

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Róbson da Rosa Barcelos**

**PODEMOS CONHECER NOSSAS PRÓPRIAS  
EMOÇÕES? UMA RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DAS  
TEORIAS DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL  
E DEFESA DO AGENCIALISMO**

**Santa Maria, RS, Brasil  
2023**

**Róbson da Rosa Barcelos**

**PODEMOS CONHECER NOSSAS PRÓPRIAS EMOÇÕES? UMA  
RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DAS TEORIAS DO AUTOCONHECIMENTO  
EMOCIONAL E DEFESA DO AGENCIALISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria  
(UFSM/RS), como requisito parcial para obtenção do  
grau de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Williges

Santa Maria, RS  
2023

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

BARCELOS, ROBSON DA ROSA  
PODEMOS CONHECER NOSSAS PRÓPRIAS EMOÇÕES? UMA  
RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DAS TEORIAS DO AUTOCONHECIMENTO  
EMOCIONAL E DEFESA DO AGENCIALISMO / ROBSON DA ROSA  
BARCELOS.- 2023.  
168 p.; 30 cm

Orientador: Flávio Williges  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Autoconhecimento emocional 2. Emoções 3.  
Autoconhecimento 4. Agencialismo I. Williges, Flávio II.  
Título.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, ROBSON DA ROSA BARCELOS, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

**Róbson da Rosa Barcelos**

**PODEMOS CONHECER NOSSAS PRÓPRIAS EMOÇÕES? UMA  
RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DAS TEORIAS DO AUTOCONHECIMENTO  
EMOCIONAL E DEFESA DO AGENCIALISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria  
(UFSM/RS), como requisito parcial para obtenção  
do grau de **Doutor em Filosofia**.

**Aprovado em 29 de setembro de 2023:**

---

**Flávio Williges, Dr. (UFSM) (Presidente/Orientador)**

---

**Leonardo Ferreira Almada, Dr. (UFU) (Examinador)**

---

**Lucas Matheus Dalsotto, Dr. (UCS) (Examinador)**

---

**Rogério Passos Severo, Dr. (UFRGS) (Examinador)**

---

**Waldomiro José Silva Filho, Dr. (UFBA) (Examinador)**

---

**Marcos Fanton, Dr. (UFSM) (Examinador Suplente)**

---

**Nara Miranda De Figueiredo, Dr<sup>a</sup>. (UFSM) (Examinadora Suplente)**

## AGRADECIMENTOS

A construção desta tese ocorreu principalmente pelo apoio, paciência, compreensão e dedicação de várias pessoas. Dentre elas, os docentes e discentes do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. De modo especial gostaria de agradecer ao meu orientador Dr. Flávio Williges, pela oportunidade de pesquisar sobre um tema de nosso interesse. Também pela confiança em mim depositada, e pelas palavras gentis e firmes ao longo desses anos, demonstrando sua humanidade.

Não posso deixar de mencionar os membros da banca examinadora, os quais aceitaram a desafiadora empreitada em analisar meu trabalho em desenvolvimento, e serem corteses, consistentes e precisos nas suas orientações.

Agradeço a minha eterna companheira Caroline Sefrin Speroni pelo amor incondicional, pelo apoio emocional e material para que a conclusão dessa minha trajetória acadêmica..

Agradeço a minha família pelo suporte afetivo e emocional, o qual mesmo à distância se faz presente em meu cotidiano.

Agradeço à Universidade Federal de Santa Maria pública, gratuita e de qualidade, pela oportunidade de desenvolver e concretizar este estudo.

Agradeço aos funcionários do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFSM por contribuírem de forma muito prestativa e atenciosa na conquista deste título, assim como à CAPES pelo financiamento da pesquisa.

Enfim a todos àqueles que fazem parte da minha vida e que são essenciais para eu ser, a cada dia nessa longa jornada denominada vida, um ser humano melhor com um autoconhecimento emocional cada vez mais otimizado regulado sobre meu próprio ser.

## RESUMO

### PODEMOS CONHECER NOSSAS PRÓPRIAS EMOÇÕES? UMA RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DAS TEORIAS DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL E DEFESA DO AGENCIALISMO

AUTOR: Róbson da Rosa Barcelos

ORIENTADOR: Flávio Williges

Esta tese examina o problema do autoconhecimento emocional. Nela são desenvolvidas duas tarefas fundamentais: a compreensão do autoconhecimento emocional a partir da perspectiva que reconhece a complexidade das emoções e a avaliação de três teorias do autoconhecimento (introspectivismo, inferencialismo e agencialismo). A partir da indicação do problema do autoconhecimento emocional, é desenvolvida uma análise crítica da teoria introspectiva, inferencialista e agencialista do autoconhecimento, procurando destacar a superioridade da teoria agencialista em relação às demais. No primeiro capítulo, são abordados os desafios do autoconhecimento emocional e a teoria de Peter Goldie, que compreende as emoções como entidades complexas, envolvendo feeling towards e com estrutura narrativa. Essa perspectiva será usada para discutir o autoconhecimento emocional. O segundo capítulo examina a teoria introspectiva do autoconhecimento emocional, destacando suas limitações apontadas por Eric Schwitzgebel e Richard Moran, que a tornam inadequada para explicar o autoconhecimento emocional. No terceiro capítulo, é analisada a explicação inferencial do conhecimento das próprias emoções assim como suas críticas, concluindo que essa abordagem também não é satisfatória. No quarto capítulo, é apresentada a abordagem agencialista de Richard Moran, duramente criticada por Naomi Kloosterboer e ajustada por Victoria McGeer. Elas destacam o papel do agente na expressão e compreensão das próprias emoções, sugerindo ser mais apropriada para explicar o autoconhecimento emocional. Portanto, a abordagem do papel do agente no processo de autoconhecimento emocional por meio da teoria agencialista é mais adequada para explicar o fenômeno complexo do autoconhecimento emocional. Assim, a tese contribui para o desenvolvimento de uma teoria mais abrangente do autoconhecimento emocional, fornecendo uma análise crítica das teorias existentes e destacando a relevância do modelo agencial no entendimento das emoções e de como as compreendemos e as expressamos.

**Palavras-chave:** Autoconhecimento emocional. Emoções. Autoconhecimento. Agencialismo.

## ABSTRACT

### CAN WE KNOW OUR OWN EMOTIONS? A CRITICAL RECONSTRUCTION OF THE THEORIES OF EMOTIONAL SELF-KNOWLEDGE AND DEFENSE OF AGENCIALISM

AUTHOR: Róbson da Rosa Barcelos

ADVISOR: Flávio Williges

This thesis examines the problem of emotional self-knowledge. Two fundamental tasks are developed in it: the understanding of emotional self-knowledge from the perspective that recognizes the complexity of emotions and the evaluation of three theories of self-knowledge (introspectivism, inferentialism and agencialism). From the indication of the problem of emotional self-knowledge, a critical analysis of the introspective, inferentialist and agencialist theory of self-knowledge is developed, seeking to highlight the superiority of the agencialist theory in relation to the others. In the first chapter, the challenges of emotional self-knowledge and Peter Goldie's theory are addressed, which understands emotions as complex entities, involving feelings towards and with a narrative structure. This perspective will be used to discuss emotional self-knowledge. The second chapter examines the introspective theory of emotional self-knowledge, highlighting its limitations pointed out by Eric Schwitzgebel and Richard Moran, which make it inadequate to explain emotional self-knowledge. In the third chapter, the inferential explanation of the knowledge of one's own emotions is analyzed as well as its criticisms, concluding that this approach is also not satisfactory. In the fourth chapter, Richard Moran's agencialist approach is presented, harshly criticized by Naomi Kloosterboer and adjusted by Victoria McGeer. They highlight the role of the agent in expressing and understanding one's own emotions, suggesting that it is more appropriate to explain emotional self-knowledge. Therefore, approaching the role of the agent in the process of emotional self-knowledge through agencialist theory is more appropriate to explain the complex phenomenon of emotional self-knowledge. Thus, the thesis contributes to the development of a more comprehensive theory of emotional self-knowledge, providing a critical analysis of existing theories and highlighting the relevance of the agencial model in understanding emotions and how we understand and express them.

**Keywords:** Emotional self-knowledge. Emotions. Self knowledge. Agencialism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 O PROBLEMA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL.....</b>	<b>13</b>
1.2 O QUE SÃO EMOÇÕES?.....	15
1.2.1 Nussbaum e as emoções como juízos avaliativos.....	16
1.2.2 O sentimentalismo de William James.....	19
1.2.3 A abordagem das emoções de Peter Goldie.....	21
<b>2 A TEORIA INTROSPECTIVA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL.....</b>	<b>31</b>
2.1 CARACTERÍSTICAS DA TEORIA INTROSPECTIVA APLICADA ÀS EMOÇÕES... 31	
2.1.1 Críticas ao modelo introspectivo.....	35
<b>3 - A TEORIA INFERENCIALISTA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL... 48</b>	
3.1 CARACTERÍSTICAS DA TEORIA INFERENCIAL.....	48
3.1.1 Críticas à Teoria Inferencial de Cassam.....	51
3.2 POR QUE NÃO ASSUMIR O INFERENCIALISMO ACERCA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL?.....	59
<b>4 - A TEORIA AGENCIAL DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL.....</b>	<b>70</b>
4.1 CARACTERÍSTICAS GERAIS DA TEORIA AGENCIALISTA DO AUTOCONHECIMENTO.....	70
4.2 MODELOS AGENCIALISTAS DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL.....	76
4.2.1 O agencialismo de Victoria McGeer.....	76
4.2.2 O agencialismo de Richard Moran.....	84
4.2.2.1 Críticas ao agencialismo de Richard Moran.....	88
4.3 O AUTOCONHECIMENTO AGENCIAL DE EMOÇÕES: UMA DEFESA PARCIAL. 99	
4.3.1 Autorregulação de McGeer como fuga do egocentrismo de Moran.....	99
4.3.2 Importância do conhecimento moral-emocional para autoconhecimento substancial... 108	
4.3.3 Expressão do autoconhecimento substancial enquanto tomada de posição.....	114
4.3.3.1 Visão de compromisso.....	115
4.3.3.1.1 O compromisso e a perspectiva do agente.....	116
4.3.3.1.2 Atitudes mentais substanciais.....	118
4.3.3.2 Visão cética.....	119
4.3.3.3 Autoconhecimento sem expressão.....	121
4.3.3.4 Atitudes substanciais e falhando em viver de acordo com elas.....	123
4.3.3.4.1 O significado de uma lacuna entre a confissão e o engajamento.....	124
4.3.3.4.2 Existe uma forma padrão de engajamento?.....	126



4.3.3.5 Expressão como condição necessária para o autoconhecimento substancial.....	129
4.3.4 Papel da agência para o autoconhecimento emocional: um estudo de caso.....	131
4.3.4.1 Autoconhecimento na psicoterapia: a importância da agência.....	132
4.3.4.2 A agência ativa para o autoconhecimento emocional.....	144
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>146</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>156</b>

## INTRODUÇÃO

O estudo filosófico das emoções cresceu significativamente nos últimos anos. Contudo, no âmbito da epistemologia das emoções muitos aspectos das nossas vidas emocionais não vêm sendo investigados. Mais ainda, quando refletimos sobre o tema do autoconhecimento emocional, percebemos uma carência nos estudos relacionados a essa temática. Apesar de já haver diversas teorias do autoconhecimento disponíveis na literatura filosófica como o inferencialismo (CASSAM, 2014), o agencialismo (MORAN, 2001; McGEER, 1996, 2008) e o pluralismo (COLIVA, 2016), as quais pretendem explicar como conhecemos conteúdos mentais importantes, especialmente nossas próprias crenças, não há uma teoria padrão e amplamente aceita acerca do autoconhecimento emocional. Isso não seria um problema se as propriedades das emoções fossem similares àquelas das crenças, desejos, traços de caráter e outros estados psicológicos, mas, como veremos ao longo deste trabalho, há diferenças substanciais entre sentir uma emoção e crer em algo, perceber, imaginar ou lembrar de algo. Isso significa que um estudo do autoconhecimento das emoções não pode, a princípio, se deixar guiar por teorias gerais do autoconhecimento. O desenvolvimento de uma teoria acabada do autoconhecimento emocional é, portanto, uma tarefa que ainda não foi inteiramente cumprida. Este trabalho pretende contribuir no esforço de desenvolvimento de uma teoria do autoconhecimento emocional a partir de uma sistematização do debate e indicação das qualidades centrais da perspectiva agencialista no domínio do autoconhecimento das emoções.

O problema do autoconhecimento emocional não é um problema comum, com o qual nos envolvemos ordinariamente. Usualmente nos preocupamos em entender nossas emoções e saber o que estamos sentindo quando nossos estados emocionais estão interligados com situações desafiadoras, como superar uma perda ou compreender vínculos afetivos significativos, como relações amorosas ou conflitos familiares<sup>1</sup>. Contudo, mesmo que o autoconhecimento emocional não seja um problema da “ordem do dia”, há uma série de questões filosóficas intrincadas que precisam ser respondidas sempre que desejamos determinar *qual emoção ou quais emoções* estamos sentindo. Nesse sentido, uma tarefa inicial para uma abordagem do autoconhecimento emocional é compreender a natureza das emoções, sua ontologia. A resposta à questão acerca da natureza das emoções é fundamental para o autoconhecimento emocional, pois conforme concebermos as emoções haverá variações

---

<sup>1</sup> Agradeço ao Prof. Dr. Waldomiro Silva Filho por indicar esse ponto.

correspondentes na teoria do autoconhecimento emocional e maiores ou menores dificuldades para explicá-lo.

Nesse estudo, apresento sumariamente três das principais abordagens contemporâneas das emoções. Começo abordando as teorias cognitivistas e não-cognitivistas tradicionais, defendidas por Martha Nussbaum e William James e, de certo modo, também por Jesse Prinz. A partir da caracterização dessas teorias, procuro mostrar, seguindo a abordagem *sui generis* de Peter Goldie, que emoções não podem ser reduzidas a reações corporais ou juízos de algum tipo. A abordagem de Goldie servirá como modelo operativo nos capítulos subsequentes para discutir o problema do autoconhecimento emocional e suas diferentes alternativas de resposta. Em outras palavras, embora não faça uma discussão mais detalhada das diferentes teorias das emoções disponíveis, adotarei a teoria das emoções como processos desenvolvida por Peter Goldie para analisar as diferentes perspectivas de resposta à questão de como conhecemos nossas próprias emoções. A alternativa proposta por Goldie pareceu adequada para a formulação do problema de pesquisa, pois ela dá o devido destaque para o caráter complexo, integrado e dinâmico das emoções. Emoções não são sensações corporais e nem juízos intelectuais; elas são, na expressão consagrada por Goldie, “feeling towards”, ou seja, sentimentos com conteúdo intencional direcionado ao mundo. São também constituídas por elementos diversos como crenças, desejos, memórias, sensações, ao mesmo tempo que “interagem” com pensamentos, memórias e outras emoções dentro de uma estrutura narrativa. Como estados afetivos complexos, com estrutura narrativa ligada à identidade particular e caráter individual, a teoria complexa de Goldie oferece um ponto de partida satisfatório para discutir as teorias do autoconhecimento e as dificuldades que essas teorias enfrentam.

Este estudo enfrenta, assim, duas questões fundamentais: (i) entender o autoconhecimento emocional a partir de uma perspectiva que reconhece o caráter complexo das emoções, ou seja, uma explicação que busca dar conta do que o fenômeno do autoconhecimento emocional é, aos menos para agentes humanos como nós; e (ii) reconstruir três teorias do autoconhecimento (introspectivismo, inferencialismo e agencialismo) e avaliar em que medida elas conseguem caracterizar satisfatoriamente o autoconhecimento de emoções. A tese persegue esses dois objetivos assumindo uma posição no debate: tentarei mostrar que tanto o inferencialismo, quanto a teoria introspectiva não são adequadas para explicar o autoconhecimento emocional. Pretende-se mostrar que as abordagens agenciais do autoconhecimento desenvolvidas por autores como Richard Moran, Victoria McGeer e Naomi Klosterboer oferecem o pano de fundo correto para uma compreensão do autoconhecimento emocional. Nesse aspecto, o trabalho não apenas analisa um conjunto de teorias, mas também

procura mostrar, a partir de uma análise crítica, que o modelo agencial é capaz de explicar o autoconhecimento de emoções.

O estudo será dividido em quatro capítulos. No primeiro capítulo, é feita uma apresentação do problema do autoconhecimento emocional, bem como uma análise de duas teorias tradicionais das emoções e apresentação da teoria de Peter Goldie, que concebe emoções como entidades complexas, intencionais e com estrutura narrativa. Os aspectos centrais da abordagem de Goldie serão adotados para o debate em torno do autoconhecimento emocional. No segundo capítulo, pretendo apresentar a teoria introspectiva do autoconhecimento. Ela é uma teoria tradicional, bastante conhecida e cuja origem remete à filosofia moderna, que tem certo apelo, mas enfrenta sérias dificuldades, as quais foram apontadas principalmente por Eric Schwitzgebel e Richard Moran. Ainda no segundo capítulo, desenvolvo uma análise dessa doutrina e procuro mostrar que os problemas enfrentados tornam-na inadequada para explicar o autoconhecimento emocional. No terceiro capítulo, analiso a explicação inferencial do conhecimento das nossas próprias emoções, assim como um conjunto de críticas que foi lançado a essa teoria. O inferencialismo tem aspectos relevantes e importantes para a compreensão das nossas próprias emoções, mas, a partir de críticas diretas de Richard Moran, Uku Tooming, Kengo Miyazono e por Martha Nussbaum, considero que Cassam também não oferece uma explicação satisfatória do autoconhecimento emocional. No quarto e último capítulo, elaboro uma análise da abordagem agencialista do autoconhecimento desenvolvida por Richard Moran, criticada e ajustada por Victoria McGeer. Dessa forma, com a filósofa Naomi Kloosterboer, é possível notar os problemas filosóficos da aplicação da tese da transparência aplicada às emoções. No entanto, ela também fornece alternativa explicativa para a possibilidade do autoconhecimento das próprias emoções, a saber, enquanto expressão. Por fim, Derek Strijbos e Fleur Jongepier demonstram a aplicação e os benefícios da importante função da expressão do estado mental pelo próprio agente. Portanto, o quarto capítulo visa demonstrar o importante papel do agente no processo do autoconhecimento emocional, salientando a teoria do agencialismo como mais adequada para a explicação do autoconhecimento emocional.

## 1 O PROBLEMA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL

Na tradição filosófica a abordagem do autoconhecimento faz referência a uma série de estados psicológicos distintos como crenças, desejos, emoções, pensamentos, preferências, sensações. Alguns desses estados são mais centrais para nossa identidade e compreensão, especialmente se admitirmos algum compromisso com aperfeiçoamento pessoal e auto-cultivo. É mais importante saber, por exemplo, se tenho ódio dos meus vizinhos barulhentos do que saber se creio que choverá amanhã em Santa Maria. Para dar conta dessas assimetrias entre estados psicológicos mais e menos relevantes para o autoconhecimento, Stephen Cade Hetherington (2007), em *Self-Knowledge: Beginning Philosophy Right Here and Now* estabeleceu uma distinção entre o autoconhecimento de *estados substanciais*, que são fundamentais para nossa autocompreensão e para nossa própria identidade (que tipo de valores defendemos, que desejos temos, etc), e estados ou *atitudes mentais triviais*, como, por exemplo, crer que estou cansado de escrever esse trabalho ou que prefiro passear de bicicleta e não a cavalo.

Seguindo o trabalho de Hetherington, Quassim Cassam sustentou que o autoconhecimento substancial trata de questões como nossos próprios valores, traços de personalidade e emoções (CASSAM, 2014, p. 9). Cassam adota a distinção entre atitudes mentais triviais e substanciais, afirmando a importância de darmos mais atenção na filosofia aos tipos substanciais de autoconhecimento. Como o filósofo afirma, há um interesse humano fundamental em explicar como conhecemos “estados mentais substanciais” como nossos desejos mais profundos, esperanças, medos, traços de caráter, emoções, habilidades, valores e aquilo que nos faz felizes (CASSAM, 2014, p. 9). Ou seja, quando pensamos filosoficamente em autoconhecimento, entende-se que cabe elucidar aquilo que está implícito no adágio socrático: “conhece-te a ti mesmo”. Supostamente, Sócrates não estaria fazendo referência a preferências triviais ou crenças evidentes que podemos ter, mas a aspectos substanciais das nossas vidas pessoais, tais como nossos valores mais caros, nossos objetivos e compromissos fundamentais sobre a vida em sociedade. Esse tipo de autoconhecimento era parte daquilo que ele chamava de “cuidado da alma” (PLATÃO, 1972).

As emoções, supostamente, são parte desse grupo de estados mentais substanciais. Isso fica fácil de perceber se notarmos o profundo significado das emoções em nossas vidas. Considere, por exemplo, o caso do luto. Trata-se de uma emoção com profundo significado

pessoal e existencial, com potencial de alterar as relações do *self* com o mundo, a ponto de assumir formas patológicas (FUCHS, 2018). Ou considere ainda o caso da ansiedade. A ansiedade pode ser compreendida como uma resposta à incerteza sobre uma possível ameaça ou desafio (KURTH, 2018). Ficar ansioso significa ver sua situação como envolvendo uma ameaça ou desafio cujo potencial é imprevisível, incontrolável ou de outra forma questionável, que não temos certeza se podemos enfrentar. Fica claro aqui que emoções como a ansiedade funcionam geralmente como alarmes que rastreiam intrusos. Elas são uma forma de consciência avaliativa de nossa situação no mundo. Compreender as circunstâncias em que sentimos e quando nos sentimos ansiosos pode ser, assim, importante não só para a qualidade de nossas vidas, mas também para projetos mais amplos de transformação pessoal. Além disso, certas formas de confusão emocional - como pensar que estamos com raiva de uma pessoa, mas no fundo descobrimos ser um tipo de amor ou inveja também mostram a centralidade do autoconhecimento emocional (STOCKER, 2002). Conhecer, portanto, melhor as emoções que temos pode ser uma forma de entender a nós mesmos e até mesmo transformar nossas vidas e de outras pessoas. O autoconhecimento emocional não é, nesse sentido, um objeto de conhecimento trivial como saber que estou com uma coceira na perna, que são os casos que muitos filósofos usam para discutir o tema do autoconhecimento, mas um tipo substancial de autoconhecimento.

Além disso, há implicações profundas em erros de autoatribuição ou autoengano acerca de nossas próprias emoções. Schwitzgebel (2009) alerta para essa possibilidade considerando o traço de caráter da coragem. A coragem não é exatamente uma emoção, mas tem relação com o medo e o destemor, de modo que o exemplo pode ser empregado aqui. Conforme o filósofo, ser corajoso por vezes carece de uma definição mais detalhada, a fim de tornar menos vago a sua atribuição, pois pode ocorrer que uma parte da definição do que seja ser corajoso é a pessoa acreditar que ter coragem consista em não fugir de uma batalha. Por outro lado, essa mesma pessoa covarde (que foge da batalha) pode mostrar bastante dignidade ao enfrentar dificuldades pessoais sérias. Então, mesmo que alguém seja medroso para enfrentar batalhas, se essa característica não for constitutiva do traço de caráter de ser corajoso, ainda assim será possível atribuir coragem: “se ela tiver o suficiente das outras disposições constitutivas da coragem” (SCHWITZGEBEL, 2009, p. 46). Portanto, o autoconhecimento de estados mentais substanciais é uma forma de conhecimento não só fundamental para nossas vidas, mas também como parte de um projeto filosoficamente desafiador, pois assim como no estudo do autoconhecimento de traços de caráter ilustrado aqui através do exemplo da coragem de Schwitzgebel, o estudo do autoconhecimento das

emoções também envolve ambiguidades e possíveis equívocos que tornam sua investigação filosoficamente valiosa. Mas se podemos ou não conhecer emoções, é necessário antes ter uma ideia mais clara de sua natureza. O que são emoções, afinal?

