempo do juízo e o tempo do pensamento que está sendo julgado são os mesmos; e a identidade do pronome da primeira pessoa assinala e identifica o ponto de vista entre o juízo e o pensamento sobre algo.

3. O filósofo brasileiro Paulo Faria, porém, no texto “*Memória e inferência*”, apresentou uma séria dificuldade para a solução que autores como Burge e Davidson pensam ter encontrado para o problema do “autoconhecimento” e da “autoidade da primeira pessoa”. Paulo não deixa passar despercebido que, entre outros aspectos, a defesa do autoconhecimento autoverificável *está restrita ao tempo presente*, ou seja, “aos pensamentos cuja expressão característica é a primeira pessoa no tempo presente, no modo indicativo, em seu uso assertórico” (FARIA, 2005, p. 11). É claro que podemos perguntar: seria isso suficiente para garantir a racionalidade? O que dizer de um pensamento que ocorre numa seqüência temporal e que envolve não apenas o estado atual, mas também a preservação de conteúdos semânticos pela memória – como ocorre com a maioria dos nossos pensamentos e crenças?

Parece que a coberta é curta: cobrimos a cabeça e descobrimos os pés, já que salvar o conhecimento imediato, no presente, em pouco ou quase nada resolve o problema da preservação dos conteúdos proposicionais nem salva de um ceticismo radical a racionalidade da nossa conduta cognitiva que, na vida comum, é dinâmica e transcorre no tempo.

No engenhoso experimento mental da “jarra chinesa”, de Paulo Faria, um sujeito via todos os dias uma jarra numa loja e pensava em comprá-la em tempo oportuno. Porém, a loja dispunha de inúmeros vasos iguais que substituíam os exemplares da vitrine. Esse sujeito, quando pensa *naquela* jarra chinesa, não sabe disso. Esse experimento denuncia que um dos elementos centrais da “autoridade da primeira pessoa” – a capacidade de discriminar os conteúdos das próprias atitudes proposicionais – não é satisfeito.

Vejam como a situação é constrangedora: posso pensar ou acreditar que “Há água no copo”; o conteúdo do pensamento é que há água no copo, e é verdadeiro se há água no copo. Mas mesmo que esse pensamento seja verdadeiro, *não sei* que há água no copo porque há a possibilidade de eu estar iludido ou ter sido transportado para a Terra-Gêmea e, assim, não poder distinguir a ilusão ou o novo contexto; consequentemente, não posso distinguir o conteúdo do meu pensamento (Cf. BAR-ON, 2004, p. 430-1). Ora, se sei *que* tenho certos pensamentos, mas não posso discriminar os conteúdos desses pensamentos, “*não sei*, em um sentido perfeitamente intuitivo, *que* pensamento pensei” (FARIA, 2005, p. 13). Com o caso da jarra chinesa, a “*vulnerabilidade da memória*” torna-se um problema, pois, nas palavras de Paulo, “dada certa concepção pelo menos plausível sobre a constituição dos conteúdos intencionais, alterações do conteúdo conceitual da memória, seguidamente inacessíveis à detecção pelos próprios sujeitos, devem constituir uma fonte amplamente disseminada, e tão disseminada quanto despercebida, de irracionalidade” (*Ibid.*, 2005, p. 1-2)⁵.

4. Não discutirei uma possível solução de Burge para esse problema no recurso à análise da analogia entre anáfora e

memória preservativa (Cf. BURGE, 1998c). Até onde consigo compreender – e muita coisa realmente me escapa –, concordo com a argumentação de Paulo naquele texto, inclusive com sua conclusão, quando fala que desafios nascidos dessa dificuldade do externalismo toca o nervo da própria tarefa da filosofia que é – como a vida, acrescento eu – um trabalho *sem garantias* (Cf. *Ibid.*, p. 20)⁶.

Mesmo assim, eu gostaria de acrescentar minha própria opinião *não-filosófica* sobre o assunto: não creio que as provas lógicas da vulnerabilidade, da falibilidade da autoridade da primeira pessoa ameacem realmente o autoconhecimento, a racionalidade e objetividade das nossas crenças e ações. Se me recordo bem, boa parte da reflexão epistemológica nos diz que em todos os casos que envolvem conhecimento – se é que conhecemos –, não estamos plenamente garantidos e imunes ao erro; não seria de esperar que estivéssemos imunes em questões de autoconhecimento.

