

El conocimiento como práctica. Investigación, valoración, ciencia y difusión

María Cristina Di Gregori,
Leopoldo Rueda
y Livio Mattarollo
(Coords.)



El conocimiento como práctica.
Investigación, valoración, ciencia y difusión.

María Cristina Di Gregori

Leopoldo Rueda

Livio Mattarollo

coordinadores

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

2014

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Arte de tapa: Chantal Paula Rosengurt

Corrección de estilos: Alicia Lorenzo

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2014 Universidad Nacional de La Plata

Estudios/Investigaciones 45

El conocimiento como práctica. Investigación, valoración, ciencia y difusión / María Cristina Di Gregori ... [et.al.] ; coordinado por María Cristina Di Gregori ; Leopoldo Rueda ; Livio Mattarollo. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de

La Plata, 2014.

E-Book.

ISBN 978-950-34-1101-8

1. Filosofía del Conocimiento . I. Di Gregori, María Cristina II. Di Gregori, María Cristina, coord. III. Rueda, Leopoldo, coord. IV. Mattarollo, Livio, coord.
CDD 121

Fecha de catalogación: 29/05/2014



Licencia Creative Commons 2.5 a menos que se indique lo contrario

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Dra. Susana Ortale

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	11
PRIMERA PARTE	
La pregunta por los límites de la ciencia <i>Alfredo Marcos</i>	31
Creencia pragmática. Justificación y valores epistémicos según el pragmatismo clásico <i>Evelyn Vargas</i>	56
El problema de la reflexividad de los estudios de la ciencia: una perspectiva deweyana <i>Federico E. López</i>	70
Enseñanza de las ciencias naturales: de los productos a las prácticas <i>Hernán Miguel</i>	90
Experiencia e Inteligencia: la <i>relación medios-fines</i> en la filosofía de la educación de John Dewey <i>Horacio Héctor Mercau</i>	118
El boicot a Elsevier y sus implicaciones respecto del acceso a las publicaciones científicas <i>Miguel Fuentes</i>	137

Hacia una filosofía política del conocimiento científico <i>Ricardo J. Gómez</i>	149
Dimensiones colectivas del conocimiento en la Modernidad <i>Silvia Manzo</i>	169
Filosofía del conocimiento y racionalidad: Lacey vs. Douglas en torno al ideal de ciencia libre de valores <i>Victoria Paz Sánchez García</i>	184
Compreensão e Significado <i>Wagner de Campos Sanz</i>	198
O significado do Autoconhecimento e Racionalidade <i>Waldomiro J. Silva Filho</i>	208
SEGUNDA PARTE	
Conocimiento simbólico de Leibniz a Husserl <i>Jairo J. da Silva, Abel Lassalle Casanave, Javier Legris,</i> <i>Oscar M. Esquisabel</i>	234
Los autores	264

Prólogo

Los trabajos que reúne este volumen son algunos de los que, en su versión preliminar, fueran leídos en el contexto del III Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento. Este Coloquio continuó los realizados en 2008 y 2010, y se desarrolló en agosto de 2012 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP).

Auspiciados en todos los casos por el Departamento de Filosofía, el Doctorado en Filosofía y el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP-Conicet), los Coloquios tuvieron como precedente y promotor al Proyecto de Investigación radicado en el ámbito del Programa Nacional de Incentivos titulado *De la experiencia al arte, la ciencia y la democracia. Acerca del pragmatismo y su incidencia en la filosofía reciente* (H454), dirigido por la Dra. María Cristina Di Gregori y codirigido por la Dra. Evelyn Vargas y la Profesora Cecilia Duran. En la versión realizada en 2012 contó además con el auspicio y la participación de los miembros del Proyecto acreditado en el marco de un convenio de cooperación internacional, (CAFP BA 042-12, CAPES-SPU), radicado en el Doctorado en Filosofía de la FaHCE-UNLP y en las Universidades de Salvador de Bahía, Santa María y Goiás, de la vecina República de Brasil.

La actividad se pensó desde sus comienzos como un ámbito en el que de un modo prioritario, aunque no excluyente, se pusieran en discusión cuestiones relativas al conocimiento humano, incluyendo el conocimiento científico, entendido en términos de acción, de *praxis*.

Resulta casi ocioso recordar que estas cuestiones son de antigua data en la tradición filosófica. La concepción práctica de la razón y del conocimiento registra honorables antecedentes en el marco de la filosofía aristotélica y también en la tradición kantiana, sin negar sus profundas diferencias.

En el decurso de la filosofía contemporánea se hizo visible que la perspectiva ligada a la idea del conocimiento como *praxis* ha ido ocupando un lugar de creciente interés en el análisis filosófico del conocimiento y de la filosofía de la ciencia. En esta suerte de resurgir temático durante el siglo XX, la tradición pragmatista clásica y el neo-pragmatismo contemporáneo han aportado y aún tienen mucho para decir al respecto. No menos corresponde decir de la tradición frankfurtiana, la prolífica herencia de la obra de Wittgenstein, la denominada nueva filosofía de la ciencia -en particular de Kuhn en adelante-, la sociología del conocimiento, los estudios de ciencia, tecnología y sociedad, los relativos a la denominada tecnociencia, etc., tradiciones o corrientes de pensamiento que en la actualidad interactúan, debaten, se diferencian o se complementan. El lector podrá reconocer en los trabajos que integran el volumen algunos de dichos debates, críticas y novedosas perspectivas. Baste por ahora mencionar que en ellos se discute el interés por la indagación del conocimiento en términos de acción individual y colectiva, su vinculación con la idea de que la ciencia es también acción y lenguaje, la reflexión sobre su carácter situado y valorativo en diversas direcciones y perspectivas, el lugar de la metáfora y lo que se ha dado en llamar el valor de las emociones en ciencia, el creciente reconocimiento del valor de la difusión y comunicación del conocimiento, nuevos marcos teóricos para la educación en ciencia.

Queda claro que la agenda de los Coloquios se ha ido ampliando desde la primera a la tercera versión de los mismos, y se ha ido abriendo a una multiplicidad de enfoques. Parte de la rica espesura lograda en los debates generados armoniza con las palabras de Alfredo Marcos cuando dice,

De hecho se está produciendo una profunda transformación en la reflexión filosófica sobre la ciencia. Se está dando una ampliación de la misma en cuanto a los contextos tratados y en cuanto a las tradiciones filosóficas en las que se apoya. Ya no se trata sólo el contexto de justificación, sino también el contexto de descubrimiento, el de enseñanza y comunicación de la ciencia, el de aplicación... Ya no se estudian sólo cuestiones lógico-lingüísticas, sino también cuestiones de tipo ético, político, ontológico, epistemológico, incluso relacionadas con la poética de las teorías (Conferencia inédita, I Coloquio Internacio-

nal de Filosofía del Conocimiento, FaHCE, UNLP. Mayo de 2008)

Nos resta agradecer la valiosa presencia y colaboración del querido colega y amigo, Alfredo Marcos, de la Universidad de Valladolid, quien compartió la idea desde el inicio y colaboró en la organización de los eventos. También a colegas que nos acompañan desde hace mucho tiempo y han estado presentes en nuestros encuentros en La Plata: León Olivé (IIF-UNAM), Ana Rosa Pérez Ransanz (IIF-UNAM) y Ricardo Gómez (Universidad Estatal de Los Ángeles-California) –genuino maestro de muchas generaciones de filósofos platenses y no platenses, querido amigo que nos sigue acompañando y brindando su generosidad para nosotros y para las jóvenes generaciones de nuestra Universidad. Asimismo agradecemos a Oscar Esquisabel, Hernán Miguel, Miguel Fuentes, Griselda Gaiada, Javier Legris, Abel Lassalle y José Crisóstomo de Souza. Junto a ellos, nuestra gratitud para con los colegas brasileños que nos acompañaron en la tercera versión del Coloquio: Walter Sanz, Waldomiro de Silva Filho y Jairo da Silva.

Nuestro agradecimiento a colegas especialistas en disciplinas no filosóficas que nos ofrecieron sus aportes, interesados en reconocer con nosotros los puntos de cruce de nuestras inquietudes y especificidades; todo ello para una mejor comprensión del conocimiento en general y de la actividad científica en particular, en un mundo de cambios que requiere y espera aportes de la filosofía en diálogo, comprometidos con el florecimiento de la vida humana. Gracias entonces a Jorge Franchi, Paula Porta, José Cóccharo, José Luis de Diego, Aníbal Viguera, Pablo Kreimer y Carlos Giordano, entre otros.

Nuestra gratitud a amigos y colegas con quienes compartimos el trabajo diario, en algunos casos desde hace muchos años: Evelyn Vargas, Cecilia Duran, Alicia Filpe, Aurelia Di Berardino, Alberto Pérez, Silvia Solas, Silvia Manzo, Andrés Hebrard, Federico López, Victoria Sánchez, Andrea Vidal y Horacio Mercau.

También hacemos llegar nuestro agradecimiento a Chantal Paula Rosenfurt, quien ha realizado la ilustración de tapa y contratapa, y a los alumnos de las carreras del Profesorado y Licenciatura en Filosofía de nuestra casa de Altos Estudios, Juan Pablo Fariña, Livio Mattarollo, Leopoldo Rueda, Tatiana Starolselsky, Marilina Hernández, Ludmila Hlebovich y Patricio Pardo, quienes han colaborado con nosotros en la organización del evento. Para finalizar,

agradecemos especialmente a nuestra Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y a nuestra Universidad Nacional de La Plata.

María Cristina Di Gregori
La Plata, 20 de noviembre de 2013

Introducción

Presentamos en este volumen una serie de trabajos en los que se reflexiona sobre el problema del conocimiento desde una perspectiva filosófica. En muchos de ellos se parte de la formulación de diversas críticas a las concepciones tradicionales del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular. En varios de los aportes incluidos se identifican y exploran las consecuencias de sus limitaciones, inconsistencias o debilidades y se recurre a nuevos modos de abordaje que no desconocen su deuda con la tradición filosófica misma. Todo esto para llegar a nuevas y más adecuadas respuestas desde la filosofía hacia las problemáticas específicas que plantea nuestro tiempo, para dar cuenta de una mejor comprensión de la actividad cognoscitiva humana y científica en particular.

En la primera parte del libro y en diverso grado, los aportes reunidos defienden tesis comprometidas con ideas que remiten a una concepción práctica del conocimiento, o al menos que destacan algún perfil interpretativo de carácter práctico. El espectro de ideas y discusiones es amplio y variado. En algunos casos apuntan a rehabilitar el valor de la experiencia humana y de la acción en los procesos de conocimiento acentuando la importancia, por ejemplo, de la recuperación de la prudencia como categoría epistémica relevante; otros enfatizan la necesidad de priorizar nuestras discusiones en torno a los valores epistémicos y no epistémicos, criticando aquellas versiones en las que el carácter valorativamente neutro del conocimiento científico pretendió constituir un bastión infranqueable. La cuestión de la racionalidad tampoco está ausente. Se pone a discusión una noción de racionalidad ampliada que incluye aspectos ligados a la vida afectiva y emocional de los seres humanos, así como también lo que se entiende por su carácter social y situado. Por otro lado, se somete a debate desde una perspectiva más analítica el alcance de la crítica a los procesos individuales -de autoconocimiento- y sus consecuencias

para la idea de racionalidad clásica.

Se aborda también el sentido atribuible a las dimensiones colectivas de la producción y aceptación del conocimiento, tanto como la pertinencia epistémica de lo contextual en sus diversas acepciones y particularidades. En buena medida, la aceptación de las mencionadas dimensiones se piensa, en algunos de los trabajos ofrecidos, en directa vinculación con el valor de los procesos de difusión de los trabajos científicos, en particular en la actualidad, así como también la necesaria modificación en los procesos -por lo común vigentes- relativos a las prácticas pedagógicas vinculadas a la denominada alfabetización científica.

En la segunda parte del libro incluimos un extenso trabajo que retoma una cuestión clásica de la filosofía, la relativa al valor del conocimiento simbólico. El mismo pretende ser una contribución para la comprensión conceptual de dicho conocimiento y sus usos, y revisa la temática desde Leibniz a Husserl, pasando por Kant, Frege y el álgebra de la lógica.