## 1.2 O QUE SÃO EMOÇÕES?

As emoções têm sido compreendidas na tradição da filosofia analítica da mente como estados mentais complexos e compostos por distintos componentes: fisiológicos e músculo-esqueléticos (sensações corporais padrão, como suor, aumento de batimentos cardíacos, mudanças no fluxo do sangue), fenomenológicos (conteúdo sentido, como prazer e desprazer), intencionais ou cognitivos (pensamentos, juízos avaliativos, crenças) e comportamentais (tendências de ação disparadas) e, finalmente, componentes expressivos (alterações expressivas, como mudanças na voz e expressões faciais). Um exemplo oferecido por Christine Tappolet pode ser útil para entender esses distintos elementos:

Considere um episódio típico de medo. Você está passeando sozinha por uma montanha quando de repente um cachorro enorme salta em sua direção. Um medo intenso toma conta de você. Uma série de diferentes elementos interconectados estão envolvidos aqui. Primeiro, há a percepção visual e auditiva do animal e seus movimentos. Além disso, é provável que, embora implicitamente e inarticuladamente, você avalia a situação como extremamente ameaçadora. Então, há uma série de mudanças fisiológicas, envolvendo diferentes sistemas controlados pelo sistema nervoso autônomo. Seu coração está batendo forte, sua respiração fica tensa e você começa a tremer. Estas alterações são acompanhadas por uma expressão de medo em seu rosto: sua boca se abre e seus olhos se arregalam enquanto você encara o cachorro. Você também passa por uma espécie de experiência, como a sensação de uma pontada. Além disso, uma série de pensamentos provavelmente passarão pela sua cabeça. Você pode pensar que nunca vai escapar e que o cachorro está prestes a despedaçá-la. Além disso, sua atenção centra-se no animal e nos seus movimentos, bem como, possivelmente, nas formas de escapar ou de se defender. Consequentemente, seu medo provavelmente virá com uma motivação, como um desejo de fugir ou revidar. (TAPPOLET, 2016, p. 9-8)

As abordagens mais tradicionais na filosofia analítica das emoções dividem-se entre abordagens cognitivistas e não-cognitivistas. O cognitivismo ou não-cognitivismo de uma teoria das emoções é resultado de quais componentes das emoções são enfatizados na definição. As duas perspectivas têm a vantagem, em relação às abordagens clássicas de autores como de Platão ou mesmo Kant, de não confundir emoções com meras sensações ou impulsos cegos. Emoções não são como coceiras ou sensações de calor. O que diferenciam emoções de sensações é a presença de algum tipo de relacionamento com o mundo. Os cognitivistas, como Martha Nussbaum (2001, 2004) e Robert Solomon (1998), sustentam que as emoções são essencialmente *juízos*, enquanto os não-cognitivistas, como William James

(1884) e, mais recentemente, Jesse Prinz (2004), sustentam que as emoções são essencialmente percepções de *mudanças corporais*. Nos dois casos, há um tipo de consciência envolvida, que distingue emoções de formas menos sofisticadas de vínculo com o ambiente.

Outras tradições filosóficas, como a fenomenologia, também desenvolveram abordagens das emoções. Na fenomenologia, os fenômenos afetivos mais estudados são humores (como tédio, angústia, nostalgia), comumente considerados estados afetivos não-intencionais, sentimentos existenciais (RATCLIFFE, 2005) e emoções. As abordagens contemporâneas das emoções na fenomenologia tendem a compreender as emoções como sentimentos corporais (SLABY, 2008). Os sentimentos corporais em questão não são as sensações corporais corriqueiras. Sentimentos corporais são portadores cruciais de intencionalidade dirigida-ao-mundo, geralmente entendida em termos da distinção fenomenológica entre *Körper* (o corpo orgânico, de sensações) e *Leib* (o corpo vivo, da experiência subjetiva) que registra o papel do envolvimento do corpo na experiência afetiva, ao mesmo tempo que dimensões intencionais próprias das emoções (SLABY, 2008). Embora relevante para o problema do autoconhecimento, as abordagens fenomenológicas das emoções não serão discutidas mais amplamente aqui. O direcionamento da análise será para as abordagens mais comuns na tradição da filosofia analítica. Começo pela abordagem cognitivista de Nussbaum

### **1.2.1 Nussbaum e as emoções como juízos avaliativos**

As emoções são caracteristicamente marcadas por uma urgência ou impulsividade e calor. Além disso, elas muitas vezes assumem controle sobre nossa personalidade, resultando em respostas comportamentais avassaladoras. Tudo isso parece indicar que emoções são paradigmas de estados em relação aos quais mantemo-nos passivos. Além disso, elas parecem ser o contrário da racionalidade, pois não fazemos ponderações ou cálculos para “entrar” numa emoção. Parece natural, portanto, assumir que emoções são como “movimentos irrefletidos”: ao estar sob uma emoção, a sensação é de estar à mercê de forças que nos arrastam sem consentimento ou compreensão plena. Como afirma Nussbaum acerca do medo da morte de sua mãe e da esperança de que ela se recuperasse: “a sensação é de estar entre a esperança e o medo, como se estivesse entre dois ventos inimigos, a sensação de que forças muito poderosas estavam puxando meu eu para um lado ou rasgando-o membro por membro” (NUSSBAUM, 2004, p. 187). Mas como explicar essa urgência e calor das emoções, se as emoções forem um tipo de juízo, como afirmam os cognitivistas? Afinal, pensamentos são



normalmente distanciados e calmos, são coisas que controlamos. Ainda mais, como explicar as respostas comportamentais impensadas que caracterizam certas emoções? Como ligar emoções com racionalidade se emoções parecem ser essencialmente coisas sentidas, diferentes de pensamentos?

Nussbaum começa a responder essas considerações e desenvolve sua defesa de uma teoria judicativa das emoções observando que as emoções “têm um objeto”. Elas não são simples movimentos físicos. Enquanto “a identidade do vento como vento não depende do objeto particular contra o qual o vento pode bater” (NUSSBAUM, 2004, p. 187), se a emoção for um simples movimento físico, então poderíamos conhecer sua identidade pela própria presença da mudança fisiológica. Mas não podemos conhecer a identidade de uma emoção pelos movimentos corporais que a caracterizam. Não é o movimento que dá a identidade da emoção. Nussbaum conclui, assim, que as emoções envolvem algo mais. Esse algo mais é apresentado em termos de objeto. O objeto do medo é o caráter ameaçador de certas realidades; o objeto do luto é a perda “de minha mãe e dirigido a ela e à sua vida” (NUSSBAUM, 2004, p. 187). Na medida que retiramos o objeto do luto (o medo de perder e finalmente a percepção da perda), o luto torna-se um mero tremor ou aceleração cardíaca, ou seja, não é a emoção que conhecemos, que envolve grande dor e sinaliza a perda de um outro significativo. Nussbaum formula essa ideia observando que o objeto figura na emoção tal como *visto ou interpretado* pela pessoa que tem a emoção, ou seja, a “*aboutness*” de uma emoção como o luto incorpora um *modo de ver as coisas*. No medo, vemos o que amamos como ameaçado; na esperança, vemos as coisas com incerteza, mas, ao mesmo tempo, com boas chances de ocorrer. O “ver” aqui caracterizado revela que as emoções têm um conteúdo intencional. Esse conteúdo tem natureza cognitiva. Ele incorpora crenças complexas, como, por exemplo, “x pode acontecer e x é ruim”. Nessa situação, um conteúdo determinado é afirmado e pode também fazer com que nossas emoções desapareçam ou se transformem, dependendo das crenças que mantemos. O medo da minha mãe morrer que acompanha o luto converte-se em alívio quando recebemos notícias boas. Em virtude do papel fundamental que crenças desempenham em nossas emoções, Nussbaum afirma que “o sentimento de agitação por si mesmo não revela se o que estou sentindo é medo ou tristeza ou pena. Somente uma inspeção dos pensamentos permite tal discriminação” (NUSSBAUM, 2004, p. 189). Nesse sentido, a crença não é apenas uma condição necessária para a emoção, mas também uma parte da própria identidade da emoção.

O papel da crença nas emoções precisa ser bem compreendido, contudo. Não se trata de qualquer tipo de crença. As crenças envolvidas são *crenças avaliativas*, ou seja, crenças

que dizem respeito ao significado ou valor. Quando sentimos emoções, vemos os objetos das emoções como investidos de *valor ou importância*. O objeto da emoção é visto como *importante* por alguma função que ele desempenha na própria vida da pessoa. (NUSSBAUM, 2004, p. 189). As emoções dirigidas a pessoas e eventos revelam, dessa forma, um investimento nesses eventos e pessoas em virtude do nosso próprio esquema de fins e objetivos. Como afirma Nussbaum: “as emoções insistem na importância de seus objetos, mas elas também incorporam os próprios compromissos das pessoas com seus objetos como parte de seu esquema de fins” (NUSSBAUM, 2004, p. 193).

Tudo isso conduz Nussbaum a afirmar que as crenças incorporadas às emoções são condições suficientes para explicar a urgência, o calor, a sensação de passividade, dentre outras características que usualmente atribuímos às emoções. Para explicar como um estado cognitivo consegue presidir mudanças fisiológicas e comportamentais tão significativas, Nussbaum apela para uma fenomenologia do juízo de base estoica. De acordo com essa fenomenologia, diante de uma impressão (fantasia cataléptica) podemos optar por afirmar esse conteúdo, negar ou suspender o juízo. Considerando o caso do luto, a impressão da possibilidade da morte da mãe combina o pensamento da importância com a ideia de perda. Essa impressão pode ser aceita ou rejeitada. Quando abraçamos as aparências ou afirmamos algo como “minha mãe morreu”, o que fazemos é abraçar a ideia que alguém tremendamente amado se perdeu para sempre. Esse “abraçar” equivale ao ato de julgar que alguém importante se foi. É o luto. Quando sinto luto, o conhecimento foi interiorizado e as ações se alteram, geralmente na forma do choro convulsivo e sensação de desespero. Nada disso aconteceria se não tivéssemos abraçado as aparências ou se julgássemos que “alguém morreu”. É apenas o juízo avaliativo de importância e significado que dá conta da natureza própria da emoção. Como ela diz, o pleno reconhecimento (um ato cognitivo) do evento terrível é a agitação.

Quando eu sinto luto, eu não começo abraçando friamente a proposição “Minha mãe maravilhosa está morta” e então começo a enlutar. Não, o real, completo, reconhecimento daquele terrível evento (tantas vezes quantas eu o reconheço) é a *agitação*. [...] Se eu abraçar a imagem da morte, se eu a tomar para mim como o modo como as coisas são, é nesse exato momento, nesse ato cognitivo mesmo, que estou colocando o prego do mundo em minhas próprias entranhas. Isso não é preparação para agitação, é a própria agitação. Esse próprio ato de assentimento é em si um rasgo da minha condição de auto-suficiência. Saber pode ser violento, dadas as verdades que estão aí para serem conhecidos (NUSSBAUM, 2004, p.195).

Ou seja, o juízo é condição suficiente para a emoção. É a presença do juízo que causa as outras partes necessárias à emoção. O movimento em direção à mãe é um movimento do pensamento acerca do que é mais importante no mundo. A emoção é o pensamento

reconhecendo e sendo abalado. Portanto, Nussbaum adota uma forma explicativa na qual ocorre a compreensão de que “reduzir” (ou seja, explicar as emoções por meio do juízo) a emoção ao juízo é suficiente para explicar a emoção. Esse processo é semelhante ao que William James emprega. James, contudo, “reduz”, como veremos a seguir, as emoções a processos fisiológicos.

### 1.2.2 O sentimentalismo de William James

As teorias não-cognitivistas ou sentimentalistas<sup>2</sup> identificam emoções com sentimentos. Sentimentos<sup>3</sup> são episódios experienciais conscientes, são coisas que sentimos.

---

<sup>2</sup> Há diferentes usos possíveis para o termo “sentimentalismo”, a saber, no âmbito das emoções e moral. No campo das emoções há a definição de Michael Brady no livro “Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience”, no qual ele afirma: “Os relatos sentimentalistas propõem que devemos compreender o que significa algo ser perigoso ou vergonhoso, digamos, em termos de ‘provocar ou merecer’ certas respostas emocionais, nomeadamente medo e vergonha. (...) as versões mais promissoras do sentimentalismo sobre valor são explicações de segunda ordem, segundo as quais ‘aplicar um conceito dependente de resposta a um objeto X (ou seja, pensar que X é) é considerá-lo apropriado (merecido, racional, justificado, justificado) para sentir um sentimento associado F em relação a X’. (...) Por conta disso, julgar que X é julgar que é racional, apropriado ou adequado sentir F em resposta a X; para dizer aquilo algum objeto é perigoso é, portanto, dizer que ele merece medo, ou que o medo neste caso seria apropriado, ou justificado, ou racional, ou adequado.” (BRANDY, 2013, p.114-115)

No âmbito da moral, o termo sentimentalismo toma outro sentido. Para eles, as respostas do agente no seu cotidiano possuem forte ligação com os sentimentos do agente (compreendendo sentimentos enquanto emoções, sensações, afetos, desejos, planos e disposições (KAUPPINEN, 2022)), ou seja, sentimentos morais “Aplicam-se não apenas a pessoas, mas as formas de condutas.” (PRINZ, 2007, p. 86) Há diferentes vertentes de teorias sentimentalistas, tais como sentimentalistas explicativos, de julgamentos, metafísicos e epistêmicos. Para aprofundar nos desdobramentos de cada teoria sentimentalista veja o verbete “Moral Sentimentalism” de, Antti Kauppinen (2022), disponível: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/moral-sentimentalism/>>.

<sup>3</sup> A distinção entre emoções e sentimentos é bastante ambígua. Há diversos sentidos dados aos dois termos entre autores tanto da filosofia, quanto da psicologia das emoções. Elgin e Roberts, conforme pode-se observar nas citações apresentadas abaixo, assumem que sentimento é o conteúdo sentido de uma emoção. Assim diferentes emoções podem ter sentimentos ou uma qualidade fenomenal, sentida, similar. Com Catherine Z. Elgin, no livro “Considered Judgment”, “Sentimentos que figuram em emoções distintas muitas vezes são fenomenologicamente de uma só peça. Orgulho e admiração, por exemplo, podem sentir o mesmo, e sua diferença reside inteiramente no fato de que o orgulho, diferentemente da admiração, registra a sensação de que a excelência de seu objeto reflete bem sobre si mesmo. O remorso pode diferir do arrependimento apenas por incorporar a crença de que alguém é responsável pelo infortúnio a que se refere. E uma vibração de antecipação pode parecer a mesma, quer apareça na esperança ou apreensão.” (ELGIN, 1996, p. 148). Em consonância com Catherine, Roberts R., no seu livro “Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology”, nega que os sentimentos sejam necessários para a experiência emocional, logo não pode ser o sentimento a desempenhar o papel representacional necessário na emoção. “As emoções são sentidas paradigmaticamente, mas as emoções podem ocorrer independentemente do sentimento correspondente” (ROBERTS, 2003, p. 60)

Já psicólogos como Damásio compreendem sentimento como exclusivo da mente, algo privado, pois a “tentativa de compreender a cadeia complexa dos acontecimentos que começa na emoção e termina no sentimento, separar a parte do processo que se torna pública da que sempre se mantém privada ajuda a clarificar as idéias. À parte pública do processo como emoção e à parte privada sentimentos, (...)” (DAMÁSIO, 2004, P. 34-35) No entanto as emoções são propriamente corporais, ou seja, “A emoção e as várias reações com ela relacionadas estão

Pontadas, contrações e dores são exemplos de sentimentos e contrastam com pensamentos. Mudanças músculo-esqueléticas, alterações na expressão vocal, alterações no sistema nervoso autônomo, como descargas de adrenalina e alteração no ritmo cardíaco, são comuns em emoções como o medo e a raiva. Quando estamos com medo sentimos o coração disparar, a respiração fica mais rápida, a garganta fecha, etc. No senso comum, atribuímos essas alterações a presença de eventos disparadores, como topar com um cachorro grande e ameaçador. O perigo da situação é reconhecido e essa percepção causa uma série de reações corporais que chamamos de medo e o comportamento de fuga. Em outras palavras, as respostas fisiológicas ocorrem como reação ao reconhecimento do perigo. As alterações corporais são tidas como sendo a “manifestação” comportamental da identificação de perigo, a sua “expressão” ou “linguagem natural”.

William James criticou essa forma usual de compreender as emoções. Ele sustentou que as emoções (o sentimento de perigo no medo) não precedem a resposta corporal. Quando reconhecemos que estamos em perigo, nossos corpos reagem imediatamente e o medo é o sentimento das mudanças corporais subjacentes a essas reações. O medo é o sentimento de nosso coração acelerando, nossos vasos sanguíneos se estreitando, nossos músculos se contraindo, nossos pulmões inalando, nossos olhos se dilatando, e assim por diante. O medo é um sentimento de uma mudança padronizada no corpo. A percepção do perigo ativa diretamente uma série de respostas corporais, e nossa consciência dessas respostas é o que constitui o medo. A teoria das emoções de William James combina, nesse sentido, duas ideias fundamentais: um elemento reducionista, na medida que identifica emoções com sentimentos e um elemento sentimentalista, pois a consciência sentida ou percepção da mudança é valorizada. Como ele afirma: “minha tese é que as mudanças corporais se seguem diretamente da PERCEPÇÃO do fato excitante, e que nosso sentimento (feeling) dessas mesmas mudanças como elas ocorrem É a emoção” (JAMES, 1884, p. 189–190).

Uma tese similar a apresentada por James foi também defendida – quase ao mesmo tempo e sem conhecimento mútuo - pelo médico dinamarquês Carl Lange (PRINZ, 2004). É por essa razão que as teorias sentimentalistas são também chamadas de teorias James-Lange das emoções. Lange observou que as emoções poderiam ser alteradas pelo consumo de álcool. Ele presumia que o álcool tinha um efeito vasodilatador que modificava o fluxo sanguíneo no corpo. Se o álcool pode induzir emoções apenas por mudança vascular, então as mudanças corporais são suficientes para as emoções. Isso quer dizer que uma emoção é o sentimento ou

---

alinhadas com o corpo, enquanto os sentimentos estão alinhados com a mente.” (DAMÁSIO, 2004, p. 15)  
Agradeço ao Prof. Dr. Rogério Passos Severo por reforçar essa importante distinção.

percepção do sujeito de modificações corporais disparadas pela apreensão de certos objetos ou fatos. Emoções não seriam assim, como afirma Nussbaum, uma espécie de juízo, mas uma consciência interna do sujeito de respostas corporais resultantes da interação com o ambiente.

James defendeu a abordagem sentimentalista através de evidências empíricas e de um famoso experimento de pensamento. O experimento de pensamento apela para a introspecção e pede que o leitor imagine uma emoção e então tente abstrair da consciência todos os sentimentos corporais. James conclui que nada permanece além de um estado intelectual frio e neutro:

Se imaginarmos alguma emoção forte e então tentarmos abstrair de nossa consciência dela todas as percepções de seus sintomas corporais característicos, descobrimos que nada nos sobra, nenhuma “matéria-prima mental” da qual a emoção pode ser constituída, e que um estado frio e neutro de percepção intelectual é tudo que resta. Quando você pede-lhes para remover todo sentimento de riso ou tendência a rir de sua consciência ao analisar a comicidade de algum objeto, e depois pedir-lhes para dizer como a percepção de comicidade de tal objeto seria, seja ela qualquer coisa mais do que a percepção de que o objeto pertence à classe “engraçado”, eles insistem em responder que a coisa proposta é uma impossibilidade física, e que eles são forçados a rir sempre, caso vejam um objeto engraçado . (JAMES, 1884, p. 101)

As mudanças fisiológicas possuem primazia sobre os demais aspectos das emoções, por exemplo, crenças, juízos subjacentes. Assim, James “reduz” (no sentido explicativo do termo) as emoções ao âmbito do fisiológico. As principais evidências em favor dessa abordagem são a quase completa anulação de experiências emocionais em pessoas com danos significativos na medula. Dessa maneira, para William James, somente o intelecto não é suficiente para corroborar que a pessoa possui determinada emoção. Portanto, para ter uma emoção o que é necessário na consciência, são alterações fisiológicas. Essa importante característica da emoção não é plausível de ser descartada, como argumentam os cognitivistas. A conciliação de ambos, cognitivistas e não-cognitivistas é um dos ganhos explicativos na teoria de Peter Goldie, a qual será discutida a seguir.

### **1.2.3 A abordagem das emoções de Peter Goldie**

As tentativas de cognitivistas e não-cognitivistas de reduzir emoções a estados psicológicos simples como juízos ou sensações corporais dão o devido destaque para propriedades inequívocas das emoções (como o seu caráter *corporal* e sentido, no caso das abordagens não-cognitivistas e seu caráter *intencional-avaliativo*, como no caso do

cognitivismo), mas nem por isso deixaram de receber um conjunto vasto de críticas, sobretudo em função do reduativismo de ambas as abordagens.

Do lado do cognitivismo, há a vantagem, se entendemos emoções como juízos, de compreender como emoções podem ser guias epistêmicos e morais úteis: o medo alerta-nos do perigo no ambiente, a compaixão para o sofrimento dos outros, a gratidão alerta para o reconhecimento de uma ajuda recebida, a preocupação amorosa da importância de nossos parceiros e familiares, etc. No entanto, ainda que deem conta dessa dimensão intencional, as teorias cognitivistas enfrentam dificuldades para compatibilizar o caráter sentido das emoções com sua dimensão cognitiva. Um exemplo instrutivo do tipo de problema envolvido nas abordagens cognitivistas são as críticas que Stocker lançou ao intelectualismo de Jerome Neu. Neu desenvolveu uma abordagem do ciúme que elimina a dimensão sentida ou afetiva do ciúme; ele sustentou que o ciúme é, em essência, “um conjunto de pensamentos e questões, dúvidas e medos” (NEU, 1980, p. 432, *apud* STOCKER, 2002, p. 71). Esse tipo de abordagem, segundo Stocker, erra precisamente por descartar os sentimentos. Podemos fazer o juízo “fui traído” ou a pergunta “fui traído?” mas não nos importarmos ou estarmos preocupados com a traição, pois não amamos ou não nos importamos com o alvo do ciúme; podemos ser apenas simplesmente muito *orgulhosos ou vaidosos* e considerar a traição uma afronta pessoal, sem nos importarmos minimamente com a pessoa que causa o ciúme. Nesse sentido, reduzir a emoção do ciúme a um *conjunto de juízos ou dúvidas* falha justamente por não capturar aspectos afetivos (ligados ao amor que supostamente a pessoa ciumenta sente) que individualizam essa emoção frente a outras emoções e traços de caráter.

Teorias não-cognitivas como o sentimentalismo de James enfrentam problemas opostos. O essencial das teorias não-cognitivistas consiste em afirmar que emoções são um tipo de apreensão consciente de respostas corporais, de natureza fisiológica ou músculo esquelética ligadas ao sistema nervoso autônomo. O medo, apresentado acima, não é essencialmente o juízo “esse cão raivoso pode me morder e machucar”, mas um efeito corporal-causal (geralmente de contração muscular, aumento dos batimentos cardíacos e comportamento de fuga) percebido pelo agente. O problema do sentimentalismo é negar o caráter cognitivo das emoções. Como explicar o caráter intencional que parece caracterizar muitas das nossas emoções? Dizer que uma emoção tem uma intencionalidade significa dizer que elas são *sobre algo* (DEONNA, TERONI, 2012). Essa dimensão das emoções torna-se transparente quando notamos que emoções frequentemente são reações. Temos medo *de aranhas*, raiva *do vizinho barulhento*, etc. Se a representação do objeto como “ameaçador”, “ofensivo ou desrespeitoso” não estivesse presente, não teríamos a emoção. Como explicar a

emoção do medo (de aranhas, por exemplo) sem admitir que normalmente o medo incorpora algum estado com conteúdo intencional como o perigo ou ameaça (no caso de aranhas venenosas)? Jesse Prinz procurou responder essas dificuldades desenvolvendo uma teoria neo-sentimentalista das emoções que incorpora dimensões intencionais. As inovações sugeridas por Prinz deixam em aberto a possibilidade de uma abordagem sentimentalista das emoções, uma vez que aponta corretamente que emoções envolvem intencionalidade e respostas corporais, ainda que possam ser reduzidas a sensações corporais<sup>4</sup>. Aqui, no entanto, pretendo explorar o promissor terreno das chamadas teorias *sui generis* das emoções. As teorias *sui generis* das emoções sustentam, como o próprio nome indica, que as emoções não se reduzem a outros estados mentais (como sensações, crenças, juízos), mas são estados psicológicos singulares, únicos e complexos, que envolvem a combinação de elementos psicológicos e não-psicológicos. No lugar de privilegiar um estado mental simples ou evento mental, são privilegiados padrões nos quais estão envolvidos estados e eventos. As duas principais teorias desenvolvidas nessa direção foram propostas por De Sousa (1980, 1987) e Goldie (2000)<sup>5</sup>. Adotarei a teoria de Goldie acerca das emoções para a abordagem do problema do autoconhecimento emocional, enfatizando como ela contribui para o conhecimento de primeira pessoa de emoções. Para nossas finalidades, não é necessário desenvolver em detalhe as abordagens de De Sousa e Goldie. Procurarei explorar mais amplamente a teoria de Goldie, examinando como ela contribui para responder o problema do conhecimento de primeira pessoa das emoções. Colocar o foco nessa abordagem é vantajoso para nossos objetivos, pois Goldie desenvolveu uma teoria narrativa das emoções que permite abordar mais amplamente como emoções expõem nossa perspectiva pessoal.