5. Em minha opinião, a suspeita de que o autoconhecimento *não é o caso* tem dependido, necessariamente, de uma imagem muito dramática das precariedades e incapacidades reivindicadas para o homem. A idéia de “estar enganado”, por exemplo, no debate epistemológico, notadamente externalista, extrapola em muito o sentido comum de erro e engano. O “erro”, o “engano”, a “vulnerabilidade” de que tanto se fala e que tanto estrago tem causado, *depende* não apenas que percebamos que erramos aqui e acolá ou de que alguém nos diga isso, mas de algo que tenho chamado de *perspectiva do narrador onisciente*,⁷ que arquiteta armadilhas lógicas e, ao nos perguntar se o conhecimento de si *é o caso*, retira-nos do contexto usual do pronome “eu”, da “dúvida” e das atitudes comuns do tipo “eu sei que”, “eu acredito que”. Pensamos a possibilidade e im-

possibilidade de nossas crenças terem os conteúdos que têm, de nossas palavras terem o significado que têm, de pensarmos nossos pensamentos e pensarmos sobre nós mesmos de um ponto de vista de *outra pessoa que conhece mais sobre nós e sobre nosso entorno do que nós mesmos*.

Quando falo de um “narrador onisciente”, não estou falando de um novo experimento mental ou de um novo personagem que vem compor os experimentos mentais comuns aos argumentos externalistas. Os experimentos mentais têm invariavelmente a mesma estrutura narrativa: demonstram que os nossos estados mentais estão relacionados com o entorno, mas que muitas vezes *desconhecemos* o verdadeiro conteúdo desse estado mental, porque *desconhecemos* a coisa-matéria que compõe o mundo onde habitamos atualmente ou *desconhecemos* a referência das palavras que usamos. Ou não podemos discriminar as condições em que os nossos pensamentos e palavras têm o conteúdo que supomos ter.

Mas por que, nesses casos, se afirma que há um *desconhecimento*? A razão é muito simples: esquecemo-nos que estamos tratando de uma situação na qual o filósofo ou um escritor constrói o experimento mental e assume a posição de um narrador que *sabe* de antemão a natureza dos objetos do entorno (sua essência), o significado real das palavras, a referência precisa dos pensamentos – um conhecimento que *necessariamente*, enquanto sujeitos não-oniscientes, não temos.

Do ponto de vista de um narrador subjetivo, pessoal e contingente – como somos, suponho –, pensamos que a água é um líquido e sacia a sede. Mas se mudamos para a perspectiva do narrador onisciente – que não é Deus nem o *gênio maligno* – logo imaginamos a situação na qual o mundo não é como correntemente pensamos que ele é; uma situação na qual não é com *este* mundo – *nosso* mundo – que nós interagimos.

Como ele – esse narrador onisciente – sabe? Como chegou a essas conclusões? Quem disse a ele? Como saber *que* Terra, *que* Terra-Gêmea? Lendo o jornal? Conversando com amigos?⁸

6. Creio que, fora das *filosofias da consciência* modernas, não há sentido em perguntar se conhecemos o mundo exterior, outras mentes ou a própria mente. Como sugere DAVIDSON (2001a; 2001b e 2004), devemos abandonar a epistemologia no estilo cartesiano, uma epistemologia que é dependente de uma certa *concepção da mente* e do *conhecimento*, que é, ao mesmo tempo, *subjetivista*, pois supõe que o mundo de cada pessoa é construído a partir de um material disponível à sua consciência, e *individualista*, já que reporta à experiência singular, isolada e irreprodutível de um indivíduo.

Fora desse quadro de referências, podemos pensar nosso pensamento (e outros estados mentais) num “envolvimento ordinário, cotidiano com o mundo” (MALPAS, 2005, p. 51). Devemos abandonar a idéia de que o mundo é qualquer coisa além do que é dado *no* e *através do* nosso envolvimento contínuo e cotidiano com as coisas ou que as nossas crenças podem estar baseadas em alguma outra coisa que não seja esse envolvimento cotidiano. Cada um de nós, como narradores, intérpretes e agentes contingentes, empíricos, faz perguntas do tipo: “Será que está chovendo lá fora?”, mas raramente “Conheço o mundo exterior?”; ou pergunta “Por que você está tão triste ultimamente?”, mas quase nunca “Conheço as mentes das outras pessoas – caso elas tenham mentes?”. Eu mesmo *me* perguntei várias vezes nos últimos dias “Será que *eu* deveria apresentar este texto para a revista *Pholósophos*?”, mas eu não *me* lembro de ter *me* perguntado “Conheço minha mente?”