A continuación ofrecemos al lector unas breves consideraciones que lo orientarán en cuanto al contenido mencionado, así como también con respecto a algunas de las ideas defendidas en el contexto de cada trabajo.

En la primera parte del libro, el texto de **Alfredo Marcos** propone preguntarnos por los límites de la ciencia de un modo muy abierto, con pocos prejuicios y como motivo de franca reflexión e investigación filosófica. El título mismo de su trabajo, *La pregunta por los límites de la ciencia*, nos invita a pensar en el propio límite, en la metáfora del límite para que “[...] probemos después a pensar la ciencia desde esa metáfora”, adelantando que luego podremos “[...] darnos cuenta de que la metáfora del límite es fructífera y clarificadora, seguramente verdadera, si bien parcial y necesitada de complemento cuando se aplica a la ciencia”.

Marcos propone entender al límite como una entidad concreta, inmersa en un contexto de acción y, por lo mismo, relativa a un agente que aporta un espacio de posibilidades, de acciones -posibles o efectivas- y en consecuencia de actitudes, objetivos y deberes, de sentimientos y valores que dependen de una cierta ontología. Se puede estar cómodo o incómodo dentro los límites; vale decir, podemos sentir que los límites que nos configuran constriñen, de manera correcta o incorrecta. La palabra misma, en su significado original, “[...] refiere a una entidad concreta, física, con espesor, transitable,

‘actuable’”. Se trata de una entidad espacial geográfica que luego se desplaza metafóricamente hacia el ámbito de lo temporal. Sin embargo, Marcos no descuida el hecho de que la palabra límites ha sufrido otros desplazamientos, hacia la esfera de las abstracciones, hacia la zona de las capacidades, hacia la idea de frontera, aquella que separa el orden del caos, hacia la noción de horizonte -el límite como una entidad “a la vista” y nunca totalmente “a la mano”, el horizonte como un límite “visual huidizo, inalcanzable, lo cual no quiere decir que no afecte a nuestra acción, al menos como objetivo”, etc. Nuestro autor aborda luego la pregunta acerca de los límites de la ciencia. Advierte que después de lo expuesto no se trata ya tan solo de que los tenga o no. Pero para el caso de que los tenga, tendrá que preguntarse desde qué versión de la metáfora del límite podemos pensar la ciencia con mayor acierto. Y en caso de que la ciencia tenga cierto tipo de límites, tendremos que preguntarnos si eso es bueno o es malo, si es deseable o no.

Al aplicar la metáfora del límite a la ciencia, Marcos recurre al diálogo entre Rescher y Gadamer, dos autores que considera idóneos para la labor que se propone y cuyas posiciones le resultan mutuamente complementarias.

En su recorrido por el pensamiento de Rescher, Marcos identifica los límites de la ciencia “mirando desde el interior de la misma”. Así, circunscribe límites a los que denomina constitutivos (dentro de ellos está la ciencia como realidad y posibilidad, la ciencia inserta en el mundo de la vida), teóricos (la ciencia teóricamente posible), prácticos (la ciencia prácticamente posible), y límites por falibilidad (la ciencia efectiva). Luego de un cuidadoso examen de cada caso, el autor enfatiza la importancia de explorar de la mano de Gadamer lo que ha denominado límites constitutivos de la ciencia. Le interesa pensar las relaciones de la ciencia con su entorno, con los otros aspectos de la vida humana. Adopta entonces la perspectiva de “[...] mirar desde el exterior hacia los límites de la tecnociencia”. Y ese análisis lo realiza en diálogo con Gadamer. Considerando el carácter negativo que este atribuye a los límites constitutivos impuestos a la ciencia desde la tecnociencia -“la tecnociencia no basta para fundar una civilización, para dar base a una forma de vida. Esa es una de sus limitaciones”- Marcos rescata lo que considera una prometedor estrategia del filósofo alemán: la de intentar la rehabilitación de “otras zonas del conocimiento, de la acción y de la experiencia humana. Muy especialmente [...] a la revalorización de la sabiduría práctica o *phronesis*”.

Nuestro autor finaliza defendiendo el carácter complementario de los aportes de Rescher y Gadamer.

En *Creencia pragmática. Justificación y valores epistémicos según el pragmatismo clásico* Evelyn Vargas se pregunta acerca de la posibilidad de sostener creencias racionales, aun en el caso en el que no se apoyan en evidencia suficiente, en confrontación con la tradición filosófica. Recordando los antecedentes kantianos al respecto, nos dice que el mismo Kant

[...] define la creencia pragmática como aquella que sirve de base a la acción pero que, sin embargo, sólo es acompañada de convicción subjetiva (A 824/ B 852). Es legítimo aceptar creencias aun cuando no contamos con evidencia suficiente teniendo en cuenta la importancia de la acción a seguir.

Luego recoge la tesis, defendida por varios estudiosos contemporáneos, según la cual el pragmatismo americano constituiría un ejemplo claro de generalización de la relación sostenida entre acción y creencia que formulara Kant, e indaga acerca de la sostenibilidad de la afirmación según la cual el pragmatismo americano concibe como pragmática a toda creencia, incluyendo a las científicas. Para el desarrollo de su trabajo, en un primer momento, Vargas toma como punto de partida las tesis formuladas por William James en su famosa obra *La Voluntad de Creer* (1896), tesis que se constituyen asimismo como clara respuesta a los planteos de William Kingdon Clifford en *The Ethics of Belief* (1877). Al respecto, concluye señalando coincidencias y disidencias entre Kant y James: si bien ambos coinciden en sostener que tenemos control voluntario sobre aquellas actitudes doxásticas que pueden y deben decidirse en base a nuestra naturaleza pasional y sin evidencia suficiente, difieren en lo concerniente a la suerte de las hipótesis científicas: para James quedan incluidas en el caso, mientras que Kant rechaza esa posibilidad. En un segundo momento, Vargas analiza la misma problemática en el contexto de la obra de Charles Sanders Peirce. Señala que “[a]unque Peirce elogió el ensayo de James por su estilo y lucidez, expresó sus reservas respecto a la idea de que nuestra naturaleza no-intelectual puede determinar lo que creemos”. Sin embargo, Vargas se muestra algo escéptica respecto de estas afirmaciones iniciales de Peirce y ofrece argumentación que la lleva a sostener que para este

autor las hipótesis científicas en realidad pueden considerarse meras opiniones en la medida en que el científico no guía su acción por ellas, es decir en tanto que no les competen los asuntos vitalmente importantes; sin embargo Vargas ubica la diferencia sustancial entre ambos filósofos en el plano del descubrimiento de hipótesis, ya que el mencionado proceso, afirma, “no escapa a la lógica pues a la inducción y la deducción debe añadirse la abducción”.

En *El problema de la reflexividad de los estudios de la ciencia: una perspectiva deweyana* **Federico López** aborda el problema de la reflexividad de los estudios de la ciencia. Si bien toma como punto de partida para su análisis la cuestión de la reflexividad como un problema acerca de la posible auto-desacreditación de la sociología de la ciencia, ofrece una perspectiva distinta de abordar la cuestión recurriendo a los aportes de Pierre Bourdieu y John Dewey, dos autores que, sostiene López, plantean el problema desde un punto de vista distinto y superador (y que a veces han sido poco atendidos, en especial en el caso de John Dewey)

Dicha perspectiva, en ambos casos, sitúa el problema de la reflexividad en el cruce de una estrategia que intenta vincular el concepto con la idea de “cómo hacer que los métodos empleados por los estudios sociales de la ciencia sirvan para mejorar la práctica misma de los estudios de la ciencia”.

Luego de formular un detallado análisis crítico del enfoque de Bourdieu, López señala que la visión de este autor “incurriría en una nueva forma de *internalismo* que concentra su mirada en el mundo institucional de la ciencia, las comunidades o los campos, buscando lógicas internas que no tienen suficientemente en cuenta su vínculo con lo que está por fuera”. Bourdieu también sostendría una perspectiva representacionista del conocimiento científico, “esto es, su aceptación de que el conocimiento es básicamente una forma de representar el mundo”. Por último, López alude a la idea de Bourdieu respecto de la separación entre lo científico y lo social como un modo de volver socialmente útil al conocimiento producido por una casta científica autónoma del entorno en el que trabaja. En este sentido, la de Bourdieu es una mirada no-democrática de lo que él mismo llama “uso social de la ciencia”. Se trata, en opinión del autor de este trabajo, de una idea poco consistente, de una mirada

tecnocrática de la participación de la ciencia en los problemas sociales,

que no problematiza, por ejemplo, la participación del público en la definición de los problemas a ser abordados por la ciencia, ni en la definición e identificación por parte de la ciencia de algo como un problema social.

Luego de esto recurre a los aportes de John Dewey, postulando que allí logran superarse las consecuencias señaladas en el contexto de la obra de Bourdieu. En efecto, López sostiene que el punto de partida de Dewey -aquel según el cual en la ciencia, tanto como en (casi) cualquier otra actividad humana, intervienen aspectos tradicionalmente considerados racionales como aspectos ligados a las emociones, los deseos y especialmente los valores- constituye una tesis con derivaciones que confronta las afirmaciones de Bourdieu y la superan. No solo se deriva de ella que “cuando un interés social interviene en la ciencia, no lo hace como algo extraño a la ciencia misma sino como algo inherente a la actividad científica”, sino que queda claro que para la ciencia, contra Bourdieu, la búsqueda de una legítima autonomía no tiene tanta relación con el hecho de regirse por las reglas que la propia ciencia se regula sino con una mayor vinculación con fines y valores que “los ciudadanos, incluidos los científicos, consideren, luego de una examen público y razonado, dignos de ser perseguidos”.

El artículo *Enseñanza de las ciencias naturales: de los productos a las prácticas* de **Hernán Miguel** señala en primer término que la alfabetización científica de los ciudadanos se ha centrado tradicionalmente en seleccionar aquellos conocimientos indispensables para su desempeño en una sociedad cada vez más atravesada por los productos de la ciencia y la tecnología: teorías y artefactos, respectivamente.

Esta perspectiva determinó que se le haya dado mayor relevancia a “la transmisión del conocimiento respaldado por la comunidad científica, por sobre el proceso a través del cual ese conocimiento llegó a construirse y validarse como tarea compleja y colectiva”.

Semejante orientación tuvo una notable influencia sobre las actividades vinculadas a la enseñanza de las ciencias naturales en los distintos niveles educativos; en efecto, Miguel argumenta que el proceso mismo de la enseñanza escolar se ha visto focalizado

fundamentalmente en la enseñanza de las teorías vigentes y del funcio-

namiento de ciertos artefactos de acuerdo a esos principios teóricos. Aun cuando estos contenidos conceptuales son de importancia, se ha dejado en un segundo plano de interés el estudio de las prácticas científicas.

En otras palabras, la enseñanza ha tenido como tarea central y preponderante el estudio de las teorías vigentes. En el contexto de esta última posición se pone de manifiesto el desarrollo de ciertas capacidades a las que Miguel identifica como “las capacidades de representación de la realidad natural que la teoría ha mostrado, teorías como mapas de la realidad”. Sin desatender las importantes críticas que suscita la posición teórica fundamentadora de la concepción de la ciencia vinculada a la idea representacionista del conocimiento científico, Miguel analiza cuidadosamente el correlato pedagógico inherente a dicha concepción, al que denomina “alfabetización científica centrada en contenidos conceptuales” y cuya tarea central y deudora de la concepción científica mencionada será la de transmitir el contenido conceptual de las teorías vigentes.

La enseñanza de las ciencias, parcelada en disciplinas, conducirá a los estudiantes a comprender la mecánica, la electricidad, la genética, la termodinámica, la evolución biológica, etcétera, cada una por separado. Sin negar el indiscutible valor de dicha actividad, Miguel cuestiona cierto carácter fatalmente reduccionista de dicha posición; en efecto, nos dice que

[...] mientras que la investigación científica se focaliza en los campos de interés todavía no totalmente comprendidos ni tecnológicamente dominados adecuadamente, la enseñanza de la ciencia se circunscribe, en una autocensura educativa inadmisible, a los campos en que sería impensable obtener novedades. El resultado es el ya obvio desinterés de los estudiantes por el estudio de las ciencias naturales, en favor de otros desafíos cognitivos planteados más abiertamente como tareas inconclusas, situaciones polémicas o invitaciones a la creatividad.