Goldie compreende as emoções como um estado complexo, relativamente mais duradouro do que um episódio emocional. Tanto na abordagem de Nussbaum, quanto de James, emoções são essencialmente ocorrências pontuais, que surgem a partir de estímulos e depois desaparecem. Goldie desenvolve uma abordagem mais abrangente que inclui ligações

---

<sup>4</sup> Para uma boa análise e crítica ao projeto de Prinz, ver o artigo de SLABY, Jan. *Affective Intentionality and the Feeling Body*. In: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, vol. 7, n 4, 2008. pp. 429-444. Disponível em:<DOI: 10.1007/s11097-007-9083-x>.

<sup>5</sup> De Sousa (1980, 1987) também desenvolveu uma abordagem das emoções que sustenta que as emoções são “padrões determinados de saliência entre objetos de atenção, direções de investigação e estratégias inferenciais” (De SOUSA, 1980, p. 137). De Sousa recusa as concepções não-cognitivistas e cognitivistas estritas e adota a tese geral que emoções são ampliadoras do entendimento e preenchem espaços deixados pela razão pura na determinação da ação e da crença (De SOUSA, 1980, p. 136). Elas são entendidas como processos guiando o raciocínio, onde a racionalidade é tomada em sentido mínimo como uma “condição necessária de um estado intencional ou de um evento caracterizável como racional (categoricamente), em que há alguma descrição verdadeira segundo a qual este pode ser propriamente chamado de racional (avaliativamente)” (De SOUSA, 1980, p.130).

com diversos episódios passados de experiência emocional, bem como diferentes tipos de disposição para pensar, sentir e agir, todos os quais podem se interligar e interagir dinamicamente. O que mantém esses diversos elementos juntos é o fato de fazerem parte de uma narrativa. Como ele diz:

Uma emoção - por exemplo, a raiva de John ou o amor de Jane - é tipicamente complexa, episódica, dinâmica e estruturada. Uma emoção é complexa, pois geralmente envolve muitos elementos diferentes: ela inclui episódios de experiência emocional, incluindo percepções, pensamentos e sentimentos de vários tipos, e mudanças corporais de vários tipos; e ela envolve disposições, incluindo disposições para experimentar episódios emocionais adicionais, ter mais pensamentos e sentimentos, e se comportar de certas maneiras. As emoções são episódicas e dinâmicas, já que ao longo do tempo, os elementos podem ir e vir, aumentar e diminuir, dependendo de todos os tipos de fatores, incluindo a maneira como os episódios e disposições se entrelaçam e interagem entre si e com outros aspectos da vida da pessoa. E uma emoção é estruturada no sentido de constituir parte de uma narrativa - aproximadamente, uma sequência em desenvolvimento de ações e eventos, pensamentos e sentimentos - na qual a emoção em si está embebida (GOLDIE, 2000, p. 12-13).

Dizer que as emoções são complexas significa que elas envolvem um *mix* de mudanças fisiológicas, psicológicas e comportamentais. Nessa formulação, emoções não são uma sensação ou sentimento ou um juízo, mas tipos particulares de processos (GOLDIE, 2012, p. 61) ou padrões globais estruturados que envolvem outras emoções e outros estados mentais e não propriamente um tipo particular de juízo avaliativo ou um conjunto de sensações corporais particulares. Ao descrever a emoção do luto, por exemplo, Goldie considera justamente que o luto é um tipo de padrão com certas características, não redutível a nenhum único estado mental. Ele inclui “pensamentos, juízos, sentimentos, memórias, imaginação, ações” (GOLDIE, 2012, p. 62).

Para distinguir essa abordagem das abordagens cognitivistas e não-cognitivistas já analisadas, é importante compreender especialmente a estrutura narrativa e a explicação do caráter intencional das emoções. Do ponto de vista da estrutura, as emoções não são ocorrências pontuais, mas parte de uma perspectiva pessoal narrativa. A compreensão e a explicação de uma emoção só podem ser alcançadas adequadamente a partir da perspectiva pessoal, vendo a emoção evoluir ao longo do tempo, incorporada e entrelaçada com o resto da vida emocional e outros aspectos do humor e do caráter da pessoa. Há a grande importância do humor e do caráter de uma pessoa na compreensão das respostas emocionais, pois julgamentos sobre a inteligibilidade da resposta emocional de uma pessoa em particular são feitos em relação à narrativa dessa pessoa, estendendo-se além desse incidente específico para incluir suas outras emoções, seus humores e seu caráter. Por exemplo: a raiva com o comentário inofensivo de sua esposa pode se tornar inteligível apenas à luz de seu ciúme



duradouro de seu relacionamento com outro homem, ou à luz do humor irritado em que você se encontra após um dia terrível no escritório, ou à luz de sua disposição geral para ser irritado.

O aspecto narrativo das emoções e seu vínculo com uma perspectiva pessoal são essenciais para o problema do autoconhecimento emocional, pois revelam que as emoções tornam-se mais ou menos inteligíveis dentro de uma estrutura dinâmica e acessível, ainda que não de modo transparente, para a pessoa que experimenta as emoções.

Além do aspecto narrativo, é importante também entender a dimensão intencional das emoções enfatizada por Goldie. As emoções não são sentimentos brutos como uma dor de dente, que não podemos entender. Os pensamentos e sentimentos envolvidos na emoção tem, conforme Goldie, um “direcionamento para um objeto”. A expressão inglesa que traduzimos por “direcionamento para um objeto” é “feeling towards”. Os pensamentos e sentimentos envolvidos em uma emoção têm uma direção a (towards) um objeto, diferente de sensações que não parecem “apontar” para nada além de mudanças no próprio corpo. O “objeto” deve ser entendido no sentido de ser o objeto do verbo transitivo que se refere ao estado emocional, como em 'A  $\phi$  X', onde A é a pessoa que tem a emoção selecionada pelo verbo de emoção  $\phi$ , e X é o objeto da emoção. “Robson teme ser assaltado” mostra que aquilo que se teme é a tentativa de assalto. Um objeto de uma emoção, nesse sentido, pode ser uma coisa ou pessoa específica (o nojo daquela sobremesa ou daquele homem), um evento ou ação (o medo do terremoto, de alguém me agredindo), ou um estado de coisas (o medo de estar num avião). A compreensão das emoções como *feeling towards* tem, assim, um duplo objetivo. Por um lado, trata-se de mostrar, contra as teorias cognitivistas e não-cognitivistas, que a intencionalidade da emoção não pode ser totalmente capturada por crenças e desejos *sem sentimentos*. Por outro lado, a noção de sentimento, desenvolve a ideia que o sentimento em relação ao objeto da emoção é *essencialmente intencional*, ou seja, não é uma sensação, mas um tipo de sentimento diferente das dores físicas, pois remete a algo fora e significativo para o agente. A noção de *feeling towards* sugere que as emoções são formas de pensar com sentimento, pois os sentimentos são direcionados ao objeto do pensamento. O nojo de pudim não é o juízo do pudim como asqueroso mais o desprazer desse juízo, mas é um pensamento encapsulado sentimentalmente. Uma explicação didática da dimensão afetiva e ao mesmo tempo intencional da abordagem das emoções de Goldie foi oferecida por Ribeiro (2017). Ela foi construída a partir de uma analogia do famoso experimento de pensamento de Frank Jackson sobre o quarto de Marie e envolve a personagem fictícia chamada Irene:

Irene é uma gélida cientista que sabe tudo sobre as propriedades do gelo e sabe, em particular, dos riscos que há em caminhar sobre uma camada de gelo de uma determinada espessura (que ela pode cair, se ferir, fraturar ossos, congelar, morrer, etc.). Goldie defende que, embora Irene saiba, em certo sentido, que é perigoso caminhar no gelo, Irene não sabe que caminhar no gelo é perigoso em um sentido *emocional*. Um dia, então, Irene inesperadamente cai ao caminhar sobre o gelo. Irene sente medo pela primeira vez. (Suponha, claro, um tanto artificialmente, que Irene nunca tivesse sentido medo antes; por isso ela é uma gélida cientista.) Goldie defende, então, que Irene agora tem uma experiência totalmente nova do mundo. Ela adquire um novo conceito, primariamente fenomenal, que não possuía antes: o conceito de “perigo-emocionalmente-carregado” por sentir medo. Para Goldie “Agora (...) Irene é capaz de perceber e pensar acerca do gelo de um modo novo. Sua crença “este gelo é perigoso”, embora seja verbalmente expressa como antes, é agora uma crença com um conteúdo diferente” (GOLDIE *apud* RIBEIRO, 2017, p. 97).

Esse exemplo deixa claro que juízos avaliativos (“x é ofensivo”) do tipo considerado por Nussbaum ou sentimentos não explicam adequadamente a intencionalidade das emoções. Em primeiro lugar, pois o objeto de uma emoção precisa ser identificado de maneira suficientemente refinada para capturar porque a pessoa sente essa emoção em relação a esse objeto. Como afirma Goldie, Édipo pode ficar encantado por ter se casado com Jocasta, mas não ficaria encantado por ter se casado com sua mãe. Além disso, crenças sem sentimento, talvez caracterizadas de forma impessoal, não esgotam a intencionalidade da experiência emocional. Há um elemento intencional de caráter pessoal, que é fundamental para a experiência emocional, especialmente no autoconhecimento. Através da estrutura narrativa e da noção de *feeling towards*, Goldie consegue explicar que as emoções são um tipo de *pensar com sentimento* e pensar com sentimento significa que meus sentimentos são direcionados para alguma propriedade ou característica percebida ou imaginada dos objetos que despertam emoções. Em outras palavras, o pensamento envolvido nas emoções atribui saliência a certas características a partir da imaginação, percepção ou alguma combinação de imaginação e percepção, frequentemente mutuamente influentes. A análise dos ciúmes de Goldie ilustra esse ponto:

Você está com ciúmes porque pensa que ela fugiu com outra pessoa. Você não consegue dormir: seu coração e mente estão acelerados a noite toda. Enquanto se veste de manhã, não consegue deixar de imaginar os dois juntos, falando e brincando talvez, e não consegue manter a mente em nada mais. A caminho do trabalho, você vê outro casal ao longe, um dos quais se parece exatamente com ela, e você praticamente desmaia, congelado no lugar pelo terror. Mais tarde no dia, você está preocupado com o trabalho por um tempo, e então de repente, como um golpe no corpo, vê em sua mesa algo dela que aciona seus sentimentos novamente, e você pensa "Se eu não conseguir falar com ela agora, eu não sei o que farei". No próximo minuto, seu ciúme toma outro rumo, e você espera nunca mais vê-la; o telefone toca e o pensamento de que pode ser ela o enche de medo. Este complexo de percepções, pensamentos, sentimentos e mudanças corporais são episódios dinamicamente relacionados da mesma emoção - o mesmo estado de ciúme. E esses elementos se encaixam como parte de uma narrativa desta parte da sua vida, que incluirá não apenas esses elementos, mas também coisas que você faz por ciúme e suas

expressões emocionais de ciúme: um minuto você pega o telefone para ligar para ela, no próximo você está desligando para que ela não possa entrar em contato com você; um minuto você está mordendo os nós dos dedos, no próximo está batendo no volante do carro. A narrativa também incluirá todos os tipos de outros aspectos da sua vida que são afetados pelos seus sentimentos de ciúme - aspectos que muitas vezes não podem ser totalmente compreendidos separadamente desses sentimentos: por exemplo, sua maneira geral de ver as coisas, seu humor e suas características de personalidade (GOLDIE, 2007, p. 14).

As emoções, fica claro aqui, tem direcionamento, mas também são em grande medida influenciadas pelas nossas formas particulares de experiência. Esse ponto, que Goldie caracteriza através da ideia de narratividade, é fundamental para pensar o autoconhecimento, tanto em relação à estrutura própria das emoções, quanto em relação à identidade prática (pessoal).

Aqui é importante considerar as razões para adotar a abordagem de Goldie para nossa análise. Isso pode ser respondido em algumas considerações que enfatizam a singularidade e complexidade das emoções. Referente a singularidade e complexidade das emoções, Goldie destaca a ideia de que as emoções são estados psicológicos singulares e complexos, envolvendo uma combinação única de elementos psicológicos e não-psicológicos. Isso ressoa com a experiência comum de que as emoções não podem ser simplesmente reduzidas a outras categorias mentais, como crenças ou sensações. E, ao priorizar a singularidade das emoções, a teoria de Goldie permite uma compreensão mais rica e nuançada do autoconhecimento emocional, reconhecendo a variedade de padrões emocionais que uma pessoa pode experimentar. Isso significa que não se trata apenas da presença de uma emoção isolada, mas sim de como uma série de respostas e experiências se entrelaçam para formar o estado emocional. Ademais, a contribuição para o autoconhecimento de primeira pessoa, a teoria de Goldie oferece uma estrutura que permite às pessoas explorarem e compreenderem melhor seus próprios estados emocionais, uma vez que o foco nos padrões específicos de resposta também facilita a identificação e a compreensão das nuances das próprias emoções, contribuindo assim para um autoconhecimento emocional mais refinado. Por fim, a abordagem de Goldie rejeita a redução explicativa das emoções a outros estados mentais. Essa rejeição pode ser vista como uma força, pois permite uma abordagem mais holística e completa das emoções como fenômenos autônomos e distintos.

Neste estudo, assumimos a tese de que emoções são entidades complexas e procuraremos adotar as intuições fundamentais da teoria para explorar complexidades do problema do autoconhecimento emocional. De fato, como pretendo mostrar, muitas dificuldades em torno do conhecimento de nossas próprias emoções resultam de tomá-las em aspectos unilaterais (partes), desconsiderando outros aspectos da própria afetividade humana.

Considere, por exemplo, a análise da alegria apresentada por Schwitzgebel no contexto de uma crítica à introspecção como método de autoconhecimento. Schwitzgebel reduz, em sua descrição, a alegria a uma emoção composta por reações corporais e sentimentos internos (fenomenologia). Ele diz:

Os estados emocionais de alegria, raiva e medo são sempre ou só às vezes fenomenalmente sentidos como parte do fluxo da experiência consciente de alguém? Sua fenomenologia, seu caráter experiencial é sempre mais ou menos o mesmo ou difere muito de caso a caso? Por exemplo, a alegria está às vezes na cabeça, às vezes é mais visceral, às vezes uma excitação, às vezes expansividade- ou, em vez disso, a alegria tem sempre um centro único, consistente, distintivo e identificável? A consciência emocional é simplesmente a experiência da excitação corporal e outros estados corporais, como William James parece sugerir? Ou, como muitas pessoas pensam, pode incluir ou mesmo ser exaurida por algo menos literalmente visceral? A experiência emocional é consistentemente localizada no espaço (por exemplo, os lugares particulares no interior do corpo e da cabeça de alguém)? (SCHWITZGEBEL, 2008, p. 249).

Nessa passagem, Schwitzgebel mostra que as propriedades das emoções que ele está valorizando são tonalidades hedônicas (como o prazer ou dor que acompanha uma emoção) ou sentimentos psíquicos (como o sentimento de expansividade e exaltação que caracteriza a alegria) e qualidades corporais. De fato, a alegria parece essencialmente marcada por uma fenomenologia (psicológica) de prazer e expansividade. Mas será que isso reduz os aspectos relevantes para entender o que é a alegria e se sei que estou alegre?

As emoções pessoais como alegria são geralmente emoções episódicas, relativas ao estado emocional de sujeitos em determinados momentos e envolvem múltiplos componentes. Normalmente, respostas de alegria surgem da avaliação do significado pessoal de um evento antecedente a partir do qual é disparado um conjunto de respostas que incorporam mudanças físicas, psicológicas e comportamentais. Ou seja, a alegria não pode ser pensada sem considerar seus aspectos agenciais, de como ela responde a compromissos e objetivos fundamentais assumidos pelo agente, que são parte de sua identidade. As emoções pessoais (alegria, felicidade, gratidão) também envolvem prazer ou desprazer, o qual geralmente carrega consigo outras emoções (FREDRICKSON; COHN, 2010). No exemplo de Schwitzgebel as propriedades da alegria visadas são principalmente apreensões conscientes de conteúdos sentidos. Ele dá pouco destaque para a dimensão agencial da alegria. Sabemos se a alegria é mais corporal ou mais psicológica? Se é maior hoje do que foi ontem? É realmente difícil responder essas perguntas *por introspecção*. E Schwitzgebel está interessado em atacar a introspecção como método de conhecimento e a crença filosófica generalizada que temos um contato especial, transparente, com nossas próprias emoções, que confere um status cognitivo especial à primeira pessoa no conhecimento das mesmas. Tomado nesse sentido

introspectivo, é justo dizer que nossa condição cognitiva em relação às emoções é de auto-ignorância ou de conhecimento acidental. Mas, se mudarmos o foco da análise da alegria como uma emoção psicológica, por assim dizer (de prazer e expansão) adicionando outros elementos (de caráter cognitivo e agencial), as dificuldades epistêmicas permaneceriam?

A alegria não consiste unicamente num estado hedônico de prazer ou desprazer com propriedades físicas ou psicológicas (de expansividade, principalmente). Se Goldie estiver certo, emoções são entidades complexas. Minimamente no caso da alegria, podemos dizer que ela é constituída por sentimentos e reações corporais (de excitação, satisfação) e elementos cognitivos ligados à avaliação do significado pessoal de ocorrências, bem como pode ser pensada como uma maneira de atuar no mundo. Imagine, por exemplo, que você tenha, por muitos anos, desejado conquistar uma vaga num departamento de filosofia muito concorrido. Você participa do processo seletivo e descobre que foi aprovado em primeiro lugar. Parece inequívoco que sabemos, em primeira pessoa, que estamos tendo alegria ao receber a notícia, uma vez que a alegria envolve uma consciência narrativa pessoal, a lembrança do início de nossa carreira, as expectativas futuras e os desafios que culminaram no estado atual de alegria (junto com a gratidão com aqueles que acreditaram e ajudaram, etc). A alegria é uma emoção que cria uma configuração de fundo que causa expansividade e prazer no viver. Mas parece ser também evidente que esse papel de configuração de fundo possui vínculos agenciais: a alegria responde a propósitos passados atingidos e nos impulsiona a fazer coisas de forma especial (*com alegria*), ao contrário da solidão, que nos faz ver o mundo bloqueado ou fechado. A alegria não é só um limiar hedônico melhor ou pior distribuído entre pessoas. Nesse sentido, pode ser difícil ou impossível saber que estamos sentindo alegria se analisamos suas propriedades fenomênicas, mas o mesmo não poderia ser dito se nos fixarmos nos aspectos agenciais da mesma. Se ela engloba também outros fatores, então talvez esses fatores sejam mais facilmente conhecidos do que suas propriedades qualitativas fugazes. Nesse ponto, pode ser importante considerar uma objeção.

Imagine um acontecimento inesperado de alegria, como descobrir que você ganhou na Mega-Sena. Poderíamos dizer que a alegria, nesse caso, é simplesmente uma condição psicológica de êxtase ou expansão; uma verdadeira explosão sentimental, sem nenhuma associação com projetos pessoais. Afinal, você joga na loteria toda semana e não tem grandes expectativas de sair vencedor. Não se trata, portanto, de um compromisso seu em sentido genuíno, algo que expressa sua agencialidade em sentido pleno. Trata-se de uma mera ocorrência. Como resposta, podemos dizer que mesmo uma premiação isolada como essa parece pressupor a presença de expectativas subjacentes (como a esperança de ser sorteado)

pensamentos (estatística), imaginação (projetos de aplicação do dinheiro), etc<sup>6</sup>. No limite, a alegria pode ser reduzida a reações fisiológicas de certo tipo (como um pulso de exaltação ou, no caso da tristeza, o choro comovido), mas uma teoria do autoconhecimento construída a partir dessa imagem das emoções deixará de fora muita coisa do que queremos dizer quando falamos em emoção ou mesmo do que é esperado de uma boa teoria do autoconhecimento. Se emoções forem tomadas como entidades complexas, tal como sugere Goldie, uma teoria do autoconhecimento torna-se mais difícil de ser construída, mas ao mesmo tempo, também oferece um tipo de resposta mais realista e completa aos desafios que uma boa teoria do autoconhecimento emocional deve satisfazer.

O autoconhecimento emocional será analisado aqui sob o pressuposto que emoções são entidades complexas<sup>7</sup>. Ou seja, uma boa teoria do autoconhecimento emocional precisa levar em conta as distintas propriedades das emoções e, a partir daí, procurar responder como é possível conhecer e em que circunstâncias nossas emoções podem ser conhecidas. O resultado epistêmico esperado da adoção dessa perspectiva é tornar reconhecível que o autoconhecimento de emoções pode variar do pleno conhecimento, como ocorre quando estou tremendo de medo de um cachorro muito bravo, até formas menos seguras de conhecimento emocional, como saber por que, por exemplo, choro e fico emocionalmente sensível toda vez que assisto um drama familiar na televisão<sup>8</sup>.

No próximo capítulo, examinarei uma primeira teoria que pretende explicar o autoconhecimento emocional, bem como as críticas lançadas a essa teoria. Esse passo permitirá preparar o terreno para a abordagem da teoria agencialista nos capítulos subsequentes.

---

<sup>6</sup> Há um caso famoso ocorrido na Alemanha que mostra que a alegria tem componentes representacionais ligados à agência relevantes. Um aposentado ganhou a loteria e foi doar o prêmio, pois não tinha nenhum projeto ou perspectiva para gastar o dinheiro. Esse parece ser um exemplo que mesmo emoções pessoais de fundo dependem de como construímos situações. Se não for justo dizer que ele ficou contrariado com o prêmio e não sentiu alegria, podemos seguramente dizer que a alegria sentida por ele foi diferente da alegria que eu sentiria se ganhasse um prêmio desse tipo.

<sup>7</sup> Uma consequência possível desse projeto pode ser a admissão de alguma forma de pluralismo ou particularismo acerca do autoconhecimento de emoções. Se emoções têm um caráter complexo e diferentes tipos de emoções podem ter crenças ou reações corporais mais ou menos fortes (raiva e medo, por exemplo) ou mais ou menos sujeitas ao autoengano e outros tipos de distorção (culpa, por exemplo), então pode-se inferir que não há um método de conhecimento geral, capaz de servir para todas as emoções, ou não há um método único, mas diferentes métodos, o que resultaria em admitir um pluralismo acerca do autoconhecimento, entendido como dizendo que algumas emoções são conhecidas por introspecção; outras exigem inferências, etc. Deixarei essa questão em aberto aqui.

<sup>8</sup> A posição que pretendo defender ajusta-se à seguinte análise de Stocker sobre a raiva: "Alguém pode também sentir raiva de algo sem reconhecer o objeto de sua raiva. Posso reconhecer que estou com raiva, mas não conseguir identificar que tenho raiva de você, ou de você porque me insultou. Posso, em vez disso, classificar erroneamente meu estado emocional e pensar que estou ansioso ou aborrecido. Ou posso, enganosamente, achar que não estou tendo emoção alguma." (STOCKER, 2002, p. 51).

## 2 A TEORIA INTROSPECTIVA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL

No presente capítulo, apresento o modelo introspectivo para o autoconhecimento emocional. Para tanto, discorro brevemente acerca do que seja a introspecção, de modo a reconstituir um modelo introspectivo básico. Posteriormente, fomento a análise da possibilidade do autoconhecimento emocional por meio do modelo introspectivo desenvolvido.