Um homem pode fazer uma pergunta (sabemos disso porque no final da sua frase há uma interrogação) – e mesmo assim não saber do que trata a pergunta ou não esperar que alguém lhe responda? Tenho agora uma dúvida (mas parece que o sinal de interrogação não está *depois* de uma frase, mas *depois* de um pensamento) – posso não saber do que trata *esta* dúvida ou não esperar dissipar a interrogação?

7. Um narrador onisciente, é claro, não é um *narrador contingente* nem participa da comunicação contingente. O narrador, o intérprete, o agente *contingente* é qualquer um de nós que fala do ponto de vista que tem – em virtude de alguma descoberta científica, da conversa com um amigo ou da leitura do jornal – e não *sabe* de antemão nada além do que pode aprender, experimentar, ou *refletir*. Sim, eu disse “refletir”; e o uso desse termo não poderia ser algo estranho. Se não me engano, a argumentação de Burge a favor de nossa “pretensão legítima” (“*entitlement*”) ao autoconhecimento e à autoridade da primeira pessoa trata de algo que é constitutivo da nossa atitude mental cotidiana e não é uma “mera curiosidade filosófica” (BURGE, 1998b, p. 241). No dia-a-dia, formulamos juízos cujos objetos são nossos próprios estados, crenças, pensamentos, e nisso está implicada tal capacidade de refletir e reivindicar razões. Parece-me que para ele, todos nós, mesmo os cétricos, concebem a prática de reconhecer e efetivamente empregar um raciocínio crítico ou recorrer a razões e raciocínio. Não é tão raro assim avaliarmos, ponderarmos, criticarmos, julgarmos nossos pensamentos, atitudes e ações, principalmente quando queremos dar uma prova, planejar algo, conversar com outras pessoas, justificar, explicar, enfim, quando queremos oferecer razões – no sentido trivial, não-filosófico, de “ter razões”. Para Burge, isso claramente requer uma habilidade de *segunda-ordem* para pensar sobre os conteúdos dos nossos

pensamentos ou proposições de *primeira-ordem* (Cf. *Ibid.*, p. 246); numa palavra, isso envolve autoconhecimento.

Burge, ademais, considera necessário para a prática do raciocínio crítico não apenas o autoconhecimento básico no presente do indicativo, mas também a memória preservativa, pois ela nos provê de um conhecimento dos nossos estados e pensamentos passados (Cf. BURGE, 1995; 1998b; 1998c e 2000). A tal “pretensão legítima” permanece constante, mesmo diante da possibilidade de mudanças no meio-ambiente ou de conteúdos conceituais que ignoramos como pensadores e falantes contingentes.

Pensemos na situação corriqueira da conversa, da interlocução, da disputa: ela não é possível sem que concebamos que quando um falante diz, em referência a si mesmo, que tem uma crença, desejo ou intenção, existe uma presunção de que ele não se engana quanto a isso.

8. É possível estarmos enganados em relação aos nossos pensamentos e crenças? Podemos conceber que este meu pensamento não é meu, que isso que digo não é o que quero dizer, que não sei se acredito nesta minha crença? Sim, é claro. E isso é freqüente – é desagradável, incômodo, perturbador, mas ocorre. Quando isso ocorre, quando o autoconhecimento falha, falha também nossa capacidade de racionalidade (Cf. BURGE, 1998b, p. 261), de reflexão, de crítica. Dizemos: isso é irracional. Mas por que o drama? Sim, às vezes somos racionais – e não somos menos humanos porque somos tão vulneráveis. É claro que a filosofia não precisa preocupar-se com isso afinal, como Freud dizia no artigo “O ego e o id”:

Para muitas pessoas que foram educadas na filosofia, a idéia de algo psíquico que não seja também consciente é tão inconcebível

que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica.
(FREUD, 1976, p. 25)

Abstract: This text investigates some difficulties that *Semantic Externalism* presents for the idea of “self-knowledge” and “first person authority”. I would like to defend that those difficulties originate mainly from the fact that externalist arguments often fall back on mental experiments construed in the *perspective of an omniscient narrator*. I believe that “self-knowledge” and “first person authority” should be thought of not from the viewpoint of epistemology, but our normal practical capacities to evaluate, ponder, criticize, judge our thoughts, attitudes and actions, especially when we want to give proof, plan something, talk with other people, justify, explain, in short, when we want to offer reasons.