Frente a este panorama, Miguel introduce los cambios o nuevas perspectivas planteadas por la denominada Nueva Filosofía de las Ciencias, que se afianza primero como crítica a la visión previa y tradicional y que finalmente domina el escenario con sus novedades. En la consideración del autor, han

ocurrido tres grandes corrimientos en la reflexión filosófica de la nueva filosofía de las ciencias -fuertemente auspiciados por la misma Historia de las Ciencias-: de las teorías a los modelos, del presunto método científico a las prácticas científicas y de la realidad descubierta a la realidad construida.

Miguel se acerca a la culminación de su trabajo preguntándose de qué manera debe cambiar la forma en que se concibe la alfabetización científica desde los novedosos aportes señalados, dado que, si alguien pretendiera mantenerla como antes, “debe saber que ya no contará con el respaldo filosófico que otrora le diera validez”. Al enfrentar la pregunta señalada, Miguel concluye que una nueva perspectiva, orientada entre otras cosas a las prácticas científicas, ofrecería la ventaja de presentar a la ciencia como una actividad humana más, desmantelando parcialmente la polaridad ciencia-humanismo, “polaridad que enmascara la falacia de ver a la ciencia y a la tecnología como si fueran algo ajeno a la humanidad, como si fueran simples desvíos de una presunta naturaleza humana”. Por otra parte, y según entendemos, presentar a la ciencia como una actividad humana entre otras reforzaría el valor de la actitud creativa tanto en los científicos como en los procesos de enseñanza de la ciencia, al tiempo que el acento puesto en las prácticas facilitaría la intervención del ciudadano en el control democrático de la ciencia y la tecnología.

Horacio Mercau, en su *Experiencia e Inteligencia: la relación medios-fines en la filosofía de la educación de John Dewey*, sostiene que en términos del mencionado autor el quehacer filosófico debe entenderse como un camino de reconstrucción de la experiencia a través de la proyección de fines o ideales, como un quehacer inteligente y creativo que pretende alcanzar niveles más profundos de significación de la experiencia. Enfatiza además que, en dicho contexto, la educación ofrece materiales privilegiados para ejemplificar la validez de esta tesis y para mostrar el carácter valorativo y práctico de esta actividad y de la experiencia en general. Desde esta perspectiva Mercau defiende su tesis según la cual la original y novedosa relación entre medios-fines propuesta por el filósofo norteamericano y su respectiva correlación con el hacer filosófico y educativo constituyen, por un lado, ejes centrales para delimitar la tesis de la unidad de la experiencia sostenida por Dewey -en la experiencia se unifican, de manera continua y equilibrada, la teoría y la práctica, la acción y la idea, la visión de lo actual y presente con la previsión del porvenir, la ciencia y la vida- y por otro, la inevitable consecuencia que

de ella se desprende, a saber, la imposibilidad de distinguir entre medios y fines, tesis que se ha sostenido reiteradamente en la filosofía tradicional. En ese sentido, el autor finaliza sosteniendo que

fuera de la relación entre medios y fines no existe una problemática de la evaluación. Cabe destacar que esto no se aplica sólo a la ética sino también al arte, donde la creación de valores estéticos exige la puesta en práctica de medios adecuados.

En su aporte a este libro, **Miguel Fuentes** analiza el denominado *boicot* a Elsevier, ocurrido en enero del año 2012, enfatizando sus orígenes e implicaciones. Entre otras cuestiones, nos recuerda que las objeciones más importantes hechas a Elsevier en el sitio generado por Neylon son que cobra precios exorbitantes para las suscripciones y que, a la luz de estos altos precios, la única opción realista para muchas bibliotecas es llegar a un acuerdo, comprar grandes ‘paquetes’ que incluirán muchas revistas que en realidad no necesitan. Elsevier hace así grandes ganancias explotando el hecho de que algunas de sus publicaciones son esenciales. Asimismo, apoya medidas como SOPA, PIPA y la Ley de Trabajos de Investigación, que tienen por objeto restringir el libre intercambio de información.

En las conclusiones de su análisis respecto de lo expuesto, Fuentes propone entender que la discusión precedente involucra la discusión entre publicaciones provenientes del sector privado y publicaciones procedentes del sector público. En este punto sostiene su coincidencia con los planteos de Javier Echeverría acerca de los cambios ocurridos en el quehacer científico mismo y evalúa esta tesis en función de aclarar su punto de vista sobre lo que es hoy la actividad científica, así como la conveniencia de denominarla, tal como lo hace Echeverría, en términos de tecnociencia. Fuentes hipotetiza que dadas algunas características de la actividad científica actual, debería entenderse a la ciencia como una ciencia de mercado, donde las nuevas tendencias y los nichos más rentables estén estipulados por el supuesto libre accionar de su dinámica. En términos de Echeverría, “[...] los objetivos de la ciencia y la ingeniería siguen existiendo, aunque subordinados a otros, es decir el propio conocimiento científico *pasa a ser* un instrumento, un medio para el logro de otros objetivos; por ejemplo, objetivos militares, empresariales, econó-

nicos, políticos o sociales” (Echevarría, 2005: 11). Fuentes sugiere nuestra necesidad de reflexión sobre estos ítems así como también propone la misma actitud para con los resultados conocidos respecto del uso del Open Access Green y Golden -muchos de ellos manejados por Elsevier- por parte de la comunidad científica internacional y argentina en particular. Respecto de este punto nos acerca información que muestra que el 70% de las publicaciones científicas argentinas registra visibilidad internacional y sugiere una revisión ya que “[...] va en la dirección opuesta a políticas de publicación que están siendo actualmente discutidas”.

Los puntos así expuestos requieren, a su juicio, de una profunda discusión acerca de modelos a seguir para la presentación, discusión y publicación de material científico. Entre otras muchas razones porque no podemos pensar una sociedad democrática en la cual grupos editoriales con un alto índice de beneficio sean los encargados no solo de diseminar gran cantidad de conocimiento científico nuevo sino también de revisarlo, aprobarlo, etc. En esta búsqueda de modelos aceptables, concluye sugiriendo, como una alternativa a pensar algunas de las condiciones enunciadas por John Dewey respecto de la problemática, a saber: procurar la libertad de investigación social y de la divulgación de sus conclusiones; fomentar la investigación crítica de las ideas tradicionalmente aceptadas para evitar que, por inercia, los grupos de poder actúen a través de la aceptación acrítica de dichas ideas; difundir los resultados de la investigación social, o, lo que es lo mismo, aportar elementos para la formación de la opinión pública.

Ricardo J. Gómez considera ineludible la discusión sobre la profunda renovación de la concepción del conocimiento científico ocurrida especialmente en los últimos años. Estos cambios tienen una larga historia, de cuya trayectoria nos ofrece un detallado examen comenzando por la década de 1920-1930 y llegando a nuestros días. Gómez sostiene que el cambio crucial y desencadenante de toda una nueva concepción del conocimiento científico lo constituye la idea de la dimensión valorativa de la ciencia, en oposición al carácter valorativamente neutro del conocimiento sostenido por la versión empirista, dominante en el mundo anglosajón desde la revolución moderna en ciencias.

En esta última posición, nos recuerda, las hipótesis y teorías científicas se justificaban en base al uso exclusivo de la buena lógica y la evidencia empí-

rica. Y aunque se reconoció la existencia de valores epistémicos (adecuación empírica, simplicidad, etc.) se negó radicalmente la existencia de valores no epistémicos, es decir de valores variables según contextos.

Gómez ofrece un detallado recorrido histórico por filósofos paradigmáticos para el desarrollo de la filosofía de las ciencias en el siglo XX, comenzando por Carnap y siguiendo por Neurath, Philipp Frank, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend y Philipp Kitcher. En este desarrollo identifica los diversos grados de compromiso de los mencionados autores con relación a la imposibilidad de evitar la dimensión valorativa en cada una de ellos.

Concluye que:

[...] (i) a medida que avanzamos en el tiempo hay un creciente reconocimiento por cada uno de los autores discutidos de la presencia de valores no epistémicos en *todo contexto* de la investigación científica, así como (ii) el abandono de la dicotomía contexto de descubrimiento - contexto de justificación, de la noción unidimensional de teoría y su reemplazo por nociones de unidad de análisis más amplias, abarcadoras y multidimensionales como las de paradigma, teorías en proliferación y práctica científica, muy especialmente (iii) la ineludible presencia de la *polis* o contexto social con sus instituciones como marco de referencia más amplio para *situar* en el mismo la investigación científica relacionando sus objetivos y valores con los de dicha *polis*, y (iv) no debemos olvidar que estamos hablando de una tendencia y no de un desarrollo necesario sin excepciones.

En la tercera parte de su artículo se refiere al nuevo modo de pensar la relación entre ciencia, valores y objetividad, planteando que la presencia de valores de carácter contextual “[...] no atenta ni contra la objetividad ni contra la racionalidad, sino que la enriquecen, haciendo explícita la dimensión práctica de las mismas”. La razón y la objetividad científica se reconocen así como necesariamente práctico-evaluativas. En coincidencia con Longino y Putnam, destaca la importancia de la denominada racionalidad de fines, vale decir la identificación de dichos fines en acuerdo con lo que se desea, si es deseable, o lo que se prefiera, si es preferible. Todos ellos consistentes, a su vez, o funcionales a lo que considera un fin último irrenunciable, a saber: la

reproducción de la vida humana en plenitud.

Por último concluye señalando en qué sentido la filosofía de la ciencia, tal como la pone a discusión, no es política y en qué sentido sí lo es. En el primer caso sostiene que

1. No concibe a las ciencias como valorativamente neutras (como meros instrumentos) para alcanzar fines políticos.
2. No identifica a las ciencias como políticas por otros medios.
3. Es a-partidaria (no presupone ni implica posición política alguna).
4. No es fundacionalista (y menos de postura o teoría política alguna).

En el segundo caso, afirma el legítimo carácter político de la filosofía de la ciencia en base a los siguientes puntos:

- (1) Contextual, pues los valores que intervienen en las prácticas científicas son contextuales, o sea operan de acuerdo a las características circunstanciales del contexto social, económico y político.
- (2) Ello vale para todos los componentes o momentos de las prácticas científicas desde su objetivo y preguntas significativas hasta los modos de aceptar o rechazar las sentencias de dichas prácticas.
- (3) Inclusiva, porque no deja de lado las posturas que critica tomando ventaja de lo riguroso y las limitaciones de todo tipo, especialmente la funcionalidad o disfuncionalidad de cada una respecto de su contexto.
- (4) Dinámica, porque toma en cuenta el cambio de las circunstancias del entorno político-social y especialmente de sus valores, objetivos, etc.
- (5) Política y socialmente relevante al tomar en cuenta el contexto político-social y su relación con los valores que guían a los científicos en su investigación. Y fundamentalmente,
- (6) Considera a las ciencias como producto de la actividad humana, en contextos humanos, tomando en cuenta los valores de dichos contextos. Es decir es una filosofía de las ciencias que está siempre políticamente situada. Más claramente: es una filosofía de las ciencias *con* sujeto cognoscente y actuante políticamente situado en su circunstancia histórica. Por ello, reconoce que las ciencias constituyen hoy el “régimen de verdad” (Foucault) lo que hace que tenga el Poder que ostenta.

Silvia Manzo sostiene en su trabajo que durante el período que abarca el último tramo del siglo XVI y los siglos XVII y XVIII, se fueron desarrollando ciertas formas de pensar y de hacer que le imprimieron al conocimiento científico dimensiones colectivas. Especifica que esta novedad ocurrió en el paso de una concepción y una práctica en que ciertos aspectos del conocimiento de la naturaleza eran vinculados con un individuo solitario (o a lo sumo con un grupo reducido y selecto) hacia una nueva perspectiva que representó una apertura de la ciencia a una pluralidad creciente de individuos. La mencionada modificación implicó cambios relacionados con tres elementos constitutivos del conocimiento científico: su producción o descubrimiento, su transmisión y su finalidad. Manzo propone interpretar que en el marco del mencionado proceso se inauguró una suerte de “colectivización” del conocimiento, aunque con límites. En efecto, sostiene que si bien ese tránsito puede verse en términos de adhesión a una suerte de ideal de universalización del conocimiento mismo, esto no se concretó por razones de diversa índole y la ciencia continuó siendo una ciencia para pocos en lo que corresponde a la producción, transmisión y fines del conocimiento científico.