### 2.1 CARACTERÍSTICAS DA TEORIA INTROSPECTIVA APLICADA ÀS EMOÇÕES

É possível aprender sobre a própria mente e sobre a mente dos outros de diferentes formas, tal como lendo livros de psicologia, observando expressões faciais, dos outros ou de si mesmo frente a um espelho e comportamentos. Contudo, há uma forma de aprender sobre si mesmo de modo que ninguém mais pode aprender, a saber, por meio da introspecção. Na filosofia da mente contemporânea introspecção é uma forma de apreender estados mentais ocorrentes ou do passado recente “observando” a própria mente. (SCHWITZGEBEL, 2019, p.1)

Mas, o que é realmente a introspecção? Não há resposta simples a essa pergunta. A introspecção desempenha um papel crucial na epistemologia, pois o conhecimento adquirido por meio dela é frequentemente considerado altamente confiável, possivelmente à prova da dúvida cética. Além disso, o conhecimento introspectivo é muitas vezes visto como mais imediato e direto do que o conhecimento sensorial. Essas características atribuídas à introspecção têm sido utilizadas para argumentar que o conhecimento introspectivo pode servir como uma base sólida ou um fundamento para outros tipos de conhecimento, inclusive das próprias emoções. (SCHWITZGEBEL, 2019)

Para melhor compreender a natureza da introspecção, podemos recorrer a conhecida injunção cartesiana de que se alguém pode conhecer as nossas emoções, esse alguém somos nós mesmos. Descartes afirma que “é impossível para a alma sentir uma paixão sem que essa paixão seja verdadeiramente como se sente.” (DESCARTES, 1984 [1649], p. 338). Ou seja, conforme Descartes o acesso direto que o próprio sujeito tem aos seus estados mentais garante um conhecimento infalível. A imediaticidade está ligada à infalibilidade, pois o acesso aos pensamentos e sensações internas pelo “olho da mente” não depende de condições externas favoráveis, como pode ocorrer no conhecimento de objetos no mundo, o qual que pode ser prejudicado por obstáculos à visão como o tipo de luz, a distância, etc. Descartes não ofereceu

um desenvolvimento mais detalhado dessa tese. E, não é nada óbvio que o caráter imediato e direto de acesso aos nossos estados mentais e emoções obtido via introspecção garante que podemos conhecê-las infalivelmente. Para entender as dificuldades epistêmicas da introspecção, é importante compreender mais detalhadamente suas condições. Segundo Eric Schwitzgebel uma análise mais aprofundada da introspecção, para o qual o termo “introspectivo” é comumente usado para se referir a um processo que deve atender pelo menos a três das seis condições a seguir para ser considerado como tal. (SCHWITZGEBEL, 2019)

1. Condição de mentalidade: A mente humana possui uma capacidade de introspecção que permite gerar conhecimentos, julgamentos e crenças sobre eventos, estados ou processos internos, sem se basear diretamente em informações sensoriais externas ou sobre aspectos não mentais do corpo. Embora haja certa sobreposição entre o conhecimento introspectivo e não introspectivo, especialmente em relação ao autoconhecimento corporal, é possível distinguir a parte introspectiva desses processos, que se refere a julgamentos sobre a mente de alguém, como a sensação de cruzar os braços ou de dor na ponta dos pés. Por outro lado, julgamentos não introspectivos são baseados em informações sensoriais, como a observação de que alguém realmente cruzou os braços ou está sentindo dor. (SCHWITZGEBEL, 2019)
2. Condição de primeira-pessoa: A condição de primeira pessoa se refere à introspecção como um processo que gera ou visa gerar conhecimento, julgamentos ou crenças exclusivamente sobre a própria mente e não sobre a mente de outras pessoas, pelo menos não diretamente. (SCHWITZGEBEL, 2019) Qualquer processo que gere conhecimento da própria mente e da mente dos outros de maneira semelhante não pode ser considerado introspectivo.
3. Condição de proximidade temporal: A introspecção é um processo que busca gerar conhecimento, crenças ou julgamentos sobre a vida mental atual ou imediatamente passada. (SCHWITZGEBEL, 2019) Dependendo do modelo de introspecção adotado, o alvo pode ser visto como o presente ou o futuro imediato.
4. Condição de objetividade: requer que a introspecção produza julgamentos ou conhecimento sobre os próprios processos mentais de forma direta ou imediata. Embora seja difícil descrever com precisão o que significa objetividade ou imediatismo nesse contexto, alguns exemplos podem ilustrar a importância dessa condição. (SCHWITZGEBEL, 2019) Por exemplo, obter informações sensoriais sobre o mundo e, em seguida, formular teorias com base nessas informações não pode ser considerado



introspectivo, mesmo que o processo atenda às três condições mencionadas anteriormente. Reconhecer que um carro está a seis metros à sua frente e inferir a partir dessa informação que está tendo uma experiência visual não pode ser considerado introspectivo, de acordo com essa condição.

5. Condição de detecção: a introspecção requer algum tipo de percepção ou detecção de um estado ou evento mental já existente, onde o julgamento ou conhecimento introspectivo é, em condições ideais, causado, mas não ontologicamente dependente do estado mental alvo. (SCHWITZGEBEL, 2019) De acordo com essa condição, um processo que envolvesse a criação do estado de espírito que se atribui a si mesmo não seria considerado introspectivo. Por exemplo, se eu dissesse a mim mesmo em um monólogo interior silencioso: "estou dizendo a mim mesmo em um monólogo interior silencioso 'a virtuosidade do purê de batata' ", sem ter qualquer ideia antecipada de como completar a frase, o que eu digo pode ser verdadeiro, posso saber que é verdadeiro e posso saber disso diretamente de uma maneira que não poderia saber a verdade da mente de outra pessoa. Embora, tal processo possa satisfazer todas as quatro condições anteriores, podemos ainda assim resistir a chamar tal autoatribuição de introspectiva.
6. Condição de esforço: A introspecção não é constante, sem esforço e automática. Não estamos introspectando a cada minuto do dia. A introspecção envolve algum tipo de reflexão especial sobre a própria vida mental que difere do fluxo ordinário de pensamento e ação sem autorreflexão. (SCHWITZGEBEL, 2019) A mente pode se monitorar regularmente e constantemente sem exigir nenhum ato especial de reflexão pelo pensador - por exemplo, em um nível não consciente, certas partes do cérebro ou sistemas funcionais podem monitorar o que está acontecendo em outras partes do cérebro e outros sistemas funcionais, e esse monitoramento pode atender a todas as cinco condições acima - mas esse tipo de coisa não é o que os filósofos geralmente têm em mente quando falam de introspecção. No entanto, assim como as condições de direção e detecção, essa condição não é universalmente aceita. Por exemplo, filósofos que pensam que a experiência consciente requer algum tipo de monitoramento introspectivo da mente e que pensam na experiência consciente como uma característica mais ou menos constante de nossas vidas podem rejeitar a condição de esforço (ARMSTRONG, 1968, 1999; LYCAN, 1996).

Ainda que nem todos os relatos filosóficos que os autores apresentam como sendo de “introspecção” cumpram todas as condições, a maioria cumpre pelo menos três delas. Devido às variações na relevância dada às condições, é comum que autores com relatos similares de autoconhecimento discordem na sua disposição em descrever seus relatos como sendo de “introspecção”. (SCHWITZGEBEL, 2019)

Além das características já apontadas, Schwitzgebel também ressalta que percepções, propriocepção, emoções e imaginações, que são processos cognitivos, também podem envolver processos introspectivos. Tal constatação permite que o autor defenda uma abordagem pluralista da introspecção. Dizer que a introspecção é plural significa dizer que há um conjunto de processos cognitivos. Surge assim a pergunta, “o processo introspectivo ocorre isoladamente sendo possível de distinguir dos demais?” Para Eric Schwitzgebel, é mais útil “tratar os processos perceptivos ordinários da visão nesse caso como parte ou sobreposição com os processos introspectivos que moldam meus julgamentos sobre minha experiência.” (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 34), pois o conhecimento visualmente obtido e imediatamente atualizado do mundo ao meu entorno, é parte capital para os julgamentos acerca da experiência visual dos objetos discernindo-os e/ou falhando visualmente sobre as propriedades do mundo (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 34). Logo, “os processos de percepção, então, fariam parte do processo de introspecção.” (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 35)

Conforme Schwitzgebel, em sua obra “Introspection, what?” (SCHWITZGEBEL, 2012), reforça a análise de diferentes estados mentais visando oferecer uma explicação adequada do processo introspectivo. Assim, o filósofo percebe características importantes da introspecção, a saber,

(...) a introspecção é a dedicação de recursos cognitivos centrais, ou atenção, à tarefa de chegar a um julgamento sobre a experiência consciente atual ou recente do passado, usando ou tentando usar algumas capacidades que são exclusivos do caso de primeira pessoa (...), com o objetivo ou intenção de que o julgamento de alguém reflita alguma sensibilidade relativamente direta ao estado alvo. De forma alguma decorre dessa caracterização que a introspecção seja um processo único ou coerente ou o mesmo conjunto de processos todas as vezes. (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 42-43)

Nessa reflexão, percebe-se características capitais para o processo introspectivo, tais como atenção e a atribuição de estados mentais em primeira pessoa. Os casos discutidos e de interesse filosófico no âmbito da filosofia da mente, são casos em que há julgamentos explícitos e conscientes acerca dos próprios estados mentais (capacidade de primeira pessoa) atuais ou passados recentes (conscientes). Portanto, uma característica central do processo introspectivo é o consumo de recursos cognitivos.

Porém, um aspecto importante decorrente da caracterização de Schwitzgebel (2012) da introspecção, além da atenção (estados mentais ocorrentes), é a propriedade do julgamento da experiência perceptiva da primeira-pessoa. Com isso, o filósofo alerta à necessidade de que a “caracterização acima requer que a introspecção envolve a tentativa de usar capacidades exclusivas do caso da primeira pessoa e que reflitam uma sensibilidade relativamente direta ao estado-alvo.” (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 43), ou seja, que o funcionamento do processo introspectivo exerça aspectos cognitivos exclusivos de primeira-pessoa sobre um estado mental alvo, o qual está sob a atenção da primeira-pessoa. Por conseguinte, é possível afirmar que o aspecto de primeira-pessoa, com sua atenção voltada para um estado-alvo, está consciente de seu estado, o qual é ocorrente e não sobre um estado passado e inconsciente. Então, a caracterização oferecida possui um limite referente aos seus alvos de introspecção, a saber, “para experiências conscientes.” (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 44)

Portanto, para obter autoconhecimento emocional por meio da introspecção, é essencial dedicar atenção consciente aos nossos estados mentais e atribuir significado em primeira pessoa a esses estados. Ou seja, julgar nossa experiência perceptiva de forma direta e focar principalmente nas experiências conscientes (ocorrentes ou de passado recente). Esses elementos ajudam a construir um conhecimento mais profundo de nossas emoções, contribuindo para o desenvolvimento do autoconhecimento emocional.

### **2.1.1 Críticas ao modelo introspectivo**

O introspectivismo sofreu várias críticas quanto à sua capacidade de explicar o autoconhecimento de estados psicológicos e emoções. A primeira crítica importante foi apresentada por Eric Schwitzgebel, e diz respeito às limitações da introspecção em termos epistêmicos. Uma das críticas é em torno do autoconhecimento emocional em primeira pessoa. Os modelos introspectivos possuem limitações em termos epistêmicos, pois compartilham das dificuldades enfrentadas pelos modelos perceptivos e não-perceptivos de autoconhecimento dos estados psicológicos. Segundo Schwitzgebel (2012a), há diversas evidências da falibilidade da introspecção enquanto fonte de autoconhecimento, incluindo as emoções. Para exemplificar a falibilidade da introspecção, o filósofo nos convida para refletir sobre a sua experiência emocional atual perguntando qual é o estado emocional ocorrente do agente e qual é o caráter sentido da emoção, se é mais visceral ou cognitivo. Desse modo, Schwitzgebel (2012a) reflete sobre a característica do estado mental emocional ser “transparente” ao próprio agente. Porém, essa caracterização não é obtida, pois o filósofo por

meio dos questionamentos sobre os estados emocionais ocorrente, demonstra que o modelo introspectivo não confere clareza para que o agente obtenha autoconhecimento das próprias emoções, o qual não consegue distinguir se o estado mental emocional ocorrente é mais visceral ou cognitivo. Logo, é no mínimo difícil afirmar haver conhecimento dos estados mentais ocorrentes.

O filósofo Eric Schwitzgebel faz outra crítica. Ele oferece uma série de evidências da falibilidade da introspecção como fonte de autoconhecimento de emoções. Apresento a seguir uma das suas observações que oferecem a direção de suas críticas:

Refleta sobre sua experiência emocional ocorrente nesse momento. Você está tendo alguma? (Se não, tente gerar alguma). Agora permita-me perguntar: é inteiramente óbvio o que caracteriza essa experiência? A introspecção revela tão claramente [a emoção] quanto uma observação visual revela a presença desse texto diante de seus olhos? Você pode discernir as características sutis e grosseiras de sua fenomenologia emocional tão facilmente e com tanta confiança quanto você pode discernir características sutis e brutas da escrivaninha em que estás sentado? Você pode determinar sua espacialidade (ou não-espacialidade), seu caráter visceral ou caráter cognitivo, sua manifestação no imaginário consciente, no pensamento, propriocepção, ou seja, onde for tão clara e infalível quanto você pode discernir a forma, textura, cor, e posição relativa de sua escrivaninha? Não me parece que o problema aqui seja meramente linguístico, meramente uma questão de achar as *palavras* corretas para descrever uma experiência conhecida com detalhe preciso ou meramente uma questão teórica ou conceitual de determinar quais aspectos de uma fenomenologia bem-conhecida são propriamente considerados como aspectos da emoção [...] Vivemos em casulos de ignorância, especialmente quando nossa autoconcepção está em questão. (SCHWITZGEBEL, 2012, p.187- 188, 197).

O que ele está sustentando aqui é que o modelo introspectivo do conhecimento de emoções, sejam elas reduzidas a crenças ou percepção de mudanças corporais (próximas a sensações), não fornece nenhum conteúdo transparente e auto evidente quando aplicado às emoções. De fato, se admitirmos que emoções envolvem crenças como seus componentes, há uma série de estudos científicos que apoiam a tese do autoengano introspectivo, ou seja, mostram que erramos quanto ao tipo de pessoa que somos ou quanto às emoções que temos sempre que tentamos caracterizar discursivamente ou articular uma autoconcepção. Em testes sobre a autoconcepção em relação à bondade e generosidade, por exemplo, tem se mostrado uma tendência forte ao autoengano quando descrevemos nossos próprios traços de caráter. Na psicologia moral não há nem mesmo a expectativa que não estejamos enganados sobre tais coisas, pois é um fato psicológico comprovado que temos a propensão a pensar bem de nós mesmos, mesmo que as evidências indiquem uma conclusão menos favorável<sup>9</sup>. Esse tipo de

---

<sup>9</sup> Haidt (2006) apresenta uma série de experimentos sobre viés e distorção em pessoas que declararam preocupação e cuidado dos outros e sobre questões de responsabilidade social. Num experimento de colaboração entre duas pessoas, onde somente uma delas seria premiada pela realização de uma tarefa, cabendo a um dos participantes sortear quem receberia o prêmio jogando uma moeda, participantes que se diziam preocupados com honestidade e fazer o que é certo foram pensados a abrir o envelope onde estava a moeda, mas não tiveram a

distorção cognitiva tem sido explicado a partir da relação entre as crenças que temos sobre nós mesmos, geralmente formadas a partir de avaliações de intenções e expectativas baseadas em memórias de longo prazo, e experiências reais (baseados em relatos presentes, de curto prazo). A experiência subjetiva real é efêmera, acessível apenas como experiências ocorrentes ou memórias recentes. Tais dados de curto prazo não estão disponíveis quando se relata o que sentiríamos em determinada circunstância ou como usualmente nos sentimos (a crença ou concepção geral que temos de nós mesmos). Como nossas avaliações sobre estados emocionais e traços de caráter envolvem crenças de longo prazo (crenças que aparecem em declarações do tipo: *tenho coração mole, sou generoso, sou um pai feliz, etc*) e essas crenças estão sujeitas a autoengano, há uma tendência recorrente a avaliar erroneamente nossas próprias emoções e traços de caráter<sup>10</sup>. Um estudo sobre autossatisfação e felicidade com relação à paternidade conduzido por Hurlburt e Heavey revela que o participante Donald frequentemente tem pensamentos raivosos sobre seu filho. Para aferir isso é solicitado que Donald anote o pensamento ocorrente ao som dos “bipes”.

Hurlburt e Sippelle repassaram com ele os pensamentos transcritos de Donald, um por um. Um bipe envolveu pensar que o filho Johnny estava com o rádio muito alto, e Donald reconheceu que estava com raiva naquele momento. Outro bipe envolveu pensar que o filho Billy havia sujado a camisa com sorvete novamente, e Donald reconheceu que também estava com raiva naquele momento. Descobriu-se que em aproximadamente um terço de seus pensamentos (o que é uma porcentagem muito grande para qualquer tema de conteúdo), Donald estava zangado com seus filhos. À medida que Hurlburt e Sippelle apontavam eventos específicos momento a momento, tornou-se mais fácil para Donald reconhecer que de fato estava com raiva naquele momento e, quando terminou de revisar a série de tais momentos, percebeu: para sua grande surpresa, ele estava de fato frequentemente irritado. (HURLBURT; HEAVEY, 2006, pg.6-7)

Relatos sobre si mesmos retrospectivos podem ser incorretos, pois Donald devido a sua ansiedade negligenciava que sentia raiva sobre seu filho, “vendo-se como tendo uma família perfeita e amorosa, sem raiva envolvida.” (HURLBURT; HEAVEY, 2006, p. 7) Ou seja, se perguntamos diariamente às pessoas se elas são felizes como pais e mães, elas apresentarão uma série de evidências de insatisfação (conflitos, exaustão, etc.), mas quando a pergunta é feita em termos gerais (a paternidade é importante para a felicidade? Você é um pai ou mãe feliz?) a tendência é afirmar o contrário: que é ótimo ter filhos, que a paternidade ou

---

mesma propensão a dar ao outro a tarefa positiva (que poderia resultar num prêmio). “Em outras palavras, pessoas que pensam que são particularmente morais são, de fato, mais preocupadas ‘em fazer a coisa certa’ e jogam a moeda, mas quando a moeda vira contra elas, elas acham uma maneira de ignorar o resultado e seguem seu auto-interesse” (HAIDT, 2006, p. 62).

<sup>10</sup>“Você sabe umas poucas coisas sobre sua experiência ocorrente, mas se você tentar estender seu conhecimento mais para trás do que alguns segundos, tentar articular com algum detalhe ou tentar discernir moderadamente características estruturais gerais de sua experiência, logo você incorrerá em erro.” (SCHWITZGEBEL, 2012a, p. 190).

maternidade é maravilhosa, etc. Essa variação nas avaliações de crenças de longo prazo e avaliações ocorrentes ilustra as dificuldades que um estudo do autoconhecimento emocional enfrenta.

O filósofo Schwitzgebel critica o modelo introspectivo de autoconhecimento emocional como método de autoconhecimento emocional, questionando a crença filosófica de que a primeira-pessoa tem um contato especial e transparente com suas emoções. O autor destaca que as emoções pessoais têm elementos cognitivos e agenciais que devem ser considerados para um autoconhecimento emocional mais complexo. Por exemplo, a emoção da felicidade, que envolve não apenas o estado hedônico, mas também projetos pessoais e outras emoções correlatas. Dessa forma, é necessário refletir sobre uma teoria do autoconhecimento emocional que leve em conta todos os aspectos e componentes das emoções, e não apenas os elementos psicológicos ou cognitivos.

Schwitzgebel, em suma, questiona a confiabilidade da introspecção como fonte de autoconhecimento, especialmente quando se trata de emoções. Ele argumenta que a introspecção não fornece um entendimento claro e evidente das emoções e que tendemos a nos enganar ao descrever nossos próprios estados emocionais. Ele também menciona que nossa autoconcepção muitas vezes é influenciada por crenças de longo prazo e memórias, o que pode levar ao autoengano. Além disso, Schwitzgebel destaca que nossas emoções podem ser influenciadas por escolhas conscientes e mudanças corporais, o que torna ainda mais difícil compreendê-las de forma precisa.

Outra crítica é devido a complexidade da conceituação adequada da teoria perceptiva introspecção. A filósofa Brie Gertler é simples e objetiva em sua crítica. Ela afirma que a teoria perceptiva da introspecção depende da existência no mundo interior de “órgãos dedicados como olhos e ouvidos, mas não há nenhum órgão (literal) de introspecção.” (GERTLER, 2015, p. 9), ou seja, não há um “olho” dentro do cérebro dedicado a “ver” nossos pensamentos. Logo, resta a dificuldade de explicar como o órgão realizaria o processo, qual sua fenomenologia, enquanto um “olho” interno visualiza os pensamentos no cérebro.

Todavia, contra Gertler, há tentativas de defender a introspecção enquanto teoria perceptiva. Seus defensores alegam que o “órgão” dedicado à introspecção seria, ao invés de um “olho interno”, a atenção, a qual orienta a relação entre o sujeito e o estado-alvo (GOLDMAN, 2006, p. 244). Com isso, coloca-se a introspecção perceptiva enquanto sentido interno do sujeito, onde seja possível a “identificação materialista de estados mentais com estados materiais do cérebro, podemos dizer que a introspecção é um processo de auto escaneamento no cérebro.” (ARMSTRONG, 1968, p. 324). Porém, Crispin Wright rejeita o

modelo perceptivo de Armstrong e destaca o caráter “inalienável” do autoconhecimento. Tal rejeição se funda ou se baseia na autoridade de primeira pessoa.

O tipo de autoridade que tenho sobre os aspectos da minha vida mental não são transferíveis para outros: não há contingência – ou, nenhuma das quais temos qualquer conceito remotamente satisfatório – cuja suspensão colocaria outras pessoas comuns em posição de confessar em meu nome, por assim dizer (WRIGHT, 1998, p. 108)

Ainda o filósofo nega que “temos qualquer conceito satisfatório do que seria estar em contato com os estados mentais dos outros *telepaticamente*.” (WRIGHT, 1998, p. 108) Com isso, a autoridade de primeira pessoa configura um acesso privilegiado sobre a própria vida mental do agente, de forma que somente ele fale em seu “próprio nome”. Isso não o exime de erros, equívocos ou auto-enganos. O que se explana é acerca da autoridade enquanto acesso a sua vida mental. Afirmar isso, é dizer que não podemos ser separados de nós mesmos, ou seja, não somos alienados a nós mesmos. Diante da vida mental não somos meros espectadores, realizando constantes “visões” ou “escaneamentos” em nossos pensamentos, em nosso cérebro para posteriormente atribuir determinado estado mental. Portanto, apesar das tentativas de defender a introspecção como método para o autoconhecimento a autoridade de primeira pessoa, reserva uma visão não espectadora diante da própria vida mental, ou seja, ela requer mais do que simples observação ou escaneamento.

Richard Moran (2001) critica a teoria introspectiva perceptiva, observando que a imagem do autoconhecimento comumente é associada à metáfora do “olho interno”. Nesta alegoria a pessoa assume um papel de espectador frente ao “teatro das ideias” (imagem geralmente “cartesiana”), caracterizando a vida mental do sujeito enquanto acesso privado a ela. Porém, conforme essa metáfora, o próximo passo cabe ao próprio sujeito afirmar ou negar os “dados” contidos no teatro, pois o somente com o “intelecto sozinho não afirmo, nem nego coisa alguma, mas apenas percebo as ideias a respeito das quais posso fazer um juízo, e nenhum erro, propriamente dito, ocorre no intelecto, considerando assim precisamente.” (DESCARTES, 2004, p. 117) Tal ideia denota um sujeito passivo diante da sua vida mental (em conformidade com a teoria introspectiva), de modo que esta pode ser implantada por um Deus ou um Gênio Maligno. Contudo, os julgamentos são de responsabilidade do agente, “através do exercício de minha infinita liberdade de afirmar ou negar. (Deus não é responsável pelo uso correto ou incorreto de meu poder de julgamento.)” (MORAN, 2001, p. 150) Dessa maneira, para não ser um mero espectador da própria vida mental, em um determinado momento, o agente, deve não mais inferir sobre as ocorrências para a crença genuína, mas

assumir o “compromisso atual de como as coisas estão lá fora.” (MORAN, 2001, p. 150) Portanto, a ideia da teoria introspectiva perceptiva para ao autoconhecimento não comporta a responsabilidade agente para com seus julgamentos.

Segundo Moran, o problema de postular a introspecção como fonte do autoconhecimento é que tal teoria pressupõe que nos relacionamos com nossos estados mentais e emoções como nos relacionamos com o mundo externo: olhando para ele como se estivéssemos assistindo televisão. Se isso for verdadeiro, argumenta Moran, como explicar que em dado momento de nossos pensamentos e confabulações “assumimos” compromissos que dizem coisas sobre nós mesmos? O modelo da introspecção deixa sem explicação a possibilidade de conhecer a nós mesmos através da “tomada de decisão” ou, como Moran diz, por meio da “*making up our own minds*”.

Richard Moran (2001) caracteriza a agência a fim rejeitar a passividade da teoria introspectiva perceptiva. Ele defende que a capacidade de expressar nossas próprias crenças é a forma fundamental de autoconhecimento, a qual valoriza o imediatismo da consciência em primeira pessoa e a autoridade com que expressamos nossas afirmações. Além disso, explora a conexão entre essa capacidade e a liberdade e racionalidade pessoais, que é mencionada em outras tradições de pensamento. Para isso, Moran (2001) enfatiza a importância do agente como agente reflexivo, criticando tanto teorias de autoconhecimento que negligenciam esse papel quanto posturas comuns que assumem uma relação distanciada entre a pessoa e seus próprios pensamentos. Além do mais, a diferença entre atribuir uma crença a si mesmo e expressá-la é uma questão de comprometimento pessoal, em vez de ser estabelecida por evidências objetivas. Por exemplo, quando alguém descobre que se sente traído ou privado por outra pessoa, pode decidir aceitar esses sentimentos como verdadeiros e usá-los como razão para acreditar que foi traído ou privado. No entanto, isso não implica que a pessoa deva necessariamente aceitar a proposição “Essa pessoa me traiu” como premissa em seu raciocínio posterior.