Key-words: self-knowledge, externalism, omniscient narrator

NOTAS

1. Texto apresentado no XII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, realizado entre 23 a 27 de outubro de 2006, em Salvador, Bahia. Alguns pontos desse texto foram desenvolvidos no ensaio “Externalismo, autoconhecimento e ceticismo” (SILVA FILHO, 2006), apresentado no XI Encontro Nacional sobre Ceticismo em maio do mesmo ano. Agradeço às críticas e sugestões de Paulo Faria, Eduardo Barrio, Plínio Smith e André Porto. Apesar de algumas modificações, foi mantido o tom oral da exposição.
2. A propósito da importância e das consequências filosóficas dos experimentos das Terras Gêmeas, ver A. PESSIN e S. GOLDBERG (1996).
3. Entre os textos mais influentes que afirmam que há uma incompatibilidade entre externalismo e autoconhecimento, encontramos BOGHOSSIAN (1989, 2000) e MCKINSEY (1998; 2000).

4. Entre os textos que apresentam um argumento que defende que há compatibilidade entre externalismo e autoconhecimento, encontramos: BILGRAMI (1996), McLAUGHLIN e TYE (1998), FALEY (2000).
5. Sobre esse ponto ver também FARIA (2001, p. 113-28).
6. Nas palavras de Faria: “Eu também gostaria de sugerir (mas isso não estou preparado para demonstrar; não por enquanto, em todo caso) que esse problema não pode ser resolvido por nenhum argumento a priori, ou, a propósito, por nenhum argumento – que esse é um exemplo da espécie de problema que a filosofia pode (e deve, é sua tarefa própria) identificar e expor, mas não pode resolver. Se eu estiver certo, a preservação de conteúdos proposicionais e, com eles, da capacidade de inferir corretamente (a preservação da verdade) é uma tarefa a ser empreendida, por assim dizer, sempre de novo, e sem garantias: é, para falar como Kripke, uma tarefa de risco. Nenhum argumento pode nos assegurar contra esse risco; supor o contrário é uma forma de auto-engano que, não por ser amplamente disseminada em filosofia, é menos perniciosa. Com essa espécie de dificuldade, em suma, a gente lida como pode.” (FARIA, 2005, p. 20)
7. A expressão “narrador onisciente” pode ser encontrada em Teoria Literária, principalmente na discussão sobre “foco narrativo” e modalidades de narrativa. Norman Friedman, num influente artigo de 1955, intitulado “Point of View in Fiction: The Development of a Critical Concept” (FRIEDMAN, 1955, p. 1160-84), fala, entre outros estilos de narrativa, de um “editorial omniscience” e de um “neutral omniscient narrator”.
8. O Prof. Eduardo Barrio tem uma séria objeção ao meu argumento. Ele me escreveu: “Há algum tempo nós dois temos uma preocupação parecida: como se pode argumentar cor-

retamente para estabelecer a verdade de uma tese modal e, por sua vez, respeitar a idéia de que devemos adotar um ponto de vista plausível a partir do qual estabelecer as premissas. Deuses, falantes oniscientes, falantes com poderes ilimitados não convencem nem a mim nem a você. O problema é que as teses modais têm de ser verdadeiras em toda situação possível. Essa é a melhor idéia de verdade necessária que temos. O outro problema é que, se a filosofia é uma disciplina cujas teses são conceituais, analíticas, a priori, pareceria que suas teses têm que ser necessárias (e não meramente universais). Uma generalização universal (uma lei empírica) não é suficiente para adquirir o status de tese filosófica. Bem, aqui tem de aparecer os experimentos mentais! Assim como na ciência empírica os experimentos são os recursos que têm os cientistas para testar suas teses, do mesmo modo, na filosofia, para que se estabeleça um tese modal, os experimentos mentais são o mecanismo apropriado.

“No teu texto há o seguinte argumento: 1) as teses externalistas têm caráter modal; 2) o estabelecimento da verdade das teses modais se realiza através de experimentos mentais; 3) os experimentos mentais pressupõem uma perspectiva onisciente; 4) a perspectiva onisciente faz com que sempre seja possível que o significado seja um XYZ que esteja além daquilo com o que temos um contato epistêmico. E você infere que há um choque entre duas intuições: o auto-conhecimento e o externalismo.

“Eu – continua Barrio – sugeri que o máximo que se pode generalizar quando se adota uma perspectiva, ainda que seja onisciente, é acerca do concebível. Mas, então, o argumento externalista pressupõe um salto do concebível ao possível. Uma coisa é dizer que é concebível que XYZ seja o significado de água e outra é que seja possível.”

REFERÊNCIAS

BAR-ON, Dorit. Externalism and self-knowledge: content, use, and expression. *Noûs*, v. 38, n.º 3, p. 430-55, 2004.