La autora ilustra su tesis tomando como caso la concepción de Francis Bacon. Sostiene que el caso de Bacon es particularmente significativo por dos razones: la primera de ellas porque fue el “[...] filósofo moderno que con mayor convicción y elocuencia se empeñó en delinear un modelo de ciencia colectiva”; la segunda se debe a que “[...] su propuesta inspiró y motivó a instituciones y científicos que tomaron como modelo el proyecto baconiano [...]”.

Manzo recorre e identifica en el contexto de la obra de Bacon las instancias que caracterizan el proceso de colectivización mencionado, a saber, producción, transmisión y fines del conocimiento. En relación a los procesos de producción sostiene que hay “[...] dos elementos en Bacon en los que se puede reconocer una apertura hacia una ciencia colectiva: el método y la organización del trabajo científico”. Vale aclarar, de acuerdo con Manzo, que el segundo elemento mencionado requiere o exige el financiamiento público de la empresa científica y en consecuencia manifiesta la relación que en el proyecto baconiano adquieren la ciencia y la política. La conclusión de este punto sostiene que respecto a la producción del conocimiento Bacon colectivizó la ciencia -en el sentido de incrementar el universo de sujetos capaces

de producirla- en base además a un método “universal”, y también al proponer la organización colectiva del trabajo científico incluyendo al Estado como ingrediente necesario para tales desarrollos.

Con respecto a la transmisión del conocimiento científico, Manzo distingue dos ámbitos: “[...] por un lado, la enseñanza para la formación de nuevas generaciones de científicos y, por otro, la publicación o divulgación de los resultados de la investigación científica al resto de la sociedad”. En su análisis de este punto concluye que en cuanto a la transmisión del conocimiento la propuesta de Bacon extiende el ámbito de la enseñanza a todos aquellos que son pasibles de producir conocimiento, cuestión que permite reconocer su propuesta en una clave más inclusiva que sus antecesores. Sin embargo, su tesis según la cual los descubrimientos científicos no siempre han de difundirse a toda la sociedad limita el universo de la actividad. En efecto,

[...] la extensión de individuos que pueden conocer los ‘avances científicos’ dependerá de las decisiones que a este respecto tome la comunidad científica en acuerdo con el Estado que la sustenta. El control de la información contribuye a evitar que otras naciones conozcan los resultados de las investigaciones del propio país y es necesario en el marco de una lógica competitiva entre las naciones. Las naciones más poderosas serán las que mejor ciencia posean.

Por último, Manzo aborda la cuestión relativa a la finalidad del conocimiento científico en la propuesta de Bacon. Sostiene que la meta de la nueva ciencia baconiana debe consistir en beneficiar con obras materiales a toda la humanidad. Esta tesis remite a dos propuestas francamente novedosas: la búsqueda de la utilidad y el fin filantrópico de la ciencia. En su análisis, la autora muestra que si bien el proyecto de Bacon expresamente “[...] expande el horizonte de los beneficiarios de la ciencia y postula que todos los hombres deben gozar de ellos”, dicho ideal no se concilia fácilmente con el proyecto imperial de Bacon, que postula dos espacios de dominio: el imperio del hombre por sobre la naturaleza (ciencia mediante) y el imperio de algunos hombres sobre otros (ideal que se manifiesta en la monarquía a la que Bacon sirvió como funcionario público a largo de su vida adulta).

El artículo de **Victoria Paz Sánchez García** confronta dos posiciones en

torno a la tesis del carácter valorativo o no de la ciencia. Por un lado explicita la idea de Hugh Lacey, quien defiende la tesis de la neutralidad valorativa de la ciencia y sostiene que la misma constituye un genuino valor o un ideal de carácter positivo. Por el otro, desarrolla la posición de Heather Douglas, quien por el contrario afirma que dicha tesis no solo es inalcanzable como ideal sino que constituye en sí misma un caso de ideal malo. Sánchez García se propone mostrar la complejidad intrínseca a la problemática, su valor como cuestión filosófica y sus posibles efectos.

Refiriéndose a Lacey, nos recuerda que la idea de una ciencia libre de valores implica el compromiso con tres características constitutivas de dicha posición: neutralidad, imparcialidad y autonomía. La autora analiza las reflexiones de Lacey respecto de dichas características, mostrando las objeciones del propio autor a las mismas y concluyendo que este reconoce explícitamente una variedad de modos en que los valores y la ciencia entran en contacto. Sin embargo, sostiene, para Lacey

[...] reconocer que los valores juegan diversos roles en relación con la ciencia no resulta incompatible con adherir a la idea de una ciencia libre de valores; es decir, no es suficiente para impugnar las tesis de neutralidad, imparcialidad y autonomía.

Sánchez García concluye que finalmente dicho autor se compromete con que “ciencia libre de valores” quedaría limitada a ciencia libre de valores no-epistémicos, es decir, a negar la presencia de valores no-epistémicos en las fases internas de la ciencia.

En un segundo momento el artículo confronta las conclusiones mencionadas más arriba con la posición de Heather Douglas. En efecto, Douglas afirma que la tesis de Lacey, en tanto ideal, no solo es inalcanzable e insostenible sino que simplemente constituye un ideal malo. Sostiene que en muchas áreas de la ciencia, particularmente en aquellas en función de las cuales se recurre a ella para el asesoramiento en la toma de decisiones de políticas públicas, la tesis de la ciencia libre de valores no constituye ni un ideal ni una ilusión, sino directamente ciencia inaceptable.

Sánchez García concluye afirmando que en última instancia la discusión no gira centralmente en torno a la ausencia o presencia de valores en ciencia,

sino que más bien apunta a resolver cuáles valores son los que deben asociarse al concepto de ciencia misma. Y finaliza:

En este sentido, se torna crucial el poder dar cuenta, primeramente, de qué valores se adscriben a la idea de ciencia, es decir, cuál es el (¿mejor?) ideal de ciencia a perseguir y quiénes son considerados sujetos legitimados para discutir dicha cuestión. Luego, cabe la pregunta acerca de cuáles son los valores que se considera legítimo que estén presentes en el desenvolvimiento efectivo de la actividad científica; y cómo y quiénes los regulan o deberían regularlos.

En su trabajo “Compreensão e significado”, **Wagner de Campos Sanz** expone una interpretación metodológica del principio del tercero excluido o *tertium non datur*, mediante la cual intenta superar las dificultades en las que recae el justificacionismo de M. Dummett, quien, a su vez, rechaza la validez irrestricta del mencionado principio, partiendo de una semántica de carácter constructivista. En efecto, Dummett intenta dirimir la antinomia metafísica entre el realismo y el antirrealismo recurriendo a una teoría justificacionista del significado. Así, concluye la inaplicabilidad del *tertium non datur* a enunciados sobre el pasado y el futuro, sobre la base de su rechazo del principio de bivalencia. Sanz rechaza el alcance de las conclusiones de Dummett, fundándose en la separación entre el principio de bivalencia y el de *tertium non datur*. A diferencia del primero, el *tertium non datur* posee un carácter metodológico o regulativo, condición que se verifica en la práctica lingüística habitual, en la medida en que los hablantes utilizan el mencionado principio en los razonamientos que involucran afirmaciones acerca del pasado y del futuro. De todas maneras, concluye el autor, la aplicación del *tertium non datur* respecto del pasado genera, en principio, menos problemas que en sus aplicaciones a enunciados sobre el futuro. En cualquier caso, tanto en el primero como en el segundo, el problema filosóficamente relevante radica en la especificación de las condiciones de aplicabilidad del principio.

La posibilidad del autoconocimiento y su vinculación con la racionalidad es el tema central de *O significado do autoconhecimento e racionalidade*, de **Waldomiro J. Silva Filho**. En efecto, en este trabajo el autor se propone examinar este tópico clásico de la epistemología, que ha devenido objeto central

de análisis en la filosofía analítica contemporánea. El núcleo de su propuesta consiste en examinar la cuestión del autoconocimiento, en particular desde el punto de vista de su clásica conexión con la racionalidad humana, a la luz de las objeciones que provienen del externismo semántico o anti-individualismo. De hecho, este último parece tener como consecuencia el escepticismo acerca del autoconocimiento, que consiste en sostener, básicamente, que un sujeto S no tiene conocimiento de sus propios estados intencionales. Dado que la tradición filosófica, especialmente desde Descartes, ha establecido una estrecha conexión entre autoconocimiento y racionalidad, un ataque al primero pone en jaque la concepción del sujeto como un agente racional. Así, la posibilidad del escepticismo acerca del autoconocimiento surge de un argumento que, en síntesis, discurre de la siguiente manera: el conocimiento tiene un carácter “luminoso”, es decir, implica el saber del saber. Ello se conecta de modo directo con la transparencia semántica (M. Dummett), en el sentido de que el autoconocimiento implica la posibilidad de discriminar *a priori* los significados de los conceptos que intervienen en nuestras creencias. Por esa razón, una posición que ataque la transparencia semántica pone en duda nuestra capacidad de autoconocimiento y así, también, nuestra racionalidad. Esto es lo que hace, precisamente, el externismo o anti-individualismo semántico. En efecto, esta posición, defendida entre otros por H. Putnam y T. Burge, niega el acceso *a priori* a nuestros contenidos mentales, a partir de la idea de que los contenidos semánticos dependen de las relaciones del sujeto con el mundo extramental, o, dicho de otro modo, los pensamientos de un sujeto no están completamente individualizados por sus estados intrínsecos, sino parcialmente por la práctica lingüística comunitaria. Así, la negación de la transparencia semántica afecta la capacidad reflexiva en cuanto tal y, por tanto, se recae en el escepticismo acerca del autoconocimiento. En esta perspectiva, el autor señala que dicho escepticismo depende de la aceptación de que la ausencia de conocimiento de contenido semántico afecta la racionalidad. Esta afirmación, sin embargo, se ve contrarrestada por la posición compatibilista, según la cual la ausencia de conocimiento semántico completo no afecta en principio la racionalidad. El autor se inclina por el compatibilismo, enfatizando que ni el anti-individualismo ni el autoconocimiento pueden negarse categóricamente. Recurriendo a una novela de P. Auster (*Invisible*), concluye que es posible aceptar un autoconocimiento que depende de una transparen-

cia semántica frágil e imperfecta.

Ya en la segunda parte del volumen, los autores de *Conocimiento simbólico de Leibniz a Husserl*, **O. M. Esquisabel**, **A. Lassalle Casanave**, **J. Le-gris** y **J. J. da Silva**, todos ellos integrantes del GCFCF, proponen un abordaje de la reflexión sobre las ciencias formales, la lógica y la matemática, a partir del concepto leibniziano del “conocimiento simbólico”. De este modo, se examina en primer lugar el papel preponderante que le otorgó Leibniz a los sistemas semióticos en lo que respecta a la obtención y fundamentación de nuestro conocimiento, especialmente en lógica y matemática, para luego pasar a analizar esa misma problemática en autores que constituyen hitos destacados en la concepción de la lógica y la matemática desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX. Así, según Leibniz, el conocimiento simbólico es el que se obtiene mediante sistemas semióticos que reúnen como características principales cinco funciones fundamentales: la subrogación, la representación estructural o éctesis, el carácter computacional, la independencia respecto del significado y el carácter psicotécnico. De este modo, las funciones que Leibniz les concede a los sistemas simbólicos constituyen el hilo conductor para examinar las concepciones que sostuvieron Kant, Boole, Frege y Husserl acerca del conocimiento simbólico en las ciencias formales. En el caso de Kant, se comprueba una cierta continuidad con las ideas leibnizianas en la primera etapa de su pensamiento, en especial en su obra precrítica “*Investigación acerca de la nitidez de los principios de la teología natural y la moral*” (1764), mientras que en la *Crítica de la razón pura* (1781-1787) se verifican cambios significativos respecto de esa primera obra. También se dan continuidades y rupturas dentro de la tradición del conocimiento simbólico en el nacimiento de la lógica simbólica en el siglo XIX. Así, tomando a Boole y a Frege como dos figuras emblemáticas de la lógica del siglo XIX, se observa que en el primero se acentúan los aspectos estructurales, mientras que en el segundo se verifica una concepción hasta cierto punto opuesta, en la medida en que la notación conceptual (Begriffsschrift, 1879) inaugura una nueva tradición en el conocimiento simbólico, que se puede denominar la tradición del análisis semántico. Los diversos aspectos del conocimiento simbólico aparecen también en los intentos de Husserl por aclarar y fundamentar el conocimiento proporcionado por las teorías matemáticas. Ya desde su obra seminal, *Filosofía de la aritmética*, Husserl intenta justificar el co-

nocimiento que obtenemos mediante las teorías matemáticas en la medida en que contienen expresiones para entidades u objetos “imaginarios” (por ejemplo, los números complejos). Al respecto, sus soluciones a esta cuestión van evolucionando coherentemente desde la época de *Filosofía de la aritmética* y alcanzan su perfección hacia 1901. En síntesis, Husserl diferencia entre teorías interpretadas, teorías interpretadas que reciben una extensión formal y, finalmente, teorías no interpretadas puras. Respecto de estas últimas, en *Investigaciones lógicas* el filósofo sostiene que nos proporcionan un conocimiento puramente formal o estructural, independiente de todo contenido, dando lugar así a la ontología formal.