Isso expressa uma relação com o estado de espírito de alguém que é exclusivamente pessoal e não é compartilhado pelos melhores telepatas de nossa imaginação filosófica. O agente pertence ao centro da imagem porque, se sou capaz de confessar minha crença e, assim, falar o que penso sem o apoio de evidências sobre mim mesmo, é porque, dentro desse contexto de qualquer maneira, estou assumindo o que acredito estar acontecendo para mim. (MORAN, 2001, p. 151)

A decisão continua sendo pessoal e depende da liberdade e racionalidade do indivíduo. A transição da atribuição para a declaração é uma expressão da liberdade racional e autoridade pessoal, e a proposição ganha admissão como base para o pensamento futuro,



prático e teórico. Portanto, o agente ocupa um lugar central nessa visão, já que a capacidade de expressar as crenças é um sinal de assumir a responsabilidade por nossas próprias perspectivas e acreditar no que está acontecendo conosco, o contrário do que seria considerado pela teoria introspectiva perceptiva, onde o agente existe como mera audiência da própria vida mental.

Outra crítica de Richard Moran (2001) é referente a imediaticidade da consciência introspectiva, a qual significa que ela não é inferida da evidência observacional. Isso quer dizer que a familiaridade que temos com nossos próprios estados mentais é de tal natureza que nossos juízos sobre estados mentais não precisam ser inferidos de algo epistemicamente mais básico. Ou seja, a imediaticidade é uma tese sobre o *modo de acesso* e não sobre a autoridade epistêmica dos juízos (sua falibilidade ou infalibilidade). Quanto à autoridade epistêmica, juízos não-baseados em observação não precisam desfrutar de algum tipo especial de certeza vinculado ao acesso de primeira pessoa quando comparados com outros juízos fundados em observação e inferência. No caso do conhecimento de si mesmo, é particularmente claro que os juízos que podem ser imediatos nesse sentido dizem respeito a um tema (isto é, a vida mental de uma certa pessoa) sobre o qual juízos podem também ser feitos de outras formas. Uma pessoa pode relatar seu próprio estado emocional introspectivamente, enquanto, ao mesmo tempo, reconhece que outras pessoas chegam às suas próprias conclusões sobre esse mesmo estado de modo muito diferente. E a pessoa mesma pode ocasionalmente empregar evidência de terceira pessoa para aprender sobre seu verdadeiro estado emocional. Como diz Moran,

(...) pode bem ser que a imediaticidade *per se* não confira qualquer grau mais elevado de confiabilidade ou isenção de erro a um conjunto de juízos. Assim como há ilusão perceptual, pode ser que a consciência imediata envolva uma área onde tais juízos são, não obstante, propensos a erros característicos por razões independentes. Pode ser que, para uma série de estados psicológicos, a consciência introspectiva imediata seja um guia pouco confiável, sujeito a erros característicos próprios, quando comparados com juízos baseados nas observações dos outros. A alegação da imediaticidade então é uma alegação sobre o modo específico de acesso da primeira pessoa e deve, portanto, ser mantida separada de qualquer alegação epistêmica de infalibilidade ou de certeza introspectiva. (MORAN, 2001, p. 11).

Reconhecer a falibilidade epistêmica da introspecção significa dizer que há sempre grande probabilidade de errarmos em nossas avaliações de nossas próprias emoções e outros estados mentais se confiarmos em nossas apreensões introspectivas. Modelos introspectivos do conhecimento de primeira pessoa parecem, assim, suspeitos justamente por compartilharem das dificuldades que modelos perceptivos do autoconhecimento (de outros estados mais triviais) enfrentam.

A introspecção conforme Richard Moran (2001) é a capacidade de termos consciência direta de nossos próprios estados mentais, mas não baseada em evidências observacionais. Isso significa que nossa familiaridade com nossos próprios estados mentais não depende de informações externas para ser compreendida. A imediatividade da introspecção se refere à forma como acessamos nossos estados mentais, não à infalibilidade de nossos julgamentos sobre eles. No entanto, a autoridade epistêmica dos julgamentos introspectivos não é necessariamente superior à de outros julgamentos baseados em observação e inferência. Pode haver erros na introspecção, assim como na percepção sensorial, e esses erros podem ocorrer devido a várias razões independentes.

Outra importante crítica pode ser lançada ao modelo introspectivista das emoções, é que ele segue uma tradição em filosofia da mente que pressupõe aquilo que Tanney chamou de uma *visão realista* sobre a mente e o mental. De acordo com essa visão, há itens determinados, existindo independentemente (estados, emoções, disposições) que respondem pela verdade de nossas atribuições de predicados mentais. Contudo, há muita disputa em torno do caráter realista da mente. A tese central que defenderei é que, para muitas de nossas emoções, nosso interesse e atenção modifica a própria emoção, o que parece contrariar o tipo de concepção realista do mental que o modelo introspectivo pressupõe.

Tanney sustenta uma tese sobre a compatibilidade da objetividade, descoberta e invenção acerca do autoconhecimento. Essa tese pode ser compreendida se reconhecermos que, na matemática, a verdade das alegações matemáticas nunca tem a estrutura da verdade empírica (tais como fatos geográficos ou históricos), mas depende de uma possibilidade conjunta (compatibilidade) de objetividade, descoberta e invenção (TANNEY, 2013, p. 301). Algumas leis matemáticas como, por exemplo, propriedades de figuras geométricas e também definições são, ao mesmo tempo, objetivas, descobertas e inventadas. Tanney defende, seguindo essa tese, que é parte de nosso entendimento ordinário do mental que “há aspectos inventivos em auto-atribuições”. Colocando esse ponto em termos de emoções, poderíamos dizer que o conhecimento que tenho de minhas próprias emoções não é simplesmente um dado que encontro e que conheço verdadeiramente ao olhar para dentro de mim mesmo, mas a própria emoção é, em parte, constituída ou formada pela atenção lançada pelo observador. O foco fundamental da crítica ao modelo da introspecção, nesse sentido, diz respeito ao entendimento do mental adotado. Trata-se de um modelo estático, uma vez que ele não considera os aspectos em que o “olhar” do sujeito poderia alterar o próprio conteúdo da emoção, bem como as próprias sensações que compõem a maior parte das nossas emoções. A principal razão para essa dificuldade deriva de vincular o autoconhecimento emocional

máximo (o conhecimento das emoções de alguém como parte de um padrão que se repetirá no futuro) ao conhecimento, em estágios prévios, de uma emoção ocorrente e do objeto particular dessa emoção. Ou seja, por tomar o conhecimento de padrões emocionais como dependente do conhecimento de emoções ocorrentes ou episódios emocionais, os quais requerem algum tipo de percepção do sujeito, o introspectivista não reconhece propriedades dinâmicas das emoções que são mais evidentes quando concebemos emoções como processos, tal como faz Goldie.

O modelo introspectivista assume que emoções são exibidas no teatro interno da mente que é constitutivamente independente de qualquer *interesse epistêmico* que o sujeito possa ter nele. Ele parece supor, mais problematicamente, que esses itens são completamente disponíveis infalivelmente como um resultado de introspecção. A principal falha da abordagem da introspecção é não ver como aspectos distintivos do acesso aos nossos próprios estados mentais tornam-se distorcidos quando transferimos o modelo de evidência perceptual para a vida mental. Isso fica fácil de perceber a partir do caráter autoconstitutivo dos relatos de primeira pessoa das emoções: em alguns casos a maneira como *vemos nossas próprias emoções introduzem modificações nas próprias emoções*. Além do caráter autoconstitutivo, a falibilidade epistêmica não precisa ser entendida como uma consequência do inconsciente, mas da incompletude do próprio olhar do sujeito. Na literatura, em particular, há casos claros que mostram que os conteúdos mentais são suscetíveis de descoberta, uma vez que o personagem não é capaz de reconhecer seus próprios sentimentos. Tanney cita como exemplo o romance *Oblomov*, do escritor russo Goncharov, onde a personagem Olga recebe uma declaração de amor repentina que, diante de sua falta de reação, é retirada. Só depois de passado o susto da declaração repentina e sua reação sem jeito, ela percebe estar apaixonada. Em seguida, ela passa a agir como alguém apaixonada e a perspectiva da proposta ser retirada a deixa apavorada. Esse seria um caso que ilustra candidamente que *a descoberta* (e não a visão de um estado estático) é às vezes uma descrição adequada do que ocorre nas autoatribuições de emoções. E a *descoberta* e *consciência* de seu amor afeta a *forma do seu amor*.

A idéia não é simplesmente que seu amor por Oblomov causa sua transformação numa “mulher” ou mesmo sua *consciência*, disso, mas antes que sua *consciência* e seu endosso dela de algum modo afeta o amor ou a forma do próprio amor. Elas desempenham um papel num “projeto racionalizador” mais complexo que envolve sua própria concepção de como uma mulher apaixonada deveria agir. (TANNEY, 2013, p. 310)

A emoção do amor aqui não parece ser, portanto, uma emoção que percebemos, a consciência da emoção não é a percepção de um dado, mas ela constrói a própria emoção, pelas interpretações que fazemos de nossas emoções, das emoções paralelas que elas provocam, das ações, etc. Ao descobrir que estava apaixonada, uma série de sentimentos confusos adquirem foco, ela percebe a si mesma de modo distinto e reconhece que certas ações suas, antecedentes, tinham uma certa natureza em função do amor que ela sentia. Não há um estímulo sensorial disparado por um objeto, mas um ajuste de comportamento em torno de estados confusos e que, a partir da atenção e interesse, culmina no descobrimento da emoção.

Charles Taylor apresenta esse mesmo ponto sustentando que adotar uma nova caracterização de uma emoção pode, frequentemente, *mudar* como nos sentimos. Quando eu percebo que meu sentimento de culpa era falso, ou meu sentimento de amor auto-iludido, as próprias emoções são diferentes. Podemos dizer que para essas emoções nossa compreensão delas ou interpretações que aceitamos são constitutivas das emoções. A compreensão ajuda a dar forma à emoção (TAYLOR, 1981, pp. 100–101 *apud* MORAN, 2001, p. 39).

A propriedade da autoconstituição, no entanto, não significa que qualquer autointerpretação de uma emoção seja correta. Nós podemos nos envolver em erros próprios na avaliação de estados emocionais. Segundo Moran, Taylor assume a ideia de que a caracterização de um certo estado é suficiente para uma nova descrição deste estado ser verdadeira. Esse pensamento pode ser lido como afirmando que a auto-interpretação constitui o próprio estado de modo a conformá-lo a essa interpretação, tornando-o verdadeiro, onde adotar a nova interpretação do estado emocional de alguém é suficiente para constituir o estado como sendo de algum modo diferente, como exigindo uma caracterização diferente. Uma consequência da formulação mais forte de Taylor é que interpretar a si mesmo como ambivalente, desconfiado ou não se sentindo muito bem faz com que seja o caso que temos essas propriedades. Em casos como esses, podemos sentir que pensar faz as coisas serem assim, por que simplesmente não há nenhuma escolha entre assumir que estamos mal e realmente estar mal. Mas essa ideia não é verdadeira *in totum*. Em alguns casos sim, noutros casos não. Há sempre espaço lógico para reações exageradas, e coisas que não são tão desastrosas como a pessoa as toma. Mas mesmo uma pessoa neurótica é, em parte, alguém que parcialmente e inevitavelmente sofre. Moran ilustra esse aspecto através da distinção entre conceitos absolutos e conceitos relativos. Para conceitos absolutos, a exclusão de certos pensamentos é uma exigência lógica. Para conceitos relativos, esse não parece ser o caso. Nesses casos, nossas avaliações podem ser erradas.

Certas formas básicas de confiança são definidas pela ausência de dúvidas correspondentes. Se chego a duvidar de minha confiabilidade, e concebo a mim mesmo negativamente como pouco confiável ou ambivalente, então eu sou não-confiável ou ambivalente, pelo menos à medida que tenho a propensão a tais pensamentos. Em alguns casos, uma interpretação “positiva” de si mesmo pode ser determinante da própria situação. No caso de conceitos absolutos (como determinação e confiança) o fato de interpretar a si mesmo como confiável não é garantia suficiente de confiabilidade, mas para conceitos parciais, como indeciso, como se trata de uma questão de grau, é possível que ver a si mesmo como indeciso seja suficiente para ser indeciso, pois a ambivalência é um estado parcial, definido pela presença de algum grau de dúvida e incompatível com a presença de pensamentos contrários. Dado que conceber a si mesmo como ambivalente é um tipo de autodúvida, então temos como resultado que apenas com respeito à condição comprometida podemos pensar fazer assim. O resultado disso é que a alteração da concepção de si mesmo é logicamente suficiente para alguma diferença significativa na verdade sobre nosso estado, embora talvez não para fazer todo tipo de interpretação auto-garantidora (MORAN, 2001, p. 45).

Nos casos em que o conteúdo emocional é relativo à avaliação do agente há espaço para um tipo de avaliação objetiva, porém não baseada num modelo introspectivo. O modelo adequado aqui parece envolver algum grau de *inferencialismo ou apreciação racional*. Conforme Tanney, a autoatribuição gera obrigações e direitos por parte do atribuidor.

O comprometerá a uma série de considerações que contarão contra ou se seguirão desta autoatribuição, e incluído aqui poderiam estar uma série de ações. (...) Minha própria compreensão de minhas atitudes mentais carrega consigo coerções racionais acerca de minhas futuras escolhas, decisões, ações, explicações, críticas e justificações. Isso é verdadeiro para razões e ou atitudes que eu atribuo a mim mesmo como resultado da reflexão ou interpretação. (TANNEY, 2013, p. 316).

Ou seja, as ações intencionais, atitudes proposicionais, e estados afetivos que os pressupõem são identificados como tal por sua função em um padrão de outros pensamentos e ações. Nós poderíamos sustentar que o caráter autoconstitutivo de certas emoções permite assumir que as emoções tornam-se inteligíveis por serem reveladas como elas deveriam racionalmente ser, ou seja, por seguirem um padrão racional em relação a outros aspectos de nossas vidas. Isso fica ilustrado claramente na abordagem do luto de Goldie como um processo. O luto não é um estado, mas um processo complexo e esse processo, como diz Goldie, “precisa de uma história e mais especificamente uma descrição narrativa e não simplesmente um descrição histórico-causal, pois descrições narrativas tem um poder explicativo, revelador e expressivo (GOLDIE, 2000, p. 69). O conteúdo de emoções possui uma dimensão agencial, vinculada com a busca de certos fins práticos que estabelecemos.

As dificuldades discutidas aqui são mais comuns e flagrantes em emoções pessoais. Procurarei explicar a posição de Moran através do arrependimento. O arrependimento é um tipo de emoção pessoal e voltada ao passado que envolve um afeto de dor ou aflição sobre um

evento julgado como infeliz ou lamentável, geralmente associado com o juízo de que agimos mal ou estávamos errados na situação. A tristeza sobre nossas próprias ações erradas parece ser contínua com as emoções negativas sobre o passado. Como explica Jay Wallace,

A estrutura básica dessas atitudes retrospectivas envolve uma emoção de dor presente ou aflição, ocasionada por um evento ou situação que está no passado. Mas a relação entre a dor presente e a ocorrência passada é mediada pelos próprios pensamentos da pessoa. Aqueles que estão sujeitos às emoções deste tipo pensam do evento ou situação passada que é seu objeto, conceitualizando-o em termos negativos, como algo que é infeliz ou lamentável em algum de suas dimensões (WALLACE, 2013, p. 19)

Na medida em que o arrependimento envolve essencialmente um juízo negativo sobre nossas próprias ações passadas podemos errar em nossos juízos e sentir arrependimento injustificado, mas não podemos errar quanto à avaliação de nossas ações, uma vez que a avaliação negativa (“me arrependo, não devia ter tratado ele/ela daquela forma”) é constitutiva da emoção de arrependimento. Se mudo de avaliação em relação a algum erro cometido acerca do passado, não temos um caso de autoengano, mas uma nova emoção (talvez o alívio). Posso fazer uma avaliação errônea de algo que fiz no passado e assim sentir arrependimento numa situação em que não seria razoável senti-lo (posso ser neurótico demais, por exemplo). Mas isso não elimina o fato que o arrependimento possui um caráter relativo às nossas próprias avaliações e padrões. Nesse caso, parece que não podemos nos enganar ou ter dúvidas sérias sobre estarmos ou não arrependidos, ao menos na medida em que o arrependimento depende de como julgamos nossos atos, de atitudes reflexivas e como colocamos essas emoções num quadro justificatório geral. Em suma, emoções com forte vinculação com juízos e avaliações parecem ser introspectivamente acessíveis, pois elas são constituídas pelas nossas apreensões e ganham inteligibilidade e, no limite, são conhecidas, a partir de como as reconstruímos narrativamente. Se há alguma forma de conhecê-las, não parece que será olhando “para dentro de nós mesmos”. Primeiro, por que o conteúdo é afetado pela atenção dirigida, conforme discutido acima e, em segundo lugar, por que parece que a hesitação é determinante para o próprio estado emocional experimentado.

Essa mesma avaliação não parece valer para o perdão. O perdão é uma atitude emocional que envolve uma mudança emocional (MURPHY, 2003). A mudança consiste em superar as atitudes reativas negativas que são naturalmente ocasionadas quando alguém foi prejudicado por outro, principalmente as paixões vingativas do ressentimento, da raiva, do ódio e o desejo de vingança. Nós podemos de fato crer que perdoamos alguém (superamos nossos sentimentos negativos) e então descobrir ao ver o objeto do perdão que todo nosso rancor e raiva ainda estava presente e que não conseguimos perdoar as ofensas sofridas. Nesse

caso, as intenções sinceras de superar certos sentimentos não são suficientes para saber que perdoamos, pois as emoções reativas atuam de modo independente de nossas crenças e podemos falhar em identificá-las.

Esses dois casos parecem ilustrar que o modelo introspectivo tem poucas chances de prosperar como teoria do autoconhecimento emocional.

### 3 - A TEORIA INFERENCIALISTA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL

No presente capítulo, objetiva analisar o modelo inferencialista para o autoconhecimento emocional. Para tanto, discorro brevemente acerca do que seja o processo inferencial e seus problemas, assim como críticas à teoria inferencialista. Concomitante às críticas, analiso a possibilidade do autoconhecimento emocional por meio do modelo inferencialista.

#### 3.1 CARACTERÍSTICAS DA TEORIA INFERENCIAL

A fim de desviar do problema das teorias introspectivas, Cassam (2014) é um dos principais filósofos a desenvolver uma teoria inferencialista do autoconhecimento dos estados mentais substanciais, a saber, emoções, valores e traços de caráter. Segundo o inferencialismo, conhecer as próprias crenças e desejos baseia-se em inferência e observação, tanto quanto saber o que outra pessoa crê ou deseja. Denomina-se de posição inferencialista acerca do autoconhecimento a teoria que afirma que conhecer as próprias emoções através da inferência mediada pela evidência disponível (CASSAM, 2014, p. 188). Nas palavras do filósofo:

(...) suponha que você saiba que tem uma certa atitude A e surge a questão de como você sabe que tem A. No caso mais direto, você sabe que tem A na medida em que tem acesso à evidência de que tem A e você infere de sua evidência que você tem A. Contanto que sua evidência seja boa o suficiente e sua inferência seja sólida, você passa a saber que você tem A. Por conta disso, a ideia de que o autoconhecimento é inferencial está intimamente relacionada à ideia de que se baseia em evidências. (...) O conceito de consciência em primeira pessoa – ou autoconhecimento – que o inferencialismo está tentando capturar é o da consciência ou conhecimento baseado em evidências, comportamentais ou não. (CASSAM, 2014, p. 185)

Cassam admite que a evidência externa pode ser uma evidência comportamental, contudo também aceita atitudes estáveis fundadas em juízos, confabulações internas, sonhos, pensamentos passageiros e sentimentos os quais desempenham auxílio para o autoconhecimento. A fim de minimizar mal-entendidos ele busca caracterizar elementos do inferencialismo, a saber, a) as atitudes abordadas abrangem não somente as “ocorrentes”, mas também as “permanentes”, ou seja, quando se refere a crenças, essas são compreendidas enquanto estados constantes; b) quando inferencialista afirma saber que A a partir da evidência P, resta verificar que tipo de evidência se trata; c) a evidência pode, mas não necessita ser, consciente; d) se a evidência é comportamental o seu acesso pode ser perceptivo, mas não é algo que o inferencialismo se comprometa; e por fim, e) o processo inferencial é um compromisso seu, algo implícito. (CASSAM, 2014, p. 185-186) Dessa



forma, Cassam visa constituir uma teoria mais realista do autoconhecimento. Para tanto, o filósofo possui interesse no autoconhecimento de estados mentais substanciais dos seres humanos “comuns”, isto é, do autoconhecimento humano, uma vez que “mesmo nossas inferências sobre nossos próprios estados mentais, nem sempre são boas, e esses são os casos em que acabaremos cometendo erros sobre nossas próprias atitudes.” (CASSAM, 2014, p. 187)

Uma importante característica da teoria de Cassim refere-se a fonte do autoconhecimento da teoria inferencialista. Dessa forma, conforme Cassam “a inferência é uma fonte fundamental de autoconhecimento intencional para os humanos.” (CASSAM, 2014, p. 137). Mas como devemos compreender a afirmação de que a inferência é uma “fonte” de autoconhecimento? O inferencialismo não é uma visão sobre a fonte do autoconhecimento no sentido de que tanto o racionalismo quanto a percepção interior postulam fontes de autoconhecimento. Essas visões afirmam que existe um tipo particular de premissa ou evidência que forma a base de nosso autoconhecimento. Para o inferencialismo uma teoria do autoconhecimento apresenta uma estrutura justificatória do autoconhecimento e mantendo uma doutrina inclusiva que mantém muitas portas abertas (CASSAM, 2014, p. 140). Richard Moran poderia propor que inferimos nosso autoconhecimento a partir das evidências que tomamos para justificar nossas atitudes, ou seja, do fato de que as evidências me indicam que P, infiro que acredito que P. Da mesma forma, os proponentes de teorias perceptivas poderiam argumentar que, de nossa consciência de estados internos, inferimos que conhecemos esses estados. Todas as três teorias poderiam, portanto, representar o autoconhecimento como uma inferência a partir de evidências. Então, que pergunta divide essas teorias? A questão que divide sua visão e a de seus rivais é se as bases evidenciais do autoconhecimento são singulares ou plurais. (CHOLBI, 2017)

No entanto, a definição das bases evidências se torna um problema para o inferencialismo, isto é, como elaborar uma teoria do que está ocorrendo na mente para, a partir das evidências, inferir o que estamos sentindo, crendo, etc. Cassam oferece um exemplo conectado ao desejo de ser mãe, do artigo de Krista Lawlor (2009) “Knowing What One Wants”, o qual pode ser útil para nossa análise, a saber,

Katherine começa observando suas experiências e pensamentos. Ela pega-se imaginando, lembrando e sentindo uma série de coisas. Separando as roupas pequenas de seu filho crescido, ela observa a si mesma lembrando as sensações de ter um bebezinho nos braços. Ela nota uma emoção que poderia ser inveja quando uma conhecida revela que está grávida. Tais experiências podem ser suficientes para levar Katherine a fazer uma auto-atribuição com base razoável. Ao dizer “eu quero ter outro filho”, ela pode sentir um alívio ou estabilidade. (LAWLOR, 2009, p. 57)

*apud* CASSAM, 2014, p. 190).

A filósofa dedica mais atenção ao autoconhecimento dos próprios desejos, pois para ela “muito pouca atenção tem sido dada à experiência de obter (e tentar obter) autoconhecimento, especialmente dos próprios desejos.” (LAWLOR, 2009, p. 56) Para prestar mais atenção aos próprios desejos, Krista Lawlor aborda o exemplo da Katherine, acima mencionado. Assim, através dos sentimentos, imaginações e emoções, Katherine conclui que deseja ter outro filho. Contudo, para Cassam (2014, p. 190), responder a pergunta, a si mesma, de modo estritamente racional, ou seja, sem levar em conta emoções, sentimentos e imaginações, soa estranho. Se Katherine é um ser humano “bem ajustado”, ela fará outros processos cognitivos para responder a pergunta “se deseja ter outro filho”, acerca do próprio desejo. Mas, quais são as evidências para sua autoatribuição do desejo de ter ou não outro filho? Suas memórias da experiência do outro filho saltam a sua mente, e fornecem evidências para a constituição de uma imaginação acerca de como seria ter outro filho. Assim, como saltam a emoção de sentir o seu bebê no colo, entre outras evidências, para que possa autoatribuir o desejo ou não de ter outro filho. Se assim Katherine proceder, logo podemos afirmar que ela realizou um processo inferencial para concluir se deseja ou não ter outro filho. Tais bases, sejam sentimentos, imaginação, sensações ou emoções, para Lawlor (2009) denomina-se “inferência de sugestões internas” (LAWLOR, 2009, p. 48-9). Portanto, é plausível descrever seu processo de autoconhecimento como um conhecimento inferencial.

Outro aspecto da teoria inferencialista é a rejeição da infalibilidade e incorrigibilidade epistêmica do autoconhecimento substancial, ou seja, que toda conclusão (crença de segunda ordem) obtida pode estar errada (CASSAM, 2014, p. 53). Conclusões obtidas por meio do processo inferencial não possuem nenhum privilégio epistêmico do autoconhecimento substancial, isto é, autoconhecimento obtido por meio do processo inferencial, o qual é passível de falhas.