BILGRAMI, A. Can externalism be reconciled with self-knowledge. In.: PESSIN, Andrew; GOLBERG, Sanford (eds.). **The twin earth chronicles: twenty years of reflection on Hilary Putnam's "The meaning of 'meaning'"**. New York, London : M. E. Sharpe, p. 362-93, 1996.

BOGHOSSIAN, Paul A. Content and self-knowledge. *Philosophical Topics*, n. 17, p. 5-26, 1989.

_____. What the externalism can know a priori. In: WRIGHT, Crispin; SMITH, Barry C.; MACDONALD, Cynthia (eds.). **Knowing our own minds**. Oxford: Clarendon Press, p. 271-83, 2000.

BURGE, Tyler. Content Preservation. *Philosophical Issue*, v. 6, p. 271-300, 1995.

_____. Individualism and self-knowledge. In: LUDLOW, P.; MARTIN, N. (eds.). **Externalism and self-knowledge**. Stanford: CSLI Publications, p. 111-27, 1998a.

_____. Our entitlement to self-knowledge. In: LUDLOW, P.; MARTIN, N. (eds.), **Externalism and self-knowledge**. Stanford: CSLI Publications, p. 239-63, 1998b.

_____. Memory and Self-knowledge. In: LUDLOW, P.; MARTIN, N (eds.). **Externalism and self-knowledge**. Stanford: CSLI Publications, p. 351-70, 1998c.

BOGHOSSIAN, Paul A. Reason and the first person. In: WRIGHT, Crispin; SMITH, Barry C.; MACDONALD, Cynthia (eds.). **Knowing our own minds**. Oxford: Clarendon Press, p. 243-69,

DAVIDSON, Donald. Knowing one's own mind. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, n.º 60, p. 441-58, 1987.

_____. The Myth of the Subjective. In: **Subjective, objective, intersubjective**. Oxford: Clarendon Press, p. 39-51, 2001a.

_____. Externalism. In: KOTAKO, P.; PAGIN, P.; Segal, G. (eds.). **Interpreting Davidson**. Stanford: CSLI Publications, p. 1-16, 2001b.

_____. The Problem of Objectivity. In: **Problems of rationality**. Oxford: Clarendon Press, p. 3-18, 2004.

FALEY, Kevin. The compatibility of anti-individualism and privileged access. *Analysis*, n.º 60.1, p. 137-42, 2000.

FARIA, Paulo. Discriminação e Conhecimento de Si. In: PINHEIRO, U; RUFINO, M; SMITH, P. J. (orgs.). **Ontologia, conhecimento e linguagem**. Rio de Janeiro: Mauad, p. 113-28, 2001.

_____. **Memória e Inferência**, Mimeo., 23 p., 2005.

FREUD, Sigmund. O ego e o id. In: **Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. vol. XIX. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, p. 11-83, 1976.

FRIEDMAN, Norman. **Point of view in fiction: the development of a critical concept**. *PMLA*, v. 70, n.º 5, p. 1160-84, 1955.

MALPAS, J. Não renunciar ao mundo. Trad. C. Bacelar. In: SMITH, P. J.; SILVA FILHO, W. J. (orgs.). **Significado, interpretação, verdade: Davidson e a filosofia**. São Paulo : Loyola, p. 51-65, 2005.

McKINSEY, Michael. Anti-individualism and privileged access. In: Ludlow, P; Martin, N. (eds.). **Externalism and self-knowledge**. Stanford: CSLI Publications, 1998.

McKINSEY, Michael. Form of externalism and privileged access. *Philosophical Perspectives*, n. 16, p. 199-224, 2000.

McLAUGHLIN, Brian P.; TYE, Michael. Is content-externalism compatible with privileged access?. *The Philosophical Review*, n. 107, p. 349-380, 1998.

PESSIN, A.; GOLDBERG, S. (eds.). **The twin earth chronicles: twenty years of reflection on Hilary Putnam's "The meaning of 'meaning'"**. New York, London: M. E. Sharpe, 1996.

PIRANDELLO, Luigi. **Um, nenhum e cem mil**. Trad. Maurício S. Dias. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

PUTNAM, H. The Meaning of 'Meaning'. In: ANDREW, Pessin; GOLDBERG, Sanford (eds.). **The twin earth chronicles: twenty years of reflection on Hilary Putnam's "The meaning of 'meaning'"**. New York, London: M. E. Sharpe, p. 3-52, 1996.

SILVA FILHO, Waldomiro J. Externalismo, autoconhecimento e ceticismo. In: SILVA FILHO, Waldomiro J. e SMITH, Plínio (orgs.). **Ensaio sobre Ceticismo**. São Paulo: Alameda, 2006.