María Cristina Di Gregori
Oscar Esquisabel

O significado do Autoconhecimento e Racionalidade

Waldomiro J. Silva Filho

Introdução

1. O autoconhecimento, nos últimos anos, tornou-se um problema central para a filosofia contemporânea, sobretudo na tradição analítica, e em torno desse assunto apareceu uma rica fortuna crítica. É certo que se voltarmos nossa atenção para a história da filosofia não será difícil reconhecer que esse assunto tem sido objeto da atenção de inúmeros filósofos, principalmente no interior das investigações acerca da natureza do conhecimento e da ação moral. Os filósofos frequentemente sugerem que para que compreendamos corretamente em que sentido um sujeito conhece alguma coisa ou em que sentido pratica uma ação é indispensável que concebamos como (ou se) esse sujeito é capaz de entender seus próprios estados subjetivos ou refletir acerca dos seus atos. Podemos encontrar isso tanto na antiguidade clássica quanto na filosofia moderna, como em Montaigne, Descartes, Spinoza, Malebranche, Kierkegaard (Cf. Thiel, 2011). Os filósofos contemporâneos quase sempre estão entendendo autoconhecimento como aquele conhecimento que o sujeito tem acerca dos próprios estados mentais intencionais que veiculam conteúdo proposicional. Se um sujeito *S* acredita que *p* ele *deve* saber que está acreditando e, do mesmo modo, *deve* saber “o que” e “no que” está acreditando. Muitos filósofos sustentam, inclusive, que esse conhecimento é um requisito *necessário* para atribuímos racionalidade a *S*.

Neste capítulo apresentarei aquela que, na minha opinião, tornou-se uma das razões que fizeram com que a noção de autoconhecimento voltasse ao centro do debate filosófico como um problema epistemológico. Nesse senti-

do, procurarei investigar aqui como o *externismo semântico* ou *anti-individualismo* trouxe uma dificuldade para a ideia de que *temos um entendimento dos conceitos e dos conteúdos* veiculados pelos termos que compõem nossas atitudes e isso, por sua vez, trouxe um novo *desafio* para a formulação tradicional da noção de autoconhecimento exposta no parágrafo anterior, um desafio que não estava presente nas reflexões dos filósofos antigos nem de Montaigne, Descartes, Spinoza, Malebranche, Kierkegaard.

Por comodidade e como é de uso habitual, chamarei a esse desafio de *ceticismo acerca do autoconhecimento*.

O significado do ceticismo acerca do autoconhecimento

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

Em primeiro lugar, sobre *conhecer* há uma opinião segundo a qual o conhecimento exclui o não-conhecimento, a ignorância. Parece, realmente, que se consideramos que *S* conhece que *p* estamos dizendo que *S* tem consciência de que *p* é uma proposição verdadeira, que ele não ignora as informações relevantes acerca de *p*, que ele reconhece as condições que tornam *p* verdadeira e, é claro, as condições que tornariam *p* falsa, se esse fosse o caso. Do mesmo modo, dizemos que *S* não conhece que *p* se *S* não acredita que *p* (ou seja, *S* ignora que *p* é uma proposição verdadeira), que *S* acredita injustificadamente que *p* (mesmo que *p* seja verdadeira e *S* acredite nisso) e assim por diante.

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

peçoal fiel, confiável, amorosa etc.

O autoconhecimento envolve, segundo Sanford Goldberg (2011: 305) uma série de temas, *e.g.*: a) o tema da agência racional e prática; b) o sentido da nossa própria perspectiva como sujeitos de experiência; c) a natureza do eu (*self*) assim como do uso e significado pronome de primeira pessoa “eu”; d) a ocorrência de frases paradoxais que envolve crença, como “Está chovendo mas eu não acredito nisso”; e) a distinção entre a posição de primeira pessoa e a posição de segunda pessoa (e o “problema das outras mentes”) e assim por diante. Essa forma de conceber o autoconhecimento está relacionada com um estado cognitivo de um sujeito em relação às suas experiências correntes, como sensações, e estados mentais intencionais. O principal interesse da tradição analítica está nessa forma de autoconhecimento, o conhecimento dos próprios *estados mentais intencionais*.

3. Até onde sei, à exceção de Gilbert Ryle (Cf. 1966), há um consenso sobre a assimetria entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa. Muitos filósofos consideram que enquanto o conhecimento do conteúdo das atitudes proposicionais de *outra* pessoa está sustentado em evidências empíricas e inferências acerca do seu comportamento e da interpretação de sua fala, o conhecimento dos conteúdos das próprias atitudes proposicionais, ao contrário, é caracteristicamente *independente* de inferências e de evidências empíricas, seja do comportamento ou do mundo externo em geral.

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

4. A noção “autoconhecimento” pode ter muitos sentidos. Apenas para que tenhamos uma perspectiva panorâmica, à noção de autoconhecimento podemos conceber diferentes características como, por exemplo: *autoridade da primeira pessoa* (quando uma pessoa afirma estar num certo estatuto mental devemos presumir que ela é a pessoa que está na melhor posição para fazer isso e está autorizada a fazer isso), *caráter apriorístico do autoconhecimento* (a pessoa não precisa fazer uma investigação empírica ou

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

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

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

Essa formulação concebe que o autoconhecimento deve ser entendido como uma modalidade de conhecimento que o sujeito adquire a partir de um *acesso privilegiado e imediato* aos seus próprios estados mentais intencionais, como crenças, pensamentos, desejos, temores etc. O acesso é *privilegiado* porque há a pressuposição de que há uma assimetria constitutiva entre a perspectiva de primeira pessoa e a perspectiva de terceira pessoa em relação

aos estados mentais de um sujeito. Quando o sujeito *S* tem, por exemplo, uma crença, nossa inclinação natural é imaginar que *S* tem um acesso a esse seu estado mentais diferente do acesso de outras pessoas têm em relação à ocorrência desse mesmo estado mental em *S*: sem que *s* declare, recorrendo a expressões lingüísticas ou outras formas comunicativas ou expresse tal estado mental no seu comportamento, outras pessoas não têm como saber que *S* acredita que *p* (ou que tema, deseje, pense alguma coisa). Porém, num sentido intuitivo, *S* sabe que tem tal estado mental mesmo que não o expresse. É concebível que as outras pessoas interpretem incorretamente o comportamento lingüístico e as ações de *S* atribuindo-lhe equivocadamente um estado mental. Muitos filósofos sustentam, porém, que se *S* tem acesso privilegiado aos próprios estados ele não pode cometer tal engano. Ora, se *S* acredita que *p*, tem acesso privilegiado a este estado, poderia ele se equivocar *que* tem tal crença e acerca *do que* acredita? Se esse equívoco fosse o caso, ainda assim *s* acreditaria em *p*?

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

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

Autoconhecimento e Racionalidade

5. Uma ampla tradição que remota até, pelo menos, Descartes, confia que a ausência de um conhecimento daquilo que pensamos, acreditamos, desejamos etc. afeta a racionalidade; esse *desconhecimento* daquilo que pensamos, acreditamos, desejamos etc. é simplesmente indesculpável. Descartes (1628: 8-9) escreve que “[d]eve-se observar, ademais, que as experiências que versam sobre as coisas são amiúde enganosas”, ou seja, nossos desconhecimento eventual delas é *desculpável*. Se sou ignorante sobre um fato externo, nenhuma reflexão *a priori* poderá ajudar e meu erro não pode ser atribuído à minha negligência (Cf. Sorensen 1998: 321) ou à minha capacidade como

sujeito racional e reflexivo. Logo em seguida, Descartes (1628: 9) continua: “... ao passo que a dedução, ou a operação pura pela qual se infere uma coisa de outra (...) jamais pode ser mal feita pelo entendimento, mesmo o menos razoável”, ou seja, o erro aqui é *indesculpável* (Cf. Faria, 2009b).

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

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

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

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

Discriminação e luminosidade

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

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

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

Gareth Evans (1982: 89) cunhou a locução “Russell’s Principle” para apontar para uma perspectiva epistêmica segundo a qual se um sujeito S não pode formar um juízo sobre algo que não conhece ou acerca do quê trata esse juízo. O sujeito deve ter uma capacidade discriminativa para distinguir o objeto do seu juízo de outros objetos diferentes (Cf. Russell, 1910-11: 23-24). Esse “princípio” é fundamental porque muitos filósofos estariam inclinados a considerar que parece paradoxal que, ao mesmo tempo, possamos ter um pensamento e, ainda assim, não sabermos que o temos e acerca do que ele trata.

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

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

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

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

Conteúdo e significado

7. Timothy Williamson (2000, p. 96) situa uma afirmação de Michael

Dummett como uma eloquente defesa da *luminosidade*. Para Dummett (1975: 131):

É uma característica inegável da noção de significado -uma noção tão obscura- que o significado é *transparente* no que sentido que, se alguém atribui um significado a uma entre duas palavras, ele deve conhecer se esses significados são os mesmos.

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

8. Quando estão falando de conhecer (ou não conhecer) a própria crença, parece que os filósofos estão falando de conhecer (ou não conhecer) o conteúdo semântico das proposições *que* assentimos, acreditamos, pensamos. E isso não é uma gota, mas toda a tempestade. Quassim Cassam deixou claro na introdução da coletânea de textos seminais sobre o tema do autoconhecimento (Cf. Cassam, 1994: 1) que nosso conhecimento de nossos pensamentos é normalmente entendido tanto como o conhecimento do *que* estamos pensando quanto o conhecimento *dos conteúdos* de nossos pensamentos. De fato, a partir de uma linhagem iniciada com Frege (1918), o conteúdo do pensamento, da crença, do desejo é identificado com o conteúdo proposicional que, por sua vez, *depende*, do significado das palavras.

Uma pessoa que está no estado mental de acreditar e pronuncia uma frase declarativa que expresse essa crença *deve dominar esses aspectos semânticos* da frase pronunciada. Crenças diferentes -como pensamentos diferentes- denotam estados mentais diferentes. Isso pode parecer um truísmo, mas, como veremos ao tratar do externismo ou anti-individualismo, isso é crucial para

avaliarmos a *atribuição de racionalidade* por meio de *atribuição de estados mentais intencionais*. Isso porque se aceitamos que o objeto de uma crença-pensamento é uma proposição e que a proposição, por sua vez, é entendida *composicionalmente*, isto é, a sua semântica *depende* da semântica dos seus termos constituintes (dos signos-palavras que aparecem na frase) também devemos aceitar que ter uma crença envolve *dominar o significado das palavras* que aparecem na enunciação dessas crenças. Por isso, se quisermos entender qual é o papel da crença na vida psicológica de um agente racional devemos investigar como a pessoa entende, domina e usa o conteúdo das suas crenças em relação com o modo como esse agente entende, domina e usa o significado das suas palavras e frases. O “*Postulado da Transparência do Conteúdo Proposicional*” afirma que:

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

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

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

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

Externismo

9. O externismo semântico é uma família de teses em Semântica Filosófica que afirma, *grosso modo*, que o conteúdo mental expresso em conceitos,

termos e palavras depende de restrições externas ao sujeito e que tais conteúdos estão acessíveis a esse sujeito somente quando ele ou sua comunidade lingüística mantém relações causais com os elementos que compõem a extensão daqueles conceitos, termos e palavras. Por essa razão, a afirmação de que temos algum tipo de acesso imediato e *a priori* aos nossos conteúdos mentais atuais (no tempo presente) parece, para muitos filósofos, entrar em conflito com o anti-individualismo – que afirma que todos os conteúdos, ao menos em parte, dependem, para terem o conteúdo que têm, de relações do sujeito com o mundo *fora da sua mente*.