Para conhecer seus valores ou o que o faz feliz você usualmente precisa pensar sobre ele. Você não sabe, e o que estou chamando reflexão é o tipo de pensamento lento que é normalmente requerido para o conhecimento substancial. (CASSAM, 2014, p. 36).

No entanto, mesmo que o conhecimento seja obtido por meio de processos inferenciais, os quais não estão imunes à falhas, filosoficamente são mais interessantes do que teorias céticas. Também é válido mencionar que nossas inferências sobre próprios estados mentais, podem incorrer em erros ou falhas sobre nossas próprias atitudes mentais. Assim como, para o filósofo inferencialista há outras fontes de autoconhecimento, como por

exemplo, a memória, evidências externas, as quais podem nos conduzir a equívocos nos processos de autoatribuição de estados mentais (CASSAM, 2014, p. 187). Portanto, críticas que assolam as teorias introspectivas enquanto base para o autoconhecimento emocional, também permeiam as teorias inferencialistas.

Expostas as características e problemas referentes à teoria inferencialista do autoconhecimento, analisemos então suas críticas.

### 3.1.1 Críticas à Teoria Inferencial de Cassam

Uma crítica ao inferencialismo decorre da atribuição de que essa teoria não explica adequadamente a assimetria epistêmica entre o “conhecimento de si mesmo e o conhecimento dos outros.” (CASSAM, 2014, p. 197) Assim, o inferencialismo não explica, da mesma forma que teorias racionalistas<sup>11</sup>, como posso conhecer a mente dos outros por meio de inferências. Pois, o processo inferencial para obter conhecimento da minha própria mente é distinto de como conhecer as dos outros. Para o inferencialismo é duvidoso afirmar a assimetria para o autoconhecimento, por consequência é duvidoso também afirmar o acesso imediato e privilegiado aos próprios estados mentais. Uma vez que, as evidências estão disponíveis seja para a primeira e terceira pessoa, ambas têm acesso às mesmas evidências para constituir seus estados mentais e assim ambas obterem o autoconhecimento, os quais são mediados pelas evidências e inferências decorrentes delas. Utilizaremos o exemplo de Katherine onde ela quer saber se deseja ter outro filho. Suponha que sua melhor amiga Melissa também quer saber a resposta a pergunta “Katherine quer outro filho?” (CASSAM, 2014, p. 198). Dessa forma, Melissa somente pode saber a resposta com base no que Katherine diz e faz, e não com as evidências internas de Katherine, tais como as memórias, imaginação e emoções de Katherine. Logo, “a ‘assimetria’ entre o conhecimento de si mesmo e o conhecimento dos outros se resume a uma diferença nos tipos de evidências disponíveis nos dois casos.” (CASSAM, 2014, p. 198) e “não uma assimetria entre conhecimento inferencial e não-inferencial.” (CASSAM, 2014, p. 240), assim como não se segue o acesso imediato e privilegiado aos estados mentais.

Mas após Katherine dizer ou agir de tal forma que responda a pergunta sobre o desejo de ser mãe, Melissa não conheceria seu desejo inferencialmente? Katherine ao contar para sua

---

<sup>11</sup> Resumidamente, para os racionalistas, a fonte do conhecimento das próprias crenças advém do bom uso da razão, com um dos principais defensores dessa posição é Richard Moran (2001), Burge (1996) e Shoemaker (1994a, 1994b, 1994c).

amiga Melissa sobre seu desejo de ser mãe, a coloca em mesmo nível epistêmico, ou seja, ambas sabem do desejo de Katherine. Desse modo, não havendo um processo nítido de assimetria entre primeira e terceira pessoa, uma vez que Melissa também possui acesso às evidências que Katherine pode compartilhar com ela. Portanto, o inferencialismo “falha ao acomodar a Assimetria (...)” (CASSAM, 2014, p. 199).

Para tentar comportar a assimetria do autoconhecimento, os teóricos do inferencialismo constituem o argumento denominado *argumento de autoria*. “Isso diz que somos os autores de nossas próprias atitudes e é por isso que nosso acesso a elas deve ser não inferencial (assim como não observacional).” (CASSAM, 2014, p. 200), ou seja, o autor assume controle sobre seu desejo e delibera se deseja ou não. Por exemplo, uma pessoa que não sabe se quer ir no carnaval no Rio de Janeiro ou não, assim ela pensa e delibera sobre seu próprio desejo. Então, a pessoa, conforme o argumento de autoria, é autora “de seu próprio desejo no sentido de que ela formou o desejo ‘como a conclusão de um processo de pensamento’ ao invés de encará-lo como um ‘fato de sua consciência’.” (CASSAM, 2014, p. 200). Logo, o desejo enquanto conclusão do pensamento, no qual se está deliberando e ao deliberar você “conhece” sua mente, por meio de sua própria atitude, isso denota que não possuímos acesso imediato às outras mentes pois não “decidimos” sobre elas. O argumento da *autoria* dos teóricos inferencialistas é suficiente para resolver o problema da assimetria do autoconhecimento? Tal abordagem não consegue explicar adequadamente o papel da primeira pessoa, assim como não consegue explicar e acomodar a assimetria do autoconhecimento das outras mentes. (CASSAM, 2014, p. 201)

Richard Moran em sua obra “*Authority and Estrangement*” também tece críticas ao inferencialismo. Uma crítica importante é que este não explica o autoconhecimento comum. Para Moran, a pessoa estaria alienada de si mesma, na medida em que o ser humano “só puder aprender sobre sua crença por meio da avaliação das evidências sobre si mesmo” (MORAN, 2001, p. 67 *apud*, CASSAM, 2014, p. 206), culminado em autoconhecimento “teórico” e “atribuicional”. Dessa forma, é possível somente obter autoconhecimento de terceira pessoa.

O autoconhecimento comum é o conhecimento de atitudes com as quais você pode se identificar e endossar racionalmente, mas o autoconhecimento atributivo pode ser de atitudes com as quais você não se identifica e cujas razões são opacas para você. (CASSAM, 2014, p. 206)

Moran considera o autoconhecimento inferencial como atributivo, um conhecimento de terceira pessoa, e dessa forma, um autoconhecimento alienado de si mesmo, os quais a primeira pessoa não se compromete. Um exemplo pode ajudar a entender melhor esse

conceito. Imagine que você tenha provas de que o seu velho amigo Oliver tem uma certa atitude A, mesmo que essa atitude pareça repulsiva ou incompreensível para você, a saber, que a atitude A seja a crença de que os ataques de 11 de setembro foram cometidos por agentes do governo, e não por terroristas da Al Qaeda. Ainda que você não concorde com essa crença e a considere absurda, você ainda reconhece que essa é a crença de Oliver. A crença que você está justificado em atribuir a ele não é aquela apoiada por evidências esmagadoras de que a Al Qaeda é responsável pelos ataques de 11 de setembro, mas sim aquela apoiada por evidências psicológicas e comportamentais relacionadas a Oliver. No entanto, se o conceito de inferencialismo estiver correto, você pode se deparar com evidências de que possui uma crença ou outra atitude com a qual é tão difícil de se identificar quanto a crença de Oliver. Nesse caso, você pode acabar em uma posição paradoxal de ter que admitir que possui uma atitude que não consegue entender, assim como é o caso com a atitude de Oliver, ou seja, acreditar que os ataques de 11 de setembro foram cometidos por agentes do governo. Sua relação com sua própria atitude, segundo a crítica de Moran nesse caso, seria tão distante quanto a sua relação com a atitude de Oliver, e você ficaria profundamente alienado em relação à sua própria atitude. (CASSAM, 2014, p. 206)

A resposta para essa objeção ao inferencialismo é oferecida por Cassam (2014, p. 206-207), pois o fato de você ter conhecimento sobre suas atitudes através de inferências ou atribuições não significa que essas atitudes devam ser consideradas alienadas. Mesmo que você se autoatribua uma atitude com base em inferências, isso não torna a atitude em questão alienada ou impenetrável pela razão. É possível que, a partir de razões comportamentais ou psicológicas, você infira que possui uma crença ou desejo específico, e mesmo assim não tenha dificuldades em se identificar ou endossar essa crença ou desejo. Além disso, é importante notar que a alternativa racionalista ao inferencialismo pode resultar em uma forma de alienação. Dependendo da sua personalidade, pode ser difícil se identificar com atitudes que você pensa ter apenas porque assume “que são as atitudes que você deveria ter racionalmente.” (CASSAM, 2014, p. 207)

A ideia por trás do racionalismo e da alienação é que eles acreditam firmemente que as atitudes não alienadas são as quais podem ser reconhecidas e respondidas através de considerações racionais. Richard Moran propõe que os desejos não alienados de uma pessoa são aqueles “dirigidos por seus pensamentos sobre o que é desejável” e, por isso, “elas contemplam a questão geral do que querem (...) e têm a razão mais convincente proceder neste contexto” (MORAN, 2001, p. 117-118). Para tanto, analisemos uma variação do exemplo já utilizado, a saber do desejo de Katherine de ser mãe. Ela ainda não tem filhos e

está pensando se deseja ter um filho agora. Katherine, não se sente desconfortável com a ideia de não ter filhos, e nem se visualiza propensa à maternidade. Porém, ela teme um arrependimento no futuro de não ter filhos, e dessa forma se convence por vários motivos a ter filhos. Assim, por meio de ponderações, reflexões sobre suas próprias razões, agora ela se convence do novo desejo, de ser mãe. Apesar do desejo ser expressão genuína das melhores razões no seu contexto, não é uma expressão autêntica dela, pois não se encaixa em sua autoconcepção. Para “ela, parece um desejo estranho ou alienado precisamente porque está fundamentado na razão, e não em seu senso de quem ela é.” (CASSAM, 2014, p. 208) Em suma, o argumento sugere que o racionalismo não pode acusar o inferencialismo de apenas explicar o autoconhecimento alienado, porque o autoconhecimento inferencial pode não ser alienado e o racionalismo em si também pode ser afetado por preocupações de alienação. Portanto, as bases do racionalismo são instáveis nesse ponto.

Cassam apresenta um argumento contundente contra a abordagem racionalista, mas pode ter deixado de lado uma perspectiva importante, que é melhor representada pelo trabalho de Alex Byrne (2011, 2012), que recebe pouca atenção de Cassam. A visão de Byrne (2012) é semelhante ao racionalismo, mas não se concentra na racionalidade. Byrne (2011) discute como podemos saber o que desejamos ao considerar o que é desejável e como podemos saber nossas intenções ao considerar o que faremos, sem depender de evidências. Como essas considerações não se relacionam diretamente com a racionalidade, a Disparidade (entre o racionalista constante que conhece suas crenças e desejos - estados mentais triviais - e conhecimento das emoções, traços de caráter, valores morais - dos estados mentais substanciais) não é necessariamente relevante. (ROCHE, 2018, p. 647) Assim, determinar se algo é desejável não é mais difícil do que determinar se alguém deseja esse algo. Por conseguinte, a Disparidade não torna improvável a possibilidade de que os desejos de alguém se correlacionem de forma confiável com os julgamentos de alguém sobre a desejabilidade (que são falíveis).

É importante frisar que Cassam sustenta a Disparidade enquanto um motivo para rejeitar a Tese da Transparência para obter autoconhecimento emocional. Não está claro se a Disparidade é uma ameaça tão grande para a Tese da Transparência quanto Cassam acredita. Isso ocorre porque somos suscetíveis a erros cognitivos e isso afeta tanto nossas respostas para questões internas quanto externas referente a Tese da Transparência. (KIRSCH, 2015) Um exemplo de erro cognitivo disso é o problema “Bat and ball” de Daniel Kahneman citado por Cassam, o qual afirma que “um bastão e uma bola custam \$ 1,10. O bastão custa um dólar a mais que a bola. Quanto custa a bola? A resposta intuitiva, mas errada, é 10 centavos. A

resposta certa é 5 centavos.” (KIRSCH, 2015, p. 188-189) Analisando a resposta intuitiva e errada de que o valor da bola é de 0,10 centavos, e considerando o bastão, que custa R\$1 a mais, vai custar R\$1,10. Dessa forma, o total, bola mais bastão, será de R\$1,20. Para chegar a resposta correta deve-se levar em conta um raciocínio lógico (não intuitivo), a saber, que a bola custa R\$0,05, o bastão custa R\$1 a mais, vai custar R\$1,05. Logo, o total será de R\$1,10. Esse exemplo demonstra que o raciocínio humano é passível de falhas. Pois, quando acreditamos na resposta intuitiva, mas falsa, também é provável que acreditemos que essa resposta intuitiva é verdadeira ou que temos boas razões para acreditar nela. Se isso for correto, então somos passíveis de erros no processo cognitivo. Portanto, a Tese da Transparência é vulnerável às limitações e deficiências de raciocínio do ser humano, assim como a Disparidade. Dessa forma, não há motivos claros para rejeitar a Tese da Transparência com base na Disparidade uma vez que ambas podem incorrer em erros cognitivos. (KIRSCH, 2015)

Quassim Cassam em sua caricatura do *homo philosophicus*, ou seja, o racionalista constante, aborda e critica a “Condição de Transparência”, enquanto processo para obter autoconhecimento, uma vez que a racionalidade evitaria distorções. Contudo, Moran esclarece o ponto, a saber:

Discussões sobre a “Condição de Transparência” são tentativas de entender as maneiras sistemáticas pelas quais nossa relação com nossas próprias atitudes e nossa relação com o mundo são implicadas uma pela outra, de modo que as distorções de uma envolvem distorções da outra. (MORAN, 2015, p.1)

Moran também introduz a perspectiva de que há complexidade na relação entre nossas atitudes internas e nossa percepção do mundo externo. Ele destaca que as discussões sobre a “Condição de Transparência” buscam compreender como nossas atitudes internas e nossa interação com o mundo estão intrinsecamente ligadas. Assim sugere que distorções em uma área podem afetar distorções na outra, implicando uma relação complexa e recíproca entre o mundo interno e externo do indivíduo. Essa perspectiva de Moran oferece uma compreensão mais ampla e matizada da questão, destacando que a busca pelo autoconhecimento não é apenas uma questão de racionalidade, mas também envolve a compreensão das interações dinâmicas entre nossas percepções internas e externas. Essa compreensão ressalta a importância de considerar não apenas a lógica interna de nossas crenças, mas também como elas se relacionam com a realidade externa e com as experiências do agente.

Esse ponto foi discutido por Matthew Boyle (2015), em sua resenha crítica a Cassam (2014). Nesta ele elucida a conexão entre a Condição da Transparência e o racionalista

constante. Assim, “a transparência doxástica é inteligível apenas se eu puder assumir que minha crença em relação a P é determinada por minha reflexão sobre as razões em favor de P?” (BOYLE, 2015, p. 342) Para Boyle a conexão entre racionalidade e transparência há diferença entre acreditar que P, e verificar se P. A última, não remete uma questão psicológica, mas “uma verificação para saber se a proposição mundana relevante é verdadeira: exige que eu exerça o meu poder de julgar se P.” (BOYLE, 2015, p. 342) Por exemplo, quando sou questionado se - você acha que vai chover hoje? Respondo a essa questão olhando para o céu, previsão do tempo e afirmando que tudo indica que irá chover. Assim, a verificação é referente ao mundo externo. Meu julgamento ocorre com base no mundo externo. No entanto, podem ocorrer erros nas considerações das evidências, nas “heurísticas defeituosas identificadas por psicólogos.” (BOYLE, 2015, p. 342) Algo contrário do processo de acreditar. Neste, a questão é voltada para o interior, para questões psicológicas e não de verificação do mundo externo. A pergunta é direcionada para a crença do agente, por exemplo, “você acredita que irá chover hoje?”. A resposta a essa pergunta não necessita de verificação do mundo externo, mas somente da opinião, da crença do agente, o qual está voltado para o seu mundo interno. Assim, a transparência é um problema para o inferencialismo porque desafia a ideia de que o autoconhecimento é determinado apenas pelas evidências envolvidas. Logo, Boyle sugere que o autoconhecimento por meio da transparência doxástica não pode ser reduzida apenas ao exercício da razão ou verificação do entorno do agente, mas deve levar em conta a interação entre fatores psicológicos e evidências externas corroborando a posição de Richard Moran, ou seja, o autoconhecimento através da Condição de Transparência vai além de ser um raciocinador constante.

Ainda no exemplo anterior, suponha que essa pergunta é realizada após um acidente de carro, onde meu estado de consciência está alterado pela colisão. Assim quando questionado se “você acha que vai chover hoje?” a resposta não terá a mesma credibilidade comparado ao estado de consciência normal. Boyle ainda ressalta que “Independentemente disso, o poder que exerço ao responder à pergunta se P é meu poder para julgar se P.” (BOYLE, 2015, p. 342), ou seja, concordando com Moran, que o exercício do julgamento é uma “questão deliberativa”, considerando desse modo não uma questão factual, mas “como minha para decidir”. (BOYLE, 2015, p. 343) A Condição da Transparência está relacionada com poder realizar autoatribuições de estados mentais com base no entorno de seres humanos imperfeitamente racionais. Preserva-se, assim, o poder de julgar e decidir sobre sua própria autoatribuição de estado mental, em outras palavras “*making up our own mind*”. Isso é um problema para o inferencialismo, uma vez que este considera que a inferência é gerada a partir



da observação das evidências disponíveis, e não do ato deliberativo do agente. Portanto, a construção mítica de ser humano *homo philosophicus*, de Cassam, segundo Matthew Boyle, não se mostra sólida para reprovar a Condição de Transparência de Richard Moran, pois não parece ser o caso que seres humanos sejam racionais constantes e perfeitos, ou seja, a método de Moran considera mais partes para se obter o autoconhecimento.

Os Inferencialistas sem sucesso em desacreditar a Condição da Transparência necessitam lidar com problemas inerentes à própria teoria. Uma vez que a inferência é mediada pela evidência disponível, pode-se questionar, qual é a fonte da evidência, e também se as evidências são singulares ou plurais para a autoatribuição de estado mental. Isso implica em aspecto negativo, a saber, qual é a definição tácita de inferir algo a partir de evidências? De fato, a maioria da literatura filosófica sobre o tema parte da suposição implícita (e frequentemente não justificada) de que inferir é um processo genérico a partir apenas de uma única fonte de autoconhecimento. No entanto, é difícil entender por que deveríamos investigar o autoconhecimento a partir dessa suposição. Afinal, os conteúdos das nossas atitudes mentais não parecem pertencer a um domínio de verdades que possam ser conhecidas por meio de um único método ou com base em um único conjunto de evidências. (CHOLBI, 2017) Além disso, a ideia de que o autoconhecimento tem apenas uma fonte pode explicar por que tantos epistemólogos do autoconhecimento estão satisfeitos em desenvolver teorias que, ainda que possam explicar nosso autoconhecimento em relação a certos tipos de estados mentais (como crenças), mas não conseguem dar conta de outros (como emoções, desejos ou valores). (CHOLBI, 2017) Contudo, a teoria inferencialista de Cassam empenhou grande esforço em combater o racionalista constante atribuído a Richard Moran, porém faltou energia para desenvolver explicações profícuas acerca de como é possível conhecer as próprias emoções.

Uma crítica importante a teoria inferencialista do autoconhecimento é realizada por Shoemaker (2016). Ele chama a atenção para a aplicação da teoria inferencialista do autoconhecimento para estados mentais “triviais”. Por exemplo, no caso de autoconhecimento “trivial” é questionável como saber se estou usando meias. O “Paradoxo de Moore” revela uma incoerência ao afirmar que P, e também afirmar “P e eu não acredito que P”, por exemplo, “chove e eu não acredito que chove”. Isso que indica que a crença em P implica automaticamente na crença de que alguém acredita em P. Cassam rejeita a ideia de que alguns dos estados que conhecemos são “autointimativos”, mas a crença de que se está usando meias parece trazer consigo a crença de que se tem essa crença. A passagem de Gareth Evans citada por Cassam e Moran não afirma que fazemos tal inferência, mas que atender aos fenômenos externos que são evidências a favor ou contra uma alegação pode ajudar a estabelecer a crença

de alguém sobre o assunto e trazer consigo a crença de que alguém tem essa crença. A “transparência” consiste apenas no fato de que a crença de segunda ordem está implícita na crença de primeira ordem. (SHOEMAKER, 2016) No entanto, Cassam sugere que a crença de que alguém acredita estar usando meias é inferida do julgamento de que alguém está usando meias. No entanto, posteriormente Cassam (2014, p. 170) argumenta que isso não pode estar correto, pois saber que se julga que P já é saber que se acredita em P. Portanto, fica difícil encontrar uma explicação plausível de como o autoconhecimento dessas crenças pode ser inferido.

Outra crítica enfrentada pelos inferencialistas é que os vínculos emocionais que alguém estabelece com sua própria identidade às vezes obstruem uma avaliação objetiva de seus próprios traços de personalidade ou crenças (CASSAM, 2014, p. 30), ou seja, obstruem o autoconhecimento substancial. Isso demonstra que é “raro” de se obter o autoconhecimento substancial e por isso possui valor. Tal afirmação é coerente com os achados de pesquisas psicológicas, que revelam que as autoavaliações de características pessoais são suscetíveis a distorções. Ademais, a reflexão consciente acerca de suas próprias atitudes ou motivações pode não fornecer provas confiáveis sobre os traços de personalidade profundamente enraizados, que são majoritariamente inconscientes. Entretanto, conforme apontado por Cassam, os obstáculos persistem nessa abordagem: a autopercepção de atitudes a partir do comportamento é vulnerável a preconceitos e vieses já conhecidos. É comum ignorarmos a influência de variáveis externas, que frequentemente moldam nosso comportamento de maneira mais significativa do que as características estáveis (BEM, 1972), e criarmos justificativas para nossas ações confabulatórias (NISBETT; WILSON, 1977). Contudo, ainda permanecem questões da psicologia social (área do conhecimento utilizada por Quassim Cassam para sua tese) a serem respondidas, a saber, “Quão confiáveis são nossos julgamentos sobre nossos próprios traços de caráter? Quais são os obstáculos especiais ao autoconhecimento substancial? Somos bons em previsão afetiva, ou seja, ‘saber o que vai te fazer feliz?’” (GERTLER, 2016, p. 279) Portanto, a teoria inferencial do autoconhecimento necessita responder a essas questões para otimizar suas explicações a fim de se tornar uma teoria explicativa frutífera.

Considerando o que foi apresentado, é preciso aprofundar a reflexão acerca das críticas ao inferencialismo enquanto processo de autoconhecimento emocional. Na próxima seção discutiremos a análise desse ponto.

### 3.2 POR QUE NÃO ASSUMIR O INFERENCIALISMO ACERCA DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL?

Na seção anterior examinamos uma série de críticas dirigidas ao inferencialismo. Nessa seção farei um balanço dos principais resultados dessa análise. Foram apresentados argumentos centrais contra o inferencialismo. Esses argumentos colocam dificuldades sérias para o inferencialismo. Nessa seção final, articulo o argumento desenvolvido por Martha Nussbaum em torno do conhecimento do amor. O argumento de Nussbaum permite compreender que certas emoções, como o amor que sentimos por alguém, não é algo que podemos conhecer através de processos de acesso a evidência. O amor é conhecido através do coração, daquilo que sentimos. Essa abordagem permitirá, assim, articular uma crítica mais abrangente e que considero definitiva contra a abordagem inferencialista.

Para entender a abordagem de Nussbaum do autoconhecimento é importante entender a noção estoíca chamada de "fantasia cataléptica". A fantasia cataléptica dos estoícos, isto é, as teorias intelectualistas do autoconhecimento não percebem os aspectos sentidos das emoções (não observacionais). Para Nussbaum, "(...) A impressão cataléptica tem o poder de dragar nosso assentimento e convencer-nos que as coisas não podem ser de outro modo" (NUSSBAUM, 1990, p. 265). Há uma qualidade sentida do seu caráter interno que certifica a própria veracidade da impressão cataléptica, uma condição de certeza e confiança da qual nada pode retirá-la. No artigo "Love's Knowledge", a autora lança dúvida acerca da excessiva intelectualização do autoconhecimento emocional, pois a filósofa utiliza o exemplo de *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, no qual o herói do romance racionalmente chega a conclusão de que não mais se importava com Albertine, contudo, quando informado de que ela deixa a cidade, o herói, imediata, aguda e avassaladoramente sente angústia, e reflete,

Eu estava enganado ao pensar que poderia ver claramente dentro do meu próprio coração. Um conhecimento que as enganadoras percepções da mente não me deram foi agora trazido até mim, duro, dilacerador, estranho, como o sal cristalizado pela reação abrupta da dor. (PROUST, 1967, III. 426, *apud*, NUSSBAUM, 1990, p. 265)

Dessa forma, como o herói afirma estar enganado sobre sua própria emoção com relação a Albertine, mesmo após "ver" racionalmente o que sentia por ela. Com esse episódio, Nussbaum, indiretamente questiona a visão inferencialista defendida por Quassim Cassam. Pois, na palavras da filósofa,

O sofrimento em si é uma peça de autoconhecimento. Ao responder a perda com dor, compreendemos nosso amor. O amor não é uma estrutura do coração esperando

ser descoberta; ele está incorporado, composto de experiências de sofrimento. (NUSSBAUM, 1990, p. 267)

O amor de Marcel por Albertine possui aspectos de sofrimento, na medida em que Marcel intelectualiza o sentimento de amor por Albertine, ele negava-o. O amor, assim, se torna um problema para o intelectualismo, pois para este nossas paixões e sentimentos são “desnecessários à busca da verdade sobre qualquer assunto.” (NUSSBAUM, 1990, p. 262-263) Logo, uma forma de fugir do próprio amor é a tentativa de intelectualizá-lo, a fim de não sofrer com algo ou por alguém que você não ama. (NUSSBAUM, 1990, p. 268-9)

A angústia de Marcel pode ser base para o autoconhecimento. Todavia, o amor é uma possível explicação para sua angústia, pois a partida de Albertine pode demonstrar a dependência de Marcel, mas não que a ama. Talvez existam outros tipos de angústias. Mas, Marcel com base em seu sofrimento realiza uma interpretação de seu sofrimento, diferenciando o tipo de sua angústia enquanto resposta ao amor que sente por Albertine. Por conseguinte ele infere, ou seja, sabe que ama Albertine, pois, amar, é estar disposto a sentir algo. A própria reação ao sofrimento demonstra o autoconhecimento emocional do herói, uma vez que a emoção assume o papel “na determinação da relevância entre objetos potenciais de atenção ou preocupação.” (SCARANTINO; DE SOUSA, 2012, p. 10). Com isso, não estamos mais sob o escopo do inferencialismo, mas sim de uma agência sobre as próprias emoções. Nussbaum continua suas críticas à visão intelectualizada das emoções, tal como um cientista conduziria seu trabalho investigativo “separando, analisando e classificando” (NUSSBAUM, 1990, p. 262). Contudo, a filósofa defende que,

A descrição de Marcel do auto-conhecimento não é simplesmente adversária da descrição intelectual. Ele nos diz que a descrição intelectual estava errada: errada sobre o conteúdo da verdade acerca de Marcel, errada sobre os métodos adequados de obter esse conhecimento, errada também acerca do tipo de experiência (...) que é conhecer. E ele nos diz que tentar compreender o amor intelectualmente é um modo de não sofrer, de não amar, (...) um estratagema de fuga. (NUSSBAUM, 1990, pp. 268-269)

Quassim Cassam (2014) defende uma visão inferencial acerca do autoconhecimento dos estados mentais substanciais, tais como emoções. Mas, essa visão, para Nussbaum não se sustenta, pois o herói, ao ser notificado de que Albertine não havia deixado a cidade, modificou seu autoconhecimento emocional, o qual momentos anteriores, de modo racional, conclui que não se importava com ela. Para a filósofa, a dor que Marcel sentiu por Albertine indica de imediato o amor sentido de Marcel por Albertine, o qual não depende de nenhum processo de pensamento inferencial, defendido por Cassam.

Há arguidores apontando para a passividade do autoconhecimento inferencial. Charles Taylor, em seu clássico artigo, “Self-Interpreting Animals” (1985), constata que “a vida humana nunca é sem sentimento interpretado; a interpretação é constitutiva do sentimento”. (TAYLOR, 1985, p. 63) Dessa forma, ele cita como exemplo a emoção de remorso enquanto envolvendo um nível de articulação, onde o remorso “implica nossa sensação de que nosso ato foi errado” (TAYLOR, 1985, p. 63), mesmo que inicialmente não se articule qual é o erro. Assim, na medida em que compreendemos melhor a situação, a emoção pode se modificar, “o remorso pode se dissipar completamente, se virmos a ver que nosso sentimento de fazer algo errado é infundado, ou pode mudar de outras maneiras, como passamos a entender o que está errado.” (TAYLOR, 1985, p. 63) É notado um elemento de descoberta e outro de criação, restando ao autoconhecimento articular a própria emoção. Portanto, isso denota que não somos meros “registradores passivos de nossas emoções.” (CASSAM, 2014, p. 243)

Outra crítica importante ao autoconhecimento emocional obtido por meio do inferencialismo é desenvolvido por Miyazono e Tooming (2023), o qual refere-se a evidência que o autoconhecimento substancial opera. Observe que todas as informações pertinentes que Lawlor (e Cassam) estão considerando, se relacionam com as origens mentais das experiências mentais atuais de uma pessoa. No entanto, há situações em que essas informações não são suficientes para se alcançar o autoconhecimento. Isso ocorre nos casos de alvos do autoconhecimento substancial exigirem informações sobre suas respostas emocionais a eventos futuros potenciais para obter um entendimento mais profundo de si mesmos. Portanto, o autoconhecimento desses alvos se torna mais abrangente em comparação com o autoconhecimento que não depende de informações sobre as reações emocionais e afetivas de alguém. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 35)

Para identificar os alvos referidos, considere a seguinte explicação do caso envolvendo Katherine. Imagine que Katherine também questione se valoriza a ideia de ter outro filho e, após uma reflexão cuidadosa (analisando as possíveis origens de seus impulsos internos, como no caso do desejo), ela chega à conclusão de que sim, valoriza. Então, em algum ponto no futuro, essa perspectiva finalmente se concretiza, e Katherine dá à luz uma menina. No entanto, para sua surpresa desagradável, ela descobre que se sente desapontada e ambivalente em relação à decisão que tomou. A chegada da nova criança não traz a sensação de satisfação que ela esperava. Com frequência, ela se pega murmurando para si mesma: “Isso não era o que eu esperava”. Embora se sinta envergonhada por esses sentimentos, eles deixam claro que ter outro filho não corresponde em nada às suas expectativas em termos de suas respostas emocionais. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 35)

Em uma situação como essa, é plausível, conforme Miyazono e Tooming (2023), considerar que o desapontamento de Katherine ao ter outro filho indica inconsistências em suas atitudes avaliativas em relação a essa perspectiva. Antes do parto, parecia que ela valorizava a ideia de ter outro filho, porém, as respostas emocionais posteriores de Katherine sugerem que essa valorização era, no máximo, superficial ou talvez que ela nunca tenha valorizado verdadeiramente essa ideia desde o início. Podemos argumentar que a decepção mina sua crença anterior de que ela valorizava ter outro filho. Uma explicação preliminar para isso é que a valorização implica a presença de disposições emocionais apropriadas que refletem nossa perspectiva avaliativa, ou seja, ter as disposições emocionais necessárias para respaldar a valorização. Ao analisar o caso detalhado de Katherine, percebe-se que existem áreas de autoconhecimento em que acertar as reações emocionais futuras são importantes para alcançar o autoconhecimento, pois Katherine se frustra ao ter um novo filho, se decepciona e descobre que não queria ter outro filho.

Portanto, podemos observar que existem situações de autoconhecimento substancial, a saber, as emoções, valores e desejos, onde é importante estar ciente das respostas emocionais a eventos que ainda estão por acontecer. À primeira vista, esses casos parecem demandar um conjunto de evidências mais extensas do que aqueles no campo do autoconhecimento onde não é necessário entender nossas próprias reações emocionais. A busca pelo autoconhecimento nos primeiros casos é, portanto, enfrentada com desafios adicionais em comparação com os últimos, e é razoável concluir que ela possui uma dimensão mais substancial.

Para fundamentar a abordagem, é necessário explorar o que torna tão desafiador atingir um nível de compreensão das próprias respostas emocionais. A complexidade associada à obtenção do autoconhecimento nessas situações surge devido ao fato de que compreender as próprias respostas emocionais envolve realizar previsões emocionais, nas quais as pessoas geralmente têm um desempenho deficiente. Assim, a sugestão é que reunir evidências sobre como alguém está propenso a reagir emocionalmente é uma tarefa árdua, dado o fato de que as pessoas têm uma tendência a errar nas suas previsões emocionais. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 36) Portanto, as previsões emocionais não representam uma fonte confiável de evidências.

Para melhor explicar, observe o exemplo de decidir qual será destino das férias, você pode ir para Paris ou a capital do Rio Grande do Sul. Uma abordagem intuitiva para fazer uma escolha bem fundamentada é avaliar como alguém experimenta emoções em relação às várias alternativas disponíveis. Para tomar sua decisão sobre qual destino escolher, você recorre à

antecipação de suas reações emocionais. Ao pensar em Paris, você antecipa que experimentaria uma grande excitação, já que é um lugar que ele deseja visitar há muitos anos. No caso de Porto Alegre, você prevê que se sentiria entediado, uma vez que já morou lá no passado e está familiarizado com suas principais atrações. Ao comparar essas previsões, você decide optar por Paris, pois acredita que lhe proporcionaria uma experiência emocional mais gratificante do que Porto Alegre.

Hoje em dia, dispomos de um extenso conjunto de pesquisas na área da psicologia que demonstra que as pessoas têm uma tendência notável a cometer erros consistentes ao fazer previsões sobre suas respostas emocionais. Embora geralmente acertem se sua reação emocional será agradável ou desagradável - ou seja, a valência -, têm uma precisão menor quando se trata de estimar com exatidão a intensidade e a duração de suas reações (WILSON; GILBERT, 2005). Esses equívocos podem se manifestar tanto na forma de superestimar como na forma de subestimar as emoções. O fenômeno das superestimação é conhecido como “viés de impacto”. Por exemplo, as pessoas tendem a superestimar o quanto ficariam chateadas se não seguissem um bom conselho em uma aposta esportiva (CRAWFORD et. al., 2002); no âmbito acadêmico, é comum os acadêmicos superestimarem o quanto se sentiriam tristes caso não obtenham uma estabilidade, e estudantes universitários frequentemente superestimam o impacto emocional da ruptura de um relacionamento amoroso (GILBERT et. al., 1998).

Considerando a tendência inerente às pessoas, de cometerem erros em suas previsões emocionais, você poderia facilmente exagerar não apenas suas expectativas de empolgação ao visitar Paris, mas também suas previsões de tédio em relação a Porto Alegre. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 37) Isso levaria a distorções em suas previsões e, conseqüentemente, sua comparação entre Paris e Porto Alegre se tornaria equivocada. Se suas previsões tivessem sido precisas, poderia ter tomado a decisão de visitar Porto Alegre em vez de Paris.

Existem evidências que sugerem que as imprecisões nas previsões sobre a intensidade emocional não são uniformes. As pessoas tendem a interpretar erroneamente a pergunta sobre como se sentiriam se estivesse relacionada à intensidade de suas emoções em relação a um evento específico. No entanto, quando o evento realmente ocorre, são solicitadas a classificar a intensidade geral de seus sentimentos. Isso pode explicar por que as previsões anteriores muitas vezes estão erradas, pois respondem a uma pergunta diferente da avaliação que ocorre no momento em que o evento se desenrola. Por outro lado, as previsões das pessoas tendem a ser mais precisas quando, tanto no momento da previsão quanto no momento em que o evento ocorre, elas respondem à pergunta sobre seus sentimentos específicos em relação a esse evento em particular. Uma visão mais refinada da capacidade das pessoas de prever suas

emoções também foi proposta por um estudo recente realizado por Lench *et. al.* (2019). Nesse estudo, estudantes universitários foram questionados sobre como se sentiriam em termos de intensidade, frequência e impacto no humor se obtivessem uma nota maior, menor ou igual à esperada. Descobriu-se que eles eram menos suscetíveis a erros ao prever a intensidade dos sentimentos do que ao prever sua frequência ou o impacto em seu humor. As previsões emocionais relacionadas aos desfechos das eleições presidenciais dos Estados Unidos em 2016 mostraram padrões semelhantes.

Contudo, é fundamental considerar que as previsões emocionais das pessoas frequentemente incorrem em imprecisões, particularmente no que diz respeito à estimativa da duração das emoções previstas. Os argumentos a favor da visão de que as pessoas têm a capacidade de prever com precisão a intensidade de sua reação emocional no exato momento do evento previsto não refuta a alegação de que as pessoas frequentemente cometem erros em relação às suas respostas emocionais em contextos que envolvem prazos mais amplos. A imprecisão na previsão emocional pode estar relacionada a certas características gerais da nossa capacidade de imaginação. Ao projetar nossa reação emocional a um cenário futuro, tendemos a focalizar em aspectos específicos desse cenário, muitas vezes negligenciando detalhes que podem ser significativos. Como Maibom observa,

(...) frequentemente não imaginamos com detalhes suficientes. Nossa imaginação é frequentemente limitada em várias maneiras. Se, por exemplo, alguém nos pede para imaginar como nos sentiríamos se alguém nos atingisse na cabeça com um pedaço de pau e nos tirasse nosso brinquedo, é exatamente isso que imaginaríamos: sendo atingidos na cabeça e despojados do nosso brinquedo. É altamente provável que nossa imaginação se detenha nesse ponto, omitindo outros elementos, como o local onde o incidente ocorreu, a identidade da outra criança envolvida, as motivações que a levaram a nos agredir e assim por diante. O evento não seria contextualizado da mesma forma que eventos em nossas vidas. (MAIBOM, 2016, p. 192).

Por que é tão desafiador adquirir autoconhecimento relacionado às próprias disposições emocionais? Isso ocorre porque, para compreender as disposições emocionais de uma pessoa, é necessário ter um *insight* sobre como ela reagiria emocionalmente em diversas situações possíveis. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 38) Isso, por sua vez, implica a necessidade de fazer previsões emocionais, uma tarefa em que as pessoas, como indicam as evidências, frequentemente erram. Dado que as pessoas geralmente têm dificuldade em prever com precisão suas próprias reações emocionais em relação a eventos futuros ou cenários hipotéticos, e uma vez que o autoconhecimento requer uma compreensão das respostas emocionais em uma ampla gama de circunstâncias possíveis, como sugerido pelo autoconhecimento substancial, pode-se concluir que as pessoas enfrentam desafios significativos ao tentar alcançar o autoconhecimento substancial.



Pode-se levantar uma objeção de que as pesquisas sobre previsão emocional mostram principalmente que somos inadequados em antecipar detalhes específicos de nossas respostas emocionais, como sua duração e intensidade. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 38) No entanto, essa pesquisa não necessariamente demonstra que somos propensos a cometer erros ao prever os tipos gerais de emoções que estamos dispostos a experimentar. Com base nas evidências disponíveis, é plausível argumentar que as falhas na previsão emocional raramente se estendem à identificação dos tipos específicos de emoções, e que nossa habilidade de antecipar que tipo de emoção sentiríamos é bastante confiável. No entanto, no contexto atual, o foco recai precisamente sobre a dificuldade de prever detalhes específicos das respostas emocionais. O conceito de autoconhecimento substancial, ou seja, autoconhecimento das emoções se relaciona com indivíduos que possuem disposições para manifestar respostas emocionais com características específicas de duração e intensidade adequadas.

No autoconhecimento substancial que Cassam explora, por meio de inferências há a compreensão da própria natureza ou caráter. Considerar esse tipo de conhecimento como autoconhecimento é, à primeira vista, bastante plausível, já que responder a questões como “sou preguiçoso ou trabalhador?”, “sou corajoso ou covarde?” ou “sou generoso ou mesquinho?” não é uma tarefa trivial. Um indivíduo não possui automaticamente uma justificção imediata para afirmar que possui um traço de caráter específico; pelo contrário, saber se ele realmente possui tal traço requer uma profunda reflexão sobre si mesmo.

Por que é desafiador obter um entendimento profundo sobre nosso próprio caráter? Em relação a muitos traços de caráter, a explicação que envolve a dificuldade na previsão emocional parece altamente plausível. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 39) Isso acontece porque uma das características centrais que compõem um traço de caráter é a disposição para manifestar reações emocionais em diversas circunstâncias, e devido à tendência das pessoas em cometer erros na previsão emocional, identificar com precisão se alguém possui a disposição emocional relevante torna-se um desafio. Considere a empatia como uma característica de personalidade, por exemplo. Uma parte significativa da empatia envolve a capacidade de experimentar as emoções apropriadas em relação às pessoas que estão passando por dificuldades. Portanto, uma parte fundamental para determinar se você é uma pessoa empática ou não é a sua capacidade de prever suas próprias respostas emocionais em relação a pessoas que precisam de apoio. No entanto, na prática, a maioria das pessoas não possui uma habilidade excepcional de prever suas reações emocionais com precisão. Elas frequentemente cometem o erro de acreditar que sentirão as emoções adequadas em relação às pessoas necessitadas e, conseqüentemente, atribuem a si mesmas o traço de caráter da empatia

de maneira equivocada. Isso é um exemplo de como alguém pode erroneamente concluir que possui essa característica. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 39)

O exemplo fornecido por Cassam, que se refere ao autoconhecimento relacionado ao próprio caráter como uma forma de autoconhecimento substancial, se concentra na característica da meticulosidade. A meticulosidade envolve uma atenção cuidadosa à ordem e à organização das coisas. Cassam ilustra isso com o exemplo de uma pessoa meticulosa chamada Woody, que sempre mantém seu ambiente limpo e organizado (CASSAM, 2014, p. 176). Como pode Woody ter certeza de que ele possui a característica da meticulosidade? De acordo com Cassam:

É assim que Woody pode saber que se preocupa com coisas como arrumação e atenção aos detalhes, e que se incomoda com a ausência delas: quando imagina o estado do quarto de seus filhos adolescentes, têm consciência de sentir uma mistura de consternação e irritação. A mesma mistura de consternação e irritação é provocada pela lembrança de que não teve tempo de arrumar sua mesa quando terminou o trabalho ontem, e está consciente do desejo de consertar as coisas o mais rápido possível. Quando pensa no que precisa ser feito amanhã, ele se concentra no que considera ser a necessidade de restaurar a ordem. Ele sabe que seus colegas de trabalho não são tão meticolosos quanto ele e está consciente de ter pensamentos do tipo “se você quer que algo seja bem feito, faça você mesmo”. Com base em seus pensamentos, imaginações e emoções, Woody está em condições de concluir que se preocupa com a limpeza e a atenção aos detalhes. (CASSAM, 2014, p. 176)

Para determinar se ele é meticoloso, Woody precisa avaliar o quanto ele valoriza a organização e a limpeza, o que, por sua vez, exige um entendimento de suas respostas emocionais em relação a situações relevantes que envolvem esses cuidados. A explicação sobre as dificuldades do autoconhecimento de traço de caráter é, portanto, aplicável ao exemplo central de autoconhecimento substancial apresentado por Cassam. A complexidade de discernir se alguém possui a qualidade de ser meticoloso se origina da dificuldade de compreender suas próprias disposições emocionais. Portanto, a “afirmação é que o que faz diferença para a dificuldade de conhecer um tipo de traço de caráter é se saber que alguém o possui requer confiar na previsão afetiva.”. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 40)

Outro ponto em que o autoconhecimento substancial inferencial denota ser falho é acerca do valores. Dessa forma, entender as respostas emocionais futuras de alguém em relação a algo, “X”, é fundamental para determinar se essa pessoa atribui valor a “X”. Nesse contexto, a valoração de “X” é vista como necessitando de uma consistência nas respostas emocionais em relação a “X” ao longo do tempo. Em outras palavras, valorizar algo significa possuir um conjunto complexo de atitudes positivas em relação a esse objeto, que envolvem percepção, emoção, deliberação, desejo e ação. Quando nos preocupamos com algo, estamos emocionalmente envolvidos e atentos às suas necessidades, desejando expressar nosso

cuidado. Isso pode ser exemplificado pelo amor dos pais por seus filhos, onde seu sucesso traz felicidade e seu sofrimento gera preocupação, refletindo um profundo compromisso emocional e prático com o bem-estar deles. (ANDERSON, 1993)

Ainda que a valoração não seja completamente determinada por disposições emocionais, é importante notar que a valoração inclui uma inclinação para vivenciar uma diversidade de emoções (HELM, 2001). As respostas emocionais que um determinado tipo de valoração está predisposto a expressar variam de acordo com o âmbito ou área de interesse que está sendo valorizada. Por exemplo, o ato de valorizar os filhos resulta em manifestações emocionais distintas em comparação com o ato de valorizar o basquete.

Além disso, a valoração implica que, de acordo com o contexto, a resposta emocional deve ser caracterizada pela polaridade emocional adequada (ou seja, ser positiva ou negativa), um grau de excitação apropriado que se enquadre em uma faixa adequada, bem como uma duração adequada. Por exemplo, quando A valoriza outra pessoa, B, como seu amigo, A deve expressar tristeza pela perda de B (critério de polaridade emocional) com um grau adequado de intensidade emocional (critério de excitação emocional) e essa tristeza não deve desaparecer imediatamente (critério de duração emocional). Caso A não atenda a um ou mais desses critérios, poderia surgir a dúvida se A realmente valoriza B como amigo. No entanto, é válido considerar cenários em que A não satisfaça um ou mais desses critérios, mas em que existam justificativas plausíveis para o comportamento de A. Por exemplo, A poderia ser isentado de não demonstrar tristeza pela perda de B se estiver enfrentando uma situação de extrema pressão que a obriga a utilizar todas as suas respostas emocionais para lidar com a situação. Outro exemplo é que, quando A valoriza B como amigo, é esperado que A aproveite a companhia de B (pelo menos na maioria das vezes), sendo que o grau de prazer deve ser apropriado em termos de intensidade e duração. É importante mencionar que esses critérios de satisfação em relação ao prazer são relativamente flexíveis, mas, se o prazer de A fosse superficial e efêmero, ou se A não apreciasse a companhia de B, então A não poderia ser considerado alguém que valoriza B como amigo. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 43)

No contexto da valoração, parece que valorizar algo, denominado como “X”, implica, entre outros aspectos, uma disposição para reagir emocionalmente às mudanças que afetam “X” em diversas situações. Quando relacionamos isso ao autoconhecimento, entender o que valorizamos requer ter consciência de nossa disposição para reagir emocionalmente de maneira relevante para a valoração. No entanto, dadas as limitações associadas à previsão emocional, adquirir esse tipo de conhecimento é uma tarefa no mínimo desafiadora.

Em seu livro, Cassam também explora como as pessoas adquirem conhecimento sobre seus valores. Ele oferece um exemplo em que alguém sabe que não é racista (CASSAM, 2014, p. 178). Especificamente, essa pessoa precisa descartar qualquer tendência instintiva ao racismo, que envolve sentir uma lealdade moral em relação à sua própria raça em detrimento de outras raças. Cassam destaca que as inclinações internas desempenham um papel crucial aqui, uma vez que o racismo envolve, entre outras coisas, questões emocionais. No entanto, o que Cassam talvez não reconheça adequadamente é que manter um valor também implica estar disposto a manter certos sentimentos característicos desse valor no futuro. Um indivíduo não pode afirmar com certeza que não é um racista instintivo a menos que possa justificadamente acreditar que os sentimentos de parcialidade em relação à sua própria raça não se infiltrarão em suas perspectivas emocionais e avaliativas ao longo do tempo. Ter um determinado valor é uma responsabilidade que requer consistência ao longo do tempo, inclusive no futuro. Portanto, o conhecimento dos valores exige a habilidade de prever nossas próprias respostas emocionais.

Portanto, dentro do âmbito do autoconhecimento substancial inferencial, o indivíduo necessita de evidências que são mais desafiadoras de serem reunidas em comparação com o autoconhecimento tradicional, ou autoconhecimento trivial. Logo, sugere-se que, no contexto do autoconhecimento substancial (o qual engloba, traços de caráter, valores e emoções) há graus variados de profundidade nesse autoconhecimento, e os casos mais substanciais são aqueles em que as evidências pertinentes incluem informações sobre as respostas emocionais de uma pessoa. (TOOMING; MIYAZONO, 2023, p. 48) Uma vez que a aquisição desse tipo de conhecimento envolve a capacidade de fazer previsões emocionais, e considerando que é amplamente reconhecido que as pessoas frequentemente cometem erros na previsão emocional, a explicação oferece uma justificativa clara para a dificuldade associada à obtenção de casos de autoconhecimento substancial inferencial.

Em resumo, a percepção do inferencialismo para o processo de autoconhecimento emocional é que o conhecimento advém de diferentes fontes, mas que a obtenção do pensamento de segunda ordem, a saber, “acredito que tenho a emoção/sentimento P” é um processo inferência, e é através da verificação das evidências disponíveis ao ser humano comum (e não o *homo philosophicus*) a abertura e flexibilidade do processo inferencial, seja a nível das próprias sensações, como dores no corpo, seja como emoções, tais como o ciúmes, inveja, depressão. Em todos casos há processos inferenciais explícitos ou implícitos e, dessa forma, a teoria do inferencialismo se sustenta para alcançar o autoconhecimento dos próprios estados mentais, inclusive o autoconhecimento emocional. Isso é prejudicial para a

possibilidade de se obter autoconhecimento emocional? Em partes, pois prejudica na medida em que não há clara e nítida distinção do processo metodológico, uma vez que todos os processos cognitivos “parecem” ser inferenciais, muitas vezes confundindo-se com os processos de autointerpretação (CARRUTHERS, 2009). Assim, devido a complexa natureza do autoconhecimento, particularmente no contexto do conhecimento de nossos valores e disposições afetivas, constata-se que o autoconhecimento substancial seja de valores, traços de caráter ou emoções envolve um conjunto complexo de atitudes e respostas emocionais em relação a algo, onde a consistência dessas respostas ao longo do tempo (por vezes uma temporalidade recente, por vezes uma temporalidade de curto e/ou longo prazo) é capital. No entanto, a previsão precisa dessas respostas emocionais é desafiadora devido à propensão das pessoas a cometerem erros na previsão afetiva. Por fim, cabe ressaltar que isso não significa assumir que precisamos *sempre prever* quais serão nossas respostas emocionais nos mais diversos cursos de ação possíveis que venhamos a concretizar, pois se isso fosse o caso teríamos uma espécie de *paralisia da decisão*<sup>12</sup>.

Em última análise, destaca-se a complexidade do autoconhecimento substancial inferencial, especialmente quando se trata de conhecer os valores e disposições emocionais. A capacidade de prever com precisão nossas próprias respostas emocionais é fundamental para alcançar um autoconhecimento mais profundo, mas isso pode ser um desafio significativo devido à natureza imperfeita da previsão de respostas emocionais. Portanto, o autoconhecimento substancial inferencial envolve compreender e lidar com nossas respostas emocionais, as quais na maior parte do tempo cometemos equívocos. Diante disso, ainda se faz necessário explorar outras teorias explicativas do autoconhecimento emocional.

---

<sup>12</sup> Agradeço ao Prof. Dr. Lucas Matheus Dalsotto por frisar esse ponto.

## 4 - A TEORIA AGENCIAL DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL

Neste capítulo será apresentado características gerais do agencialismo, assim como críticas acerca do autoconhecimento emocional enquanto teoria agencial. Por conseguinte, serão aprofundados modelos agenciais específicos da filósofa Victoria McGeer e do filósofo Richard Moran, os quais apresentam pontos centrais para a compreensão da possibilidade do autoconhecimento emocional pelo método agencial. Por conseguinte, são apresentadas críticas contundentes à teoria agencial de Richard Moran, pela filósofa Naomi Kloosterboer, a qual em conjunto com a teoria agencial de McGeer, oferecem uma possibilidade promissora para as questões abordadas nesse estudo.

### 4.1 CARACTERÍSTICAS GERAIS DA TEORIA AGENCIALISTA DO AUTOCONHECIMENTO

Como vimos anteriormente, o autoconhecimento emocional enfrenta dificuldade para sua explicação tanto na teoria introspectiva e quanto na teoria inferencialista. Uma alternativa explicativa consiste em pensar o autoconhecimento emocional enquanto autoconcepção, ou seja, conhecemos nossas emoções na medida que as compomos. Para o agencialismo, para se autoatribuir determinado estado emocional é necessário *afirmar* o estado emocional no sentido de comprometer-se com um certo estado, no sentido de decidir ou convencer-se. Pode-se dizer também que a expressão que Moran utiliza é *make up our minds*, isto é, afirmar no sentido de “definir-se” acerca de algo, como fazemos em afirmações. A essa possibilidade explicativa denomina-se *agencialismo acerca do autoconhecimento emocional*. Para o agencialismo, a agência consciente dirigida sustenta os processos e estados mentais, os quais afirmamos estar. Portanto, o autoconhecimento emocional reside no privilégio autorizado (enquanto autoria do próprio agente) da agência.

O agencialismo é influenciado por uma abordagem kantiana que destaca a razão e a agência, afirmando que a concepção mais fundamental de si mesmo como pensador é agencial. Isso significa que quando nos consideramos como “Eu”, nos vemos como os autores de nossos próprios pensamentos, em vez de meramente observadores que contemplam o que está acontecendo dentro de nós mesmos. Essa agência autoral implica ser racional, ou seja, alguém que acredita e tem intenções baseadas em razões. O agencialismo enfatiza que a nossa capacidade de autoconhecimento não se baseia exclusivamente na nossa racionalidade, mas também em nossa agência. Os agencialistas afirmam que é a nossa agência racional que nos

permite alcançar e possuir autoconhecimento, ao garantir que tenhamos controle e influência sobre nossos próprios estados mentais. Portanto, o agencialismo considera que a nossa capacidade de sermos agentes racionais é fundamental para o nosso autoconhecimento, no qual sua singularidade deriva do fato de que somos agentes ativos em relação aos nossos estados mentais, o que nos torna responsáveis por eles. Em outras palavras, a nossa capacidade de influenciar e controlar nossos próprios estados mentais é o que torna o autoconhecimento uma experiência única e especial.

É válido ressaltar a sutil distinção de razão por meio da qual o agente se vê como autor, e não apenas como mero observador dos próprios pensamentos, entre o componente intelectual (da agência) e o experiencial (introspectivo). O componente intelectual da agência refere-se à capacidade do agente de se envolver ativamente no processo de raciocínio, tomada de decisão e julgamento. Nesse contexto, o agente não é apenas um observador passivo de seus próprios pensamentos, mas sim um participante ativo que exerce controle e autoridade sobre suas escolhas e ações, no qual o agente reconhece-se como o autor de suas próprias decisões e pensamentos. O componente experiencial introspectivo refere-se à capacidade do agente de observar seus próprios pensamentos, emoções e experiências internas. Esse aspecto envolve uma forma de autoconhecimento que permite ao agente acessar e observar seus estados mentais, enquanto espectador da própria vida mental. Desse modo, seria possível questionar se, não seriam teorias (introspectivismo e agencialismo) com escopo diferente? Não será o caso que o introspeccionismo diz respeito ao acesso fenomenal aos estados mentais e que o agencialismo, por sua vez, diga respeito à capacidade de controlar as atitudes, ou, em outras palavras, de agir em consonância com as atitudes?<sup>13</sup> Como já mencionado no capítulo 2, “A Teoria Introspectiva do Autoconhecimento Emocional”, Eric Schwitzgebel (2012) concebe o processo introspectivo de modo plural, no qual não haveria somente acesso fenomenológico, tal como percepção, memória, emoções, entre outros processo cognitivo. Pode-se ceder a primeira pergunta e concordar que as teorias, introspectivismo e agencialismo, no seu princípio possuem escopos diferentes. Contudo, quando solicitadas a responder como se obtém autoconhecimento emocional, as teorias diferem. Ainda no capítulo 2, no tópico “2.1.1 Críticas ao modelo introspectivo” é possível perceber críticas a essa teoria. Crispin Wright (1998) atenta ao ponto de que no introspectivismo seríamos meros “espectadores” da nossa própria vida mental, desse modo alienados de si mesmos. Logo, sem autoridade de primeira pessoa, ou seja, uma passividade diante da própria vida mental.

---

<sup>13</sup> Agradeço ao Professor Dr. Leonardo Ferreira Almada por realizar esse importante questionamento.

Ademais, referente às emoções, elas podem modificar ou prejudicar a percepção do próprio agente, ou seja, modifica o processo introspectivo. Por exemplo, em casos de emoções tais como “terror abjeto, raiva cega ou paixão arrebatada normalmente não se apresentam como oportunidades para avançar na compreensão. Normalmente eles exigem ação, não contemplação.” (ELGIN, 1996, p. 157) com isso a introspecção do agente fica comprometida diante de determinadas emoções, não fornecendo justificativas adequadas para a ação. Porém, como será desenvolvido a seguir, há importantes características do agencialismo que respondem aos desafios e críticas realizadas ao introspectivismo, desse modo demonstrando que o agencialismo possui vantagens explicativas a serem consideradas.

Richard Moran foi o primeiro defensor da teoria agencial do autoconhecimento. Ele defende que o autoconhecimento pode ser adquirido através da reflexão sobre as razões que moldam nossas atitudes. Não podemos exercer o pensamento racional sem o “direito epistêmico” de presumir que nossas atitudes são influenciadas pelas razões (“algo como uma suposição transcendental do pensamento racional” (MORAN, 2003, p. 406)). Esse direito epistêmico nos permite usar o método da transparência conectado a importante observação de Edgley e Evans, que consiste em responder à pergunta “você acredita que  $p$ ?” considerando as razões que incidem sobre  $p$  (GERTLER, 2015). Dessa forma, as autoatribuições produzidas pelo método da transparência são uma forma de conhecimento. Moran explica que essa suposição transcendental é fundamental para o pensamento racional e, portanto, o autoconhecimento depende da capacidade de refletir sobre as razões que subjazem às nossas crenças e atitudes.

Moran (2012) ao considerar o autoconhecimento e a agência racional, aborda os assuntos de duas maneiras amplas. A primeira maneira seria perguntar como o autoconhecimento afeta nossa própria capacidade de agir racionalmente. Podemos nos questionar se a agência racional humana pode ser compreendida sem levar em conta a habilidade de autoconhecimento que se expressa<sup>14</sup> por meio desta agência. É possível que a nossa capacidade de agir por razões, ou seja, sermos capazes de nos guiar internamente, dependa da nossa capacidade de conhecer a nossa própria vida mental de forma imediata. Será que a habilidade de responder a razões, pesando os prós e contras de uma crença e agindo de acordo com isso, pode ser entendida independentemente da capacidade de autoconhecimento imediato? (MORAN, 2012) Por outro lado, a segunda maneira de abordar o assunto seria perguntar como a agência racional afeta a nossa compreensão do autoconhecimento. Isto é,

---

<sup>14</sup> Para fins explicativos será compreendido que expressar (traduzido do inglês “*avowals*” expressar ou confessar) enquanto atitude tanto verbal quanto corporal.



podemos questionar se a capacidade comum de saber o que pensamos sobre algo está diretamente relacionada à nossa habilidade de determinar o que pensamos sobre esse algo. A nossa habilidade de saber o que acreditamos de forma imediata, com uma autoridade que não é compartilhada pelo que sabemos sobre as crenças dos outros, está conectada ao fato de que as nossas crenças e outras atitudes são expressões da nossa agência racional. Então, “existe uma noção de responsabilidade aplicada à relação de uma pessoa com suas atitudes que está relacionada à capacidade de conhecimento pessoal delas?” (MORAN, 2012, p. 212)

A abordagem oferecida por Moran para conectar essas questões começa com o exemplo da crença e o uso do conceito de “transparência”. Para relacionar a questão sobre a crença de alguém com a questão correspondente sobre o objeto da crença de alguém, vários filósofos argumentam que uma característica distintiva do discurso em primeira pessoa é que uma pessoa pode responder a uma pergunta sobre sua própria crença direcionando-se à pergunta correspondente sobre o assunto da crença. Isso significa que se alguém perguntar se, Richard Moran, acredita que vai chover hoje, ele pode responder a essa pergunta dando sua resposta à pergunta correspondente sobre a chuva, a partir de certos aspectos de suas ações, como pegar uma capa de chuva ou lembrar que viu a previsão do tempo, em vez de investigar o estado mental de uma pessoa em particular. (MORAN, 2012) Ou seja, a pergunta é respondida do mesmo modo que respondemos questões sobre as crenças de outra pessoa, a partir de certos fatos e razões que a pessoa dispõe para agir de determinado modo. Ao responder a perguntas sobre outros tópicos, como a taxa de inflação na China, é natural direcionar a atenção para o tópico em questão. No entanto, na perspectiva de primeira pessoa há um componente de transparência que também precisa ser explicado. Quando o tópico é um fato sobre si mesmo, como uma atitude, por que seria legítimo responder à pergunta de uma forma que parece ignorar o fato de que se trata de uma pessoa em particular? (MORAN, 2012) Nesse caso, parte da resposta é dada pela própria pessoa cujo estado de espírito está em questão, e isso é crucial para explicar a transparência. A identidade da pessoa cujo estado de espírito é investigado e a pessoa que responde à pergunta devem ser levadas em consideração para entender essa diferença sistemática entre as relações consigo mesmo e as relações com os outros. Como levamos em consideração a perspectiva de primeira pessoa?

A forma de explicação de Moran (2012) enfatiza a importância da agência intrínseca à natureza humana, considerando a pessoa como um ser dotada de crenças. Dessa forma, a transparência não pode ser compreendida sem levar em conta essa agência. (MORAN, 2012) Geralmente, não seria adequado responder a uma pergunta sobre o próprio estado mental (como a própria opinião sobre o tempo), sem considerar o papel na formação dessas crenças.

Essa capacidade de responsividade às razões que está presente nas próprias crenças é uma expressão da ação racional. Portanto, para Moran (2012), a crença e outras atitudes são consideradas formas de ações.

Uma importante característica da teoria do agencialismo em complementação aos aspectos já indicados a partir de Moran foi oferecida por Bilgrami. Ele explica o agencialismo enfatizando a importância de saber o que estamos fazendo no contexto da primeira pessoa - da agência diretiva - ou seja, sermos ativamente envolvidos na formação, revisão, supressão e ação seletiva sobre os estados de primeira ordem que geramos. Enquanto isso, a análise de Wright (1989) apresenta as pessoas como meramente conscientes de seus estados mentais de primeira ordem, o que sugere uma falta de controle sobre nossos pensamentos e ações, e portanto, uma falta de responsabilidade por eles. O conhecimento em primeira pessoa, no entanto, é mais como o conhecimento de uma pessoa dirigindo um carro do que o de um passageiro, já que a pessoa que dirige é ativamente envolvida na criação e manutenção da situação interna e externa. Essa assimetria dá sentido à doutrina da autoridade da primeira pessoa, mesmo que haja erros ocasionais ou sistemáticos em nossos enunciados em primeira pessoa.

Outra importante contribuição ao agencialismo foi apresentada por Boyle. Ele argumenta, em conformidade com Bilgrami, que nossa responsabilidade por nossas atitudes implica que devemos estar conscientes, pelo menos implicitamente, de nossas crenças conscientes. Ele sugere que para deliberar se algo é verdadeiro, é necessário ter consciência de como isso está representado em nossa mente, como uma crença já estabelecida ou como uma hipótese a ser examinada. Portanto, um pensador racional que conscientemente acredita em algo também possui uma consciência implícita dessa crença. É importante notar que, para Boyle, diferente de Bilgrami, essa consciência não é de ordem superior, não é um estado mental separado, mas uma consciência incorporada na crença em si. “Para uma pessoa que acredita conscientemente que *p*, ser consciente de sua própria crença e ver o mundo a partir dessa perspectiva de *crente-p* são dois aspectos da mesma consciência.” (BOYLE, 2019, p. 1018)

Já Victoria McGeer (1996) propõe uma visão agencialista empirista que é independente da ideia de que nossas atitudes são exercícios da agência. Para ela, as autoatribuições são consideradas como “compromissos”, o que significa que, ao se autoatribuir uma atitude, estamos comprometidos a agir de maneira consistente com essa atitude.

Somos atores e observadores e, portanto, podemos ser bons, até excelentes, “profetas” de nosso comportamento futuro, porque temos o poder de fazer com que essas “previsões” se tornem realidade (...) não apenas esperar para ver se nossas ações fazem sentido à luz de auto-atribuições intencionais, mas sim fazê-los fazer sentido. (McGEER, 1996, p. 507)

A teoria de McGeer sobre o agencialismo não se baseia somente na ideia de agência racional, e por isso, tem um escopo mais amplo do que apenas atitudes sensíveis às razões, como crenças e intenções. Em vez disso, ela entende as autoatribuições como “compromissos”, o que significa que, ao expressar uma atitude, estamos nos comprometendo a nos comportar de acordo com essa atitude. Esse compromisso não é baseado nas exigências da racionalidade, mas nas nossas obrigações práticas do dia a dia. Ao expressar uma atitude, estamos dando aos outros meios para explicar e prever nosso comportamento, o que nos obriga a agir de acordo com as atitudes que expressamos ou autoatribuímos, ou a transmitir que nossas atitudes mudaram.

Para o modelo agencial de McGeer, nós deliberamos ativamente acerca dos próprios estados mentais. Nós não rastreamos ou mapeamos nossos estados mentais internos, tal como realizamos sobre o mundo ao nosso entorno, para conhecer o que sentimos, como sustenta o modelo introspectivista. Também, não se afirma possuir autoconhecimento emocional a partir das evidências ao nosso redor ou dos pensamentos que alimentamos, como faz o inferencialismo. No agencialismo, conforme Victoria McGeer,

(...) nós ativamente deliberamos o que sentimos e pensamos, produzindo estados que podemos endossar, que podemos externar, que podemos nos sentir comprometidos como nossos. Nós compomos nossa mente. (McGEER, 2008, p. 88)

Podemos afirmar ter determinadas emoções na medida em que nos comprometemos com certas imagens emocionais de nós mesmos. Portanto, no modelo agencial as emoções não são conhecidas imediatamente, tal como a noção cataléptica de Nussbaum, a qual fornece uma condição de certeza acerca das próprias emoções. No modelo agencial, as emoções e nossa autoridade falível são reconhecidas no projeto racionalizador, o qual envolve afirmar possuir certas emoções dentro de uma estrutura narrativa endossada pelo sujeito. Dessa forma, o amor é uma construção da própria agência. Portanto, é resultado da postura agencial, da composição do tipo de pessoa que somos, dos compromissos, pensamentos e sentimentos.

A questão central do agencialismo é explicar como o autoconhecimento se relaciona com a agência, ou seja, com nosso poder de controlar nossas próprias atitudes. A maioria das teorias de conhecimento se concentra em como os estados mentais são controlados pelo que é conhecido, o que pode parecer contraditório com a abordagem agencial. Para que o agencialismo seja uma teoria plausível, é necessário explicar como a agência relativa às

nossas atitudes fornecem conhecimento sobre nós mesmos. No entanto, a maioria das teorias agencialistas se concentra em atitudes sensíveis às razões e pode ter uma aplicação limitada nesse sentido. A abordagem de McGeer é uma exceção, já que ela inclui não apenas crenças e intenções, mas também demais atitudes mentais. Portanto seu modelo de agencialismo para o autoconhecimento merece um destaque, a ser desenvolvido nas próximas seções.

## 4.2 MODELOS AGENCIALISTAS DO AUTOCONHECIMENTO EMOCIONAL

Destacadas as características fundamentais do agencialismo se faz necessário desenvolver com maior profundidade dois importantes modelos de agencialismo acerca do autoconhecimento, a saber, de Victoria McGeer (1996, 2008, 2015) e de Richard Moran (2001, 2012, 2015). Ambas teorias possuem características importantes e pontos em comuns para responderem às questões referentes à agência humana quanto aos seus estados mentais. Por conseguinte, será apresentada com maiores detalhes a teoria agencial do autoconhecimento de Victoria McGeer, e posteriormente de Richard Moran, procurando ressaltar em seus modelos agencialistas o processo de autoconhecimento emocional.

### 4.2.1 O agencialismo de Victoria McGeer

Victoria Mcgeer (1996, p. 506) propõe um modelo de agência para o autoconhecimento, que pode ser descrito em três teses distintas, mas interrelacionadas: (1) estados mentais intencionais são baseados em disposições; (2) as autoatribuições muitas vezes envolvem compromissos; e (3) a autoridade da primeira pessoa é uma habilidade adquirida que é preservada e mantida por meio de nossas ações como agentes autodirigidos responsáveis, bem como por meio de nossas expectativas em relação aos outros. Essas ideias são comuns na psicologia popular e, ao participar dessa prática, aprendemos a pensar e agir como agentes autônomos responsáveis. Agora, vamos discorrer, a seguir, sobre as três teses:

(1) *Estados intencionais são disposicionais*: Wright nota que um dos desafios fundamentais da filosofia dos estados mentais é que eles parecem abranger dois modelos distintos: o modelo das sensações e outros fenômenos conscientes explícitos, por um lado, e o modelo da consciência psicológica com características disposicionais, como a irritabilidade ou a modéstia, que são concebidas adequadamente como disposicionais e não resultam em nenhum fenômeno consciente explícito (WRIGHT, 1989, p. 631). Essa dualidade leva à problemática epistemologia dos estados mentais, em que, por um lado, muitas vezes

admitimos nossos estados mentais de maneira irrefletida, quase como se houvesse uma maneira típica de acreditar ou desejar que *P*, enquanto, por outro lado, existem razões para suspeitar que essas expressões não derivam de algum estado subjacente específico que faz com que sintamos de uma determinada maneira e cause, além disso, vários pensamentos e ações típicos de acreditar que *P*. Portanto, se afirmamos que acreditamos que *P*, é porque reconhecemos em nós mesmos, bem como outros reconhecem em nós, ações, pensamentos e sentimentos que correspondem a esse padrão. Não estamos relatando, portanto, com autoridade especial sobre algum estado subjacente.

A perspectiva que a filósofa McGeer (1996, p. 507) apresenta coloca ênfase especial em nossa própria capacidade de agir, reconhece que somos agentes ativos e observadores de nós mesmos, permitindo-nos ser previsores habilidosos de nosso comportamento futuro, uma vez que temos o poder de transformar essas previsões em realidade. Em outras palavras, somos capazes de garantir que o perfil psicológico que criamos para nós mesmos em declarações de primeira pessoa corresponda aos atos que nossos estados intencionais autoatribuídos buscam prever e explicar simplesmente ajustando nossas ações adequadamente. Dessa forma, não apenas esperamos ver se nossas ações fazem sentido à luz de autoatribuições intencionais, mas também se fazem sentido, o que cria uma narrativa muito diferente sobre nós mesmos do que a que criamos sobre outras pessoas (ou mesmo sobre outras coisas). Embora eu não possa controlar o comportamento coerente de outra pessoa com o que afirmo que ela espera, deseja ou teme, posso governar minhas próprias ações de maneira que estejam em conformidade com as expressões que faço sobre mim mesmo. Se a chamada “consciência” de nossas próprias mentes consiste em grande parte nas afirmações que fazemos e nas ações que tomamos com base nelas, não é surpreendente que esse “conhecimento” seja especialmente autorizado.

Gilbert Ryle (1949) argumentou que não devemos conceber os diferentes sentimentos, pensamentos e ações que caracterizam um estado disposicional como derivados de um estado subjacente anterior, ao qual somente o próprio agente tem acesso privilegiado. Além disso, acrescentou que esse conjunto relevante de sentimentos, pensamentos e ações se reúne em parte graças aos próprios interesses, reflexões e esforços do agente em produzir esse conjunto. Em outras palavras, os indivíduos trabalham para tornar verdadeiras as descrições intencionais de si mesmos, especialmente quando são descrições que eles próprios forneceram. Conseqüentemente, nossas auto-descrições intencionais do “estado atual” têm condições de verdade futuras, ou seja, condições de “satisfação”: elas se tornam descrições cada vez mais precisas à medida que essas condições são cumpridas. Os agentes têm uma

capacidade evidente e especial de tornar essas descrições verdadeiras para si mesmos. Portanto, eles têm um “conhecimento de si” autorizados. (McGEER, 1996, p. 508)

(2) *Autoatribuições são, em casos de declarações ordinárias do “estado atual”, comissivas* (McGEER, 1996, p. 508): As afirmações que fazemos sobre nós mesmos e que orientam nossas ações são comissivas, ou seja, comprometem-nos a agir de acordo com elas. Essas autoatribuições não são meramente descritivas, mas têm um caráter imediatista semelhante ao de fazer uma promessa. Não há um estado interno que possamos detectar imediatamente, mas podemos ser impulsionados subcognitivamente a assumir esses compromissos por causa de nossas inclinações internas. Quando usamos essas autoatribuições, elas nos tornam ainda mais inclinados a pensar e agir de acordo com elas. Como promessas, as autoatribuições têm um caráter comissivo, mas não são tão específicas ou moralmente carregadas como as promessas.

Para Victoria McGeer (1996), nossas autoafirmações psicológicas de primeira pessoa não nos comprometem a agir de maneira específica, como as promessas, mas apenas a agir de alguma maneira que faça sentido considerando tudo o que dissemos sobre nós mesmos. Esses caminhos podem ser diversos e numerosos, incluindo a possibilidade de alterar a narrativa psicológica que contamos sobre nós mesmos. Por exemplo, podemos anunciar que mudamos de ideia se não conseguirmos ou não quisermos cumprir as expectativas geradas por nossas declarações anteriores em primeira pessoa. No entanto, saber quando fazer esses anúncios faz parte integrante do processo de autoconhecimento.

McGeer (1996) destaca essa diferença entre compromissos genuínos, mas não específicos, e os compromissos mais específicos das promessas, devido a uma possível objeção: pode parecer que, ao afirmar que muitas de nossas autoafirmações psicológicas de primeira pessoa têm um elemento comissivo, ou seja, estou transformando essas afirmações em motivos para o comportamento. Contudo, é absurdo supor que sempre ou geralmente agimos da maneira que agimos porque fizemos certas afirmações sobre nossas crenças e desejos. Embora nossas crenças e desejos possam explicar nossas ações, declarar o que acreditamos e desejamos não é a razão para agirmos como agimos. Dessa forma, McGeer (1996, p. 509) responde que essa visão é muito restrita do que estamos comprometidos ao declarar nossas crenças