A argumentação dos externistas, sobretudo Putnam (1975), recorre a uma estratégia muito criativa e eloquente, conhecida como *experimento mental das Terras Gêmeas* (*Twin Earth arguments*) – um pequeno, mas profícuo exercício de ficção científica. Esquemáticamente, segundo esse argumento, concebe-se a existência hipotética de dois planetas, a Terra e a Terra Gêmea, sendo que a Terra Gêmea é muito parecida com a Terra. De fato, ela é exatamente igual à Terra, molécula por molécula. Posto isso, devemos supor que um sujeito da Terra tem um sócia, uma cópia idêntica, na Terra Gêmea. Esses sujeitos são, em todos os aspectos relevantes, idênticos na sua constituição física intrínseca e na história dos seus corpos (se descritos isoladamente em relação ao entorno). Putnam imagina uma singela diferença entre os dois planetas: o líquido chamado “água” na Terra Gêmea não é H₂O, mas um outro líquido cuja longa e complicada fórmula química é abreviada como XYZ. Esse XYZ, de qualquer maneira, é fenomenicamente indistinguível da água em condições normais: não tem sabor, sacia a sede como a água, enche os oceanos, lagos e rios na Terra Gêmea etc., mas não é água.

Consideremos que o indivíduo na Terra pronuncia com sinceridade a frase “A água sacia a sede”; com essa frase ele estaria expressando sua crença de que “água sacia a sede”, uma crença que é verdadeira se somente se H₂O sacia a sede. Já o habitante da Terra Gêmea *não* tem a crença que água sacia a sede, pois quando fala “A água sacia a sede” ele está expressando, na verdade, a crença que água-gêmea sacia a sede, já que está se referindo a XYZ. Ou seja, as duas frases têm condições de verdade diferentes. Para ser mais direto: os dois indivíduos na Terra e na Terra Gêmea têm os mesmos estados intrínsecos, mas têm crenças diferentes.

Anos depois da publicação de “The meaning of ‘meaning’”, Putnam avaliou:

[...] o significado é diferente porque o assunto é diferente. E eu destaquei que o falante da Terra e o seu *Doppelgänger* [sósia] podem estar no mesmo estado cerebral neurônio por neurônio, e ainda assim poderia ser o caso de que o terráqueo significa pela palavra ‘água’ não ser o que o terráqueo-gêmeo significa com a mesma palavra. Foi neste ponto que escrevi: ‘os significados não estão na cabeça’ (Putnam, 1996: xvii).

Desde que a única diferença entre as duas situações é um entorno diferente, conclui-se que os pensamentos de um sujeito são *parcialmente* individuados pelo entorno. Embora esse estilo de argumentação esteja circunscrito a teses semânticas (principalmente em relação ao problema fregeano do sentido e referência), implica problemas com relação à própria definição do mental.

Tyler Burge (1979) desenvolve uma outra argumentação que alguns autores chamam de *externismo social*, mas que o próprio Burge prefere chamar de *anti-individualismo*. Essa opção se deveu, entre outras razões, porque, para Burge (1979: 154), o termo “externismo” sugere que o problema central diria respeito essencialmente a uma questão de localização espacial (dentro/fora da cabeça). O anti-individualismo, ao contrário, deixa explícito que a grande questão é que a individualização dos estados mentais, intencionais ou representacionais, de uma pessoa comumente depende, de um modo constitutivo, das relações que o indivíduo mantém com o *amplo entorno social*.

O anti-individualismo de Burge recorre a um *experimento mental* que estipula um *mundo possível* no qual, do mesmo modo, todos os elementos e acontecimentos físicos são idênticos ao mundo atual. Ele imagina então algumas variações nas convenções linguísticas e nas normas de seu emprego. A conclusão é que os estados mentais atribuídos ao agente serão diferentes, mesmo se os acontecimentos e eventos forem os mesmos.

Suponhamos que João tenha sofrido de artrite durante vários anos e tenha freqüentado o seu médico durante esse período; nessas situações ele e o médico usaram o termo “artrite” para se referir à sua enfermidade (como “Eu tenho artrite no meu tornozelo”, “A artrite é dolorosa e debilitante”, “A artrite é comum na idade mais avançada”). Num certo dia, João afirma “Eu

tenho medo que minha artrite atinja minha coxa”. Esta atitude expressa que João não compreendeu corretamente a definição de “artrite”, que, na verdade, aplica-se a problemas das articulações. Pensemos, então, numa situação contrafactual na qual João se encontra numa comunidade lingüística diferente e na qual “artrite” tem uma definição diferente, uma extensão semântica diferente. Ao passo que na situação atual “artrite” é definida para se aplicar a doenças das articulações, na situação contrafactual, sua definição se aplica tanto a doenças das articulações quanto a doenças musculares; na situação contrafactual, “artrite” expressa um conceito diferente que Burge chama de “tartrite” (em inglês: *tharthritis*). Considerando que a diferença entre a situação atual e a situação contrafactual é o modo como “artrite” é definida pela comunidade lingüística, Burge conclui que os pensamentos do sujeito não são individuados *completamente* pelos seus estados intrínsecos, mas são individuados *parcialmente* pela prática lingüística da comunidade.

As diferenças sociais, segundo Burge, entre a situação real e a situação contrafactual, afetam necessariamente o conteúdo dos pensamentos e atitudes do sujeito. Donde a afirmação de que “[*n*] *nenhum fenômeno mental intencional do homem é insular*. Todo homem é uma parte do continente social...” [grifos meus] (Burge, 1979: 116). Quando João pronuncia sinceramente a frase “Eu tenho artrite na minha coxa” ele está expressando a crença verdadeira para sua comunidade lingüística de que tem tartrite na coxa; se ele se encontra na situação real, esta frase é falsa, mas se se encontra na situação contrafactual, é verdadeira.

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

viduados por seu entorno – deve-se concluir que dois sujeitos que têm propriedades intrínsecas idênticas *podem* ter crenças com conteúdos diferentes.

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

O confronto entre as teses externistas/anti-individualistas e a concepção comum de autoconhecimento tem sido um ambiente fértil para o debate filosófico que ora indica para uma revisão das teses anti-individualistas ou externistas acerca do conteúdo, ora indica para uma negação da imediatez e segurança especial do acesso aos próprios estados mentais. Não irei enveredar por essa disputa aqui. O que quero destacar que se aceitamos as teses anti-individualistas estamos nos comprometendo também com a ideia de que o sujeito pode estar num certo estado mental, referir-se a ele usando palavras e frases no idioma que ele e sua comunidade domina, mas mesmo assim, em virtude do fato de ignorar certos aspectos do mundo físico ou certas convenções linguísticas ele *pode não conhecer o conteúdo semântico* das frases que expressam as proposições que ele assente, acredita, pensa etc.

Hilary Putnam e Tyler Burge demonstraram que se o entorno físico ou social do sujeito se modifica em certos aspectos, necessariamente o conteúdo dos pensamentos e crenças do sujeito também se modificarão, mesmo que o sujeito ignore isso. O ponto chave é que o anti-individualismo apresenta situações onde é possível (não é certo, apenas *possível*) equívocos indetectáveis.

11. Desde que, no argumento do famoso artigo de Putnam, “The meaning of ‘meaning’” de 1975, a única diferença entre as duas situações é um entorno diferente, é razoável concluir que uma vez que a pessoa e seu sócia são réplicas físicas (neurônio por neurônio) e têm a mesma história corpórea e psicológica, eles também são réplicas psicológicas, pois teriam os mesmos estados intrínsecos, porém, enquanto, de um lado, o conteúdo proposicional

da crença do habitante da terra é que água sacia a sede (água = H₂O), do outro lado, o conteúdo proposicional da crença do habitante da terra-gêmea é que água-gêmea sacia a sede (água = XYZ). Isto quer dizer que eles *acreditam em proposições diferentes*. Para Dennett (1982: 11), eles são “gêmeos psicológicos”, mas não têm “atitudes proposicionais gêmeas”.

As diferenças sociais e linguísticas entre a situação real e a situação contrafactual que afetam o conteúdo dos pensamentos e atitudes do sujeito fazem com que um sujeito que pronuncie sinceramente a frase “Eu tenho artrite na minha coxa” esteja expressando a crença verdadeira para sua comunidade linguística de que tem artrite-gêmea na coxa; se ele se encontra na situação real, esta frase é falsa, mas se se encontra na situação contrafactual, é verdadeira (Cf. Burge, 1979).

Sem autoconhecimento

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

Para um compatibilista, não faz sentido uma controvérsia em relação às condições que determinam o conteúdo do pensamento de primeira-ordem: conhecer o que se está pensando quando se tem pensamentos sobre entidades físicas, pressupõe alguma das condições semelhantes às que determinam o

conteúdo do pensamento empírico que se conhece quando se pensa. Este é o resultado do caráter de segunda-ordem dos pensamentos. A possibilidade cognitiva de um juízo sobre pensar que a água é um líquido deve estar fundada na habilidade de pensar que a água é um líquido.

13. Muitos dos argumentos que afirmam a incompatibilidade entre anti-individualismo e autoconhecimento são argumentos ao modo de uma *redução ao absurdo*: se aceitamos as teses anti-individualistas, devemos aceitar suas consequências. Alguns filósofos, como Paul Boghossian (1994, 1998), perguntam como o sujeito pode ter autoconhecimento dado que ele não pode distinguir *a priori* entre a situação real (na qual ele pensa que há água no copo) e a situação alternativa não qual ele não tem esse pensamento. Ao colocar essa questão, esses filósofos fazem uma conexão intuitiva entre conhecimento e discriminação (Cf. Brown, 2004: 45).

O argumento incompatibilista explora a idéia de que o conhecimento intuitivo está ligado à noção de uma *habilidade discriminativa*. Considere um sujeito em boas condições de percepção que forma a crença correta baseada na percepção de que o pássaro em seu gramado é um corvo. Sua crença de que o pássaro é um corvo é verdadeira e causada pelo fato de que é um corvo. Mas poderíamos negar que a sua crença é o conhecimento se ele não pode distinguir, com base na percepção, um corvo de outro tipo de pássaro que é abundante em sua área, por exemplo, uma gralha. (...) Tais intuições têm levado um número de filósofos a supor que não é suficiente para a crença de que *p* ser conhecimento que esta seja verdadeira e causada pelo fato de que *p*. Adicionalmente, o conhecimento requer uma certa *habilidade discriminativa*. [grifos meus] (Brown, 2004: 41).

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

14. O argumento da discriminação coloca o seguinte desafio: como o sujeito pode conhecer *a priori* que ele está pensando que há água no copo quando ele não pode distinguir *a priori* a situação real da situação contra-

factual? Ou ainda: como ele conhece que há água no copo? Para conhecer meus pensamentos sobre “água”, eu devo estar numa posição que me permita conhecer que ele envolve o conceito de *água* e não o conceito de *água-gêmea* (Cf. Boghossian, 1998: 158).

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

De acordo com o argumento da discriminação – e de acordo com os casos de trocas lentas e despercebidas de meio-ambiente (*slow switch cases*) –, o anti-individualismo ameaça o acesso privilegiado ao debilitar a habilidade do sujeito para distinguir *a priori* entre os conteúdos do pensamento que o sujeito *realmente* tem e o conteúdo do pensamento que o sujeito poderia ter em diferentes situações contrafactuais (Cf. Brown, 2004: 37-8). Imaginemos que na situação atual, *s* não apenas acredita que *p*, mas também acredita que pensa que *p*. Entretanto, sua crença (verdadeira) de que ele pensa que *p não é uma instância de conhecimento a priori exatamente por que ele não pode distinguir a priori entre a situação real na qual ele pensa que p e a situação contrafactual não qual ele não tem esse pensamento.*

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

O significado do ceticismo acerca do conteúdo e autoconhecimento

15. Neste cenário, o sujeito *perde* a capacidade discriminativa, a luminosidade e, conseqüentemente, *perde* a capacidade reflexiva. Isso é possível

porque, seguindo esse raciocínio, *se aceitamos o anti-individualismo devemos aceitar também que “nunca conhecemos”*.

A única explicação, me atrevo a sugerir, de porque S não saberá amanhã o que ele diz saber hoje, não é que ele tenha esquecido, mas porque *ele nunca conheceu*. (...) Que outra razão existe por que o nosso pensador lentamente transportado não vai saber amanhã o que ele disse conhecer directamente e com autoridade hoje? (Boghossian, 1998:172).

Posso pensar ou acreditar que há água no copo; o conteúdo do pensamento é que há água no copo e é verdadeiro se há água no copo. Mas mesmo que esse pensamento seja verdadeiro, *não sei* que há água no copo porque há a possibilidade de eu estar iludido ou ter sido transportado para a Terra-Gêmea e, assim, não poder distinguir a ilusão ou o novo contexto; por isso, é constitutivo de minha condição de pensante que não posso distinguir o conteúdo do meu próprio pensamento de outros conteúdos indiscerníveis da “perspectiva da primeira pessoa”. Ora, se sei *que* tenho certos pensamentos, mas não posso discriminar os conteúdos desses pensamentos, *não sei que* pensamento pensei; ou seja, dadas certas teses aparentemente inevitáveis sobre o conteúdo, podemos não conhecer nossas próprias mentes (Cf. Faria, 2006).

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

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

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

semântico das nossas crenças, pensamentos etc. afeta a racionalidade”.

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

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

Não deve surpreender a ninguém que faz parte das nossas inclinações esperar que uma explicação global da nossa condição deva conciliar *algo como o anti-individualismo* e *algo como o autoconhecimento*. Isso por uma razão muito simples: a negação destas duas idéias, isoladamente ou em conjunto, fere mortalmente nossa imagem comum do que somos – se nos pensamos como seres que pensam, desejam, acreditam, refletem, esperam. Uma consequência grave de rejeitarmos algo como o anti-individualismo é que afirmar que os conteúdos e significados são *totalmente* independentes do entorno fi-

sico e social implica numa perspectiva *idealista* que compromete o filósofo com a tese que aceita que nosso pensamento pode ter um conteúdo específico e, mesmo assim, o mundo ser completamente diferente e estarmos *massivamente* enganados ou alienados. Por outro lado, como poderíamos conceber que pensamos, que agimos de acordo com razões, que nos comunicamos satisfatoriamente com outras pessoas se não fôssemos capazes de entender nossos pensamentos, crença e razões?

Sem ideias claras e distintas

17. Eu tenho um modo pessoal para entender e enfrentar esse dilema. Traitei disso noutra lugar (Silva Filho, 2013). Aqui posso adiantar uma opinião. Acho que o modo como essa discussão tem sido conduzida está equivocada: os filósofos ora esperam muito ora não esperam nada da nossa capacidade de conhecer nossas próprias crenças e pensamentos. Vejamos.

No romance *Invisible* de 2009, Paul Auster narra a história de Adam Walker entre 1967, quando ele era ainda um estudante e aspirante a poeta em Nova York, até seus últimos dias em 2007. Três diferentes narradores contam a história em Adam Walker: o primeiro narrador que fala na *primeira pessoa*, descrevendo as impressões subjetivas de Adam; o narrador que assume a posição de *segunda pessoa* e conduz um texto na forma de um diálogo que inquirir e questiona os atos e emoções de Adam e, finalmente surge um narrador impessoal que apresenta a sucessão dos acontecimento na perspectiva da *terceira pessoa*.

Todo o romance, como é recorrente na obra de Auster, é um mergulho vertiginoso no sentido da arte, da identidade pessoal, do amor e da justiça e, como tal, é uma excelente investigação psicológica sobre a vida de um personagem humano, nas suas virtudes, vícios, sonhos, fracassos... A escolha de Auster em desenvolver uma história que explora três diferentes posições narrativas – primeira, segunda e terceira pessoas – sugere, entre outras coisas, que esses são três caminhos diferentes e irreduzíveis de acessar à vida psicológica de Adam.

Qual dessas vozes capta com mais autoridade e precisão a dramaticidade da experiência de Adam? Qual, entre esses caminhos, leva-nos diretamente ao âmago? Essas não são as melhores questões que deveríamos fazer. Mesmo porque não há como respondê-las já que não temos um critério

que possa comparar as três narrativas. A *segunda pessoa* tem a vantagem de desafiar o protagonista, exigir-lhe razões, fazer conjecturas, oferecer informações para que o protagonista confronte suas próprias impressões. Por outro lado, a *terceira pessoa* inegavelmente tem a seu favor o panorama dos eventos externos ao sujeito, a leitura das relações de causalidade que podem precipitar alguns estados mentais nele, a interpretação do comportamento físico e linguístico etc. Mas, no fundo, no fundo, não seria a perspectiva de *primeira pessoa* aquela que melhor *conhece* aquilo que se passa no interior de Adam e que, com maior autoridade, pode revelar a sua verdade? O próprio narrador-personagem tem reservas em relação a isso:

Ao escrever sobre mim mesmo na primeira pessoa, eu tinha abafado a mim mesmo, tornando-me invisível, e tornei impossível, para mim, encontrar aquilo que estava procurando. Eu precisava me separar de mim mesmo, dar um passo para trás e abrir um espaço entre mim e o meu tema (que era eu mesmo), e, portanto, voltei ao início (...) e comecei a escrever na terceira pessoa. *Eu* virou *ele*, e a distância criada por essa pequena mudança permitiu que eu terminasse o livro (Auster, 2009: 89).

Ora, há, na verdade, uma confusão entre, de um lado, dizer que tenho certos estados mentais e que tenho consciência desses estados e, do outro lado, dizer que tenho certos estados mentais e que *conheço* os conteúdos que podem ser atribuídos a esses estados. Posto que tenho esses estados eu sou, de fato, aquele que está em numa melhor posição para expressá-los. Por exemplo: se desejo que *p* e esse é meu estado atual ninguém está numa melhor posição para dizer “eu desejo que *p*” ou se acredito que *p* e esse é meu estado atual ninguém está numa melhor posição para dizer “eu acredito que *p*”. Isso não implica necessariamente que eu esteja numa posição epistêmica privilegiada que me permita conhecer, sem a sombra do erro, *que p*.

18. A autoridade da primeira pessoa e a imediatez do autoconhecimento são aspectos daquilo que é ser um sujeito de crenças, mas apenas na medida em que a pessoa tem o *direito legítimo* de supor que aquilo no que ela acredita sobre alguma coisa é determinada por aquilo que ela tem razões para acreditar. – Isso não explica todos os casos, explica apenas os casos em que a pessoa pergunta por suas razões...

Entretanto, por mais que essa suposição de autoconhecimento seja indispensável para entender as pessoas, essa suposição se refere a uma capacidade humana que é *parcial, frágil e imperfeita* (Cf. Moran, 2004: 456). Não devemos esquecer que o exame das próprias crenças é um dos meios que dispomos para saber o que se passa em nós, se temos ou não tal crença. Mas esse não é o único meio e nem sempre é um meio seguro. O depoimento das outras pessoas e incontáveis outros meios podem ser ainda mais confiáveis do que a consciência própria. Nossa vida diária nos mostra que muitas vezes outras pessoas são capazes de descrever “melhor o meu interior, os meus ‘estados de espírito’ do que eu próprio consigo. Tal nada tem a ver com o facto inquestionável de somente eu sentir[, pensar, acreditar] o que sinto[, penso, acredito]”. (Marques, 2007: 23). Por isso, em relação às minhas próprias crenças não mantenho uma relação de conhecimento ou desconhecimento: “Posso saber o que o outro pensa, e não o que eu penso. É correto dizer: ‘Sei o que você pensa’, e incorreto dizer: ‘Sei o que eu penso’” (Wittgenstein, 1953: 222). Que eu tenha uma crença não impõe *luminosidade*.

19. Se Auster muda o ângulo ao longo de *Invisible* não é porque uma das vezes chegue *mais perto* da verdade sobre Adam. Cada narrador, com o seu próprio acesso à vida de Adam, tem algo radicalmente diferente a dizer sobre o protagonista da história. O *eu* não está mais próximo da verdade sobre Adam. O *eu* simplesmente diz o que Adam sente, deseja, acredita. Isso não quer dizer que tem ideias claras e distintas sobre o que ele sente, deseja, acredita. Quando usa o pronome *eu* pode produzir enunciados cujos conteúdos ele mesmo tem uma compreensão incompleta, débil, falível e que não responde a um elevado critério epistemológico.

Mas, mesmo considerando a incompletude do nosso (auto)entendimento, as fraquezas da nossa razão, as vicissitudes da nossa vida, mesmo assim, refletimos. A reflexão está presente no momento em que a pessoa se encontra em situações nas quais a pergunta a si mesmo sobre sua crença torna-se inevitável para a condução da sua vida. Refletir não é mais do que expor as próprias atitudes sob um certo ângulo, considerando as próprias contingências, mudanças, precariedades e incertezas. Neste sentido, essa é uma capacidade *parcial* já que a transparência não significa um entendimento completo dos conteúdos do pensamento; essa é uma transparência *frágil*, pois a psicopatologia da vida cotidiana está repleta de exemplos corriqueiros nos quais a transparência falha

e não sabemos das nossas próprias razões; essa transparência é, ainda, *imperfeita*, já que não há garantias epistêmicas e metafísicas.

E, por fim, que alguém examine as próprias crenças, investigue suas razões, não significa que, ao final, seu esforço seja bem sucedido, que tudo fique claro e distinto, que as razões se tornem evidentes e a lucidez se instale. As coisas podem, no final, permanecer obscuras e, do mesmo modo, pessoas racionais podem permanecer confusas e fazer escolhas equivocadas. “Está aí – como nossa vida” (Wittgenstein, 1969, §559).

Referências bibliográficas

- Auster, P. (2009) *Invisible. A Novel*. New York: Picador.
- Baker, L. R. (1995). *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, P. (2011). Epistemic Closure. En S. Bernecker & D. Pritchard (Eds.). *The Routledge Companion to Epistemology* (pp. 597-608). London, New York: Rotledge.
- Boghossian, P. A. (1988). Content and self-knowledge. En P. Ludlow & N. Martin (Eds.). *Externalism and Self-Knowledge* (pp. 149-173). Stanford: CSLI Publications.
- Boghossian, P. A. (1994). The Transparency of the Mental Content. *Philosophical Perspective*, 8, 33-50.
- Boghossian, P. A. & Peacocke, C. R. (Eds.) (2000). *New Essays on the A Priori*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, J. (2004). *Anti-individualism and Knowledge*. Cambridge: MIT Press.
- Burge, T. (1979/2007). Individualism and the Mental. En *Foundations of Mind* (pp. 100-150). Oxford: Oxford University Press.
- Burge, T. (1988). Individualism and Self-knowledge. *Journal of Philosophy*, 85(11), 649-663.
- Burge, T. (1996/1998). Our Entitlement to Self-knowledge. En P. Ludlow & N. Martin (Eds.). *Externalism and Self-Knowledge* (pp. 239-263). Stanford: CSLI Publications.
- Cassam, Q. (Ed.) (1994). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1987/2001). Knowing One’s Own Mind. En: *Subjective, Intersubjective, Objective* (pp. 15-38). Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, D. (1982). Beyond Belief. En A. Woodfield (Ed.). *Thought and*

- Object: Essays on Intentionality* (pp. 1-95). Oxford: Clarendon Press.
- Descartes, R. (1628/2007). *Regras para a Orientação do Espírito*. Trad. Maria Ermantina de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- Dummett, M. (1975/1978). Frege's Distinction between Sense and Reference. En *Truth and Other Enigmas* (pp. 116-144). Cambridge: Harvard University Press.
- Evans, G. (1982). *Varieties of Reference*. Edited by John McDowell. Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press.
- Faria, P. E. (2001). Discriminação e Conhecimento de Si. En W. Pinheiro; M. Ruffino & P. J. Smith (Orgs.). *Ontologia, Conhecimento e Linguagem* (pp. 113-128). Rio de Janeiro: Mauad.
- Faria, P. E. (2006). A Preservação da Verdade. *O Que Nos Faz Pensar*, 20, 101-126.
- Faria, P. E. (2009a). Uma sombra de dúvida: reflexividade e fechamento epistêmico. *Philosophos*, 14(2), 63-113.
- Faria, P. E. (2009b). Unsafe Reasoning: a survey. *Dois Pontos*, 6(2), 185-201.
- Frápoli, M. J.; Romero, E. (Eds.) (2003). *Meaning, Basic Self-knowledge, and Mind*. Stanford: CSLI Publications.
- Frege, G. (1918/1988). Thoughts. En N. Salmon & S. Soames (Eds.). *Propositions and Attitudes* (pp. 33-55). Oxford: Oxford University Press.
- Gertler, B. (2011). *Self-knowledge*. London, New York: Routledge.
- Goldberg, S. (2011). Self-knowledge. En S. Bernecker & D. Pritchard (Eds.). *The Routledge Companion to Epistemology* (pp. 305-315). London, New York: Routledge.
- Hatzimoysis, A. (Ed.) (2010). *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Kelp, C.; Pedersen, N. J. L. L. (2011). Second-order Knowledge. En S. Bernecker & D. Pritchard (Eds.). *The Routledge Companion to Epistemology* (pp. 586-596). London, New York: Routledge.
- Ludlow, P. & Martin, N. (Ed.) (1998). *Externalism and Self-Knowledge*. Stanford: CSLI Publications.
- Marques, A. (2007). Vivência e Significado. En L. Wittgenstein. *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* (pp. 5-26). Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- McGinn, C. (1982). The Structure of Content. En A. Woodfield (Ed.). *Thought and Object: Essays on Intentionality* (pp. 207-258). Oxford:

- Clarendon Press.
- McGinn, C. (2004). *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Mendola, J. (2008). *Anti-Externalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Moran, R. (2004). Replies to Heal, Reginster, Wilson, and Lear. *Philosophy and Phenomenological Research*, 69(2), 455-472.
- Newen, A.; Hoffmann, V.; Esfeld, M. (2007). Preface to Mental Causation, Externalism and Self-knowledge. *Erkenntnis*, 67(2), 147-148.
- Nuccetelli, S. (Ed.) (2003). *New Essays on Semantic Externalism and Self-knowledge*. Cambridge, London: MIT Press.
- Putnam, H. (1975/1996). The Meaning of 'Meaning'. En A. Pessin & S. Goldberg (Eds.). *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The meaning of 'meaning'"* (pp. 3-52). New York, London: M. E. Sharpe.
- Putnam, H. (1996). Introduction. En A. Pessin & S. Goldberg (Eds.). *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The meaning of 'meaning'"* (pp. XV-XXII). Armonk, New York, London: M. E. Sharpe.
- Russell, B. (1910-11/1988). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. En N. Salmon & S. Soames (Eds.). *Propositions and Attitudes* (pp.16-32). Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, G. (1966/1994). Self-knowledge. En Q. Cassam (Ed.). *Self-Knowledge* (pp. 19-42). Oxford: Oxford University Press.
- Schantz, R. (Ed.) (2004). *The Externalista Challenge*. Berlin, New York: Gruyer.
- Silva Filho, W. J. (2006). O autoconhecimento, o narrador onisciente e a vida comum. *Philosophos*, 11(2), 287-303.
- Silva Filho, W. J. (Org.) (2010). *Mente, Linguagem e Mundo: o significado do anti-individualismo e o autoconhecimento*. São Paulo: Alameda Editorial.
- Silva Filho, W. J. (2013). *Sem Ideias Claras e Distintas*. Salvador: EDUFBA.
- Sorensen, R. (1998). A. Logical Luck. *The Philosophical Quarterly*, 48, 319-334.
- Thiel, U. (2011). *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2010). *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1953/2000). *Philosophical Investigations*. Oxford, Cambridge: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. New York: Harper Torchbooks.

Wright, C.; Smith, B. C. & Macdonald, C. (Eds.) (1998). *Knowing our own Minds*. Oxford: Clarendon Press.

LOS AUTORES

Alfredo Marcos

Doctor en Filosofía y Catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Valladolid (España). Imparte cursos y conferencias en otras universidades de España, Argentina, Italia, Francia, México, Colombia y Polonia. Recientemente ha publicado los libros: *Ciencia y acción* (F.C.E., México, 2012; traducido al italiano y al polaco) y *Postmodern Aristotle* (Cambridge Scholars Publishing, UK, 2012); así como el capítulo: “Bioinformation as a triadic relation”, en G. Terzis & R. Arp (eds.), *Information and Living Systems* (M.I.T. Press, 2011).

amarcos@fyl.uva.es

www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos

Evelyn Vargas

(Ph.D) es profesora de Gnoseología en la Universidad Nacional de La Plata e investigadora del CONICET. Recientemente ha publicado “Perceiving Machines. Leibniz’s Teleological Approach to Perception,” en Smith, J. E. H. & Nachtomy, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht: Springer, 2011; “Pragmatism in Orbis Tertius. J. L. Borges’s Reading of James,” en *The Inter-American Journal of Philosophy*, vol. 2, Issue 1, June 2011, pp. 46-57, y “Creencia pragmática y cognición en Leibniz y Peirce,” en *Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 18 (2012), entre otros.

evelyn.vargas@gmail.com

Federico E. López

Profesor y Licenciado en Filosofía por la UNLP. Se encuentra realizando

estudios de doctorado en la carrera de Doctorado en Filosofía de la UNLP. Es docente de Teoría de la Argumentación y Lógica en la Facultad de Humanidades y Ciencias y de la Educación y ha sido becario de CIC y de CONICET. Ha publicado diversos trabajos sobre temáticas vinculadas a la epistemología y la teoría de la Argumentación. Asimismo es miembro de equipos de investigación acreditados en el Programa de Incentivos y radicados en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (FaHCE, UNLP, CONICET) sobre temáticas vinculadas a la argumentación y a la teoría pragmatista del conocimiento.

federico.e.lopez@gmail.com

Hernán Miguel

Profesor Titular de Introducción al Pensamiento Científico, CBC – UBA. Lic. en Física (UBA) y Dr. en Filosofía (UNLP). Docente-Investigador en Filosofía de la Ciencia y en Enseñanza de las Ciencias. Director de distintos proyectos de investigación. Especialista en el equipo de diseño curricular para Ciudad Autónoma de Buenos Aires y Provincia de Buenos Aires en temas de física y de filosofía e historia de la ciencia y la tecnología. Tiene varios libros publicados y numerosos artículos en revistas especializadas.

ciencias@retina.ar

Horacio Héctor Mercau

Doctor en Filosofía y Profesor de Lógica en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Recientemente ha publicado “El proceso de la experiencia en la filosofía de John Dewey: acción inteligente, creativa y democrática” en *Logos*, 21: 91-124, enero-junio del 2012, Bogotá, Colombia y “De la experiencia a la comunicación: hacia un modelo de democracia creativa en John Dewey”, en *El regreso a la experiencia. Lecturas en torno a Peirce, James, Dewey y Lewis*, Biblos, Buenos Aires, 2013.

horacio.mercau@gmail.com

Miguel Fuentes

Doctor en Física por el Instituto Balseiro (Bariloche, Argentina) y el Institut Non Linéaire (Nice, Francia). Ha trabajado en sitios como The Consortium of the Americas for Interdisciplinary Science, Los Álamos

National Laboratory y Santa Fe Institute (todos ellos en Estados Unidos de América). Actualmente se desempeña como Investigador en CONICET y como External Professor en Santa Fe Institute.

fuentesm@santafe.edu

<http://sites.google.com/site/miguelfuentessite/>

Ricardo J. Gómez

Profesor de Matemática, Física y Filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1966). Fue Profesor y Director del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias (Universidad Nacional de La Plata) desde 1970 hasta 1976. Es actualmente Profesor de la Universidad del Estado de California, Los Angeles, donde fue nombrado Profesor Emérito, y dicta seminarios de doctorado en Argentina, Ecuador y México. Ha publicado cuatro libros y más de ochenta artículos en revistas de Latinoamérica y Europa.

lorigomez@aol.com

Silvia Manzo

Profesora titular de Filosofía Moderna en la UNLP. Investigadora adjunta de CONICET. Becaria de la Fundación Alexander von Humboldt, del British Council y del Servicio Alemán de Intercambio Académico. Ha sido investigadora visitante del Max-Planck –Institut für Wissenschaftsgeschichte y de la Universidad de Cambridge. Su área de investigación es la historia de la filosofía, la historia de la ciencia y la historia intelectual en la Modernidad. Ha realizado diversas publicaciones nacionales e internacionales sobre temas de su especialidad, particularmente sobre la obra de Francis Bacon.

manzosa@yahoo.com.ar

Victoria Paz Sánchez García

Ayudante diplomada en la cátedra de *Didáctica y Diseño Curricular en Filosofía* en la FaHCE-UNLP y becaria Conicet en la Carrera de Doctorado en Filosofía en dicha Universidad. Integra varios proyectos de investigación radicados en el IDIHCS, UNLP-Conicet, en el área de epistemología y teoría del conocimiento, y uno en el área de Filosofía de la Educación en UBACyT. Su línea central de investigación es el análisis crítico del pragmatismo con-

ceptualista de C. I. Lewis, la cual constituye el tema central de indagación de su tesis doctoral.

sanchez.vps@gmail.com

Wagner Sanz

Professor Visitante UDELAR, Uruguai, programa 720 (2012). Pesquisador Visitante na Universidade de Tubingen, bolsista CAPES-DAAD (2011). Professor Visitante UAM Madrid, bolsista Fundacion Carolina (2009). Pós Doutorado na Universidade de Tubingen (2008), bolsista CAPES. Doutorado em Filosofia pela Unicamp (2006). Mestrado em Lógica e Filosofia da Ciência pela Unicamp (1991). Especialização *Latu Sensu* em Psicologia Piagetina pela UFRGS (1985). Graduado como Tecnólogo Em Processamento de Dados pela UFRGS (1984). Atualmente é professor adjunto na Faculdade de Filosofia e na Pós-Graduação em Filosofia da UFG. Tem experiência na área de Filosofia, principalmente filosofia das ciências formais, com ênfase em Lógica, atuando sobre os seguintes temas: lógica, teoria da prova, filosofia das ciências formais, filosofia da linguagem. São também áreas de investigação mais recente a Lógica Jurídica e Estética e Crítica Literária, especialmente Tragédias Gregas.

wsanz@uol.com.br

Waldomiro Silva Filho

Professor Associado da Universidade Federal da Bahia e Pesquisador do CNPq, com pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Harvard University (Cambridge, Mass., Estados Unidos) em 2009-2010 e na Purdue University (Lafayette, Indiana, Estados Unidos) em 2002-2003. Sua atividade de pesquisa e ensino se concentra em Epistemologia, Ceticismo e Filosofia da Mente. Publicou e organizou, entre outros, os seguintes livros: *Sem Ideias Claras e Distintas* (EDUFABA, 2013), *Consequências do Ceticismo* (com Plínio Smith, Alameda Editorial, 2012), *Mente, Linguagem e Mundo* (Alameda Editorial, 2010), *Razões e Interpretaciones* (com Carlos Caorsi, Ediciones del Signo, Argentina, 2008), *Ensaio sobre Ceticismo* (com Plínio Smith, Alameda Editorial, 2006), *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia* (com Plínio Smith, Edições Loyola, 2005), *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia* (Editora Unijuí, 2005), *Razão Mínima* (com Luiz Paulo

Rouanet, Editora UNIMARCO, 2004).

wjsf.ufba@gmail.com

<http://www.investigacoesfilosoficas.com/>

Abel Lasalle Casanave, Oscar Esquisabel, Javier Legris y Jairo J. da Silva

Especialistas en filosofía de las ciencias formales y miembros de los Consejos de Ciencia y Técnica de Argentina y Brasil. Recientemente, han publicado en colaboración el libro *Symbolic Knowledge from Leibniz to Husserl* (College Publications, Studies in Logic, vol. 41, 2012).

abel.lasalle@gmail.com

omesquil@speedy.com.ar

jlegris@mail.retina.ar

dasilvajairo1@gmail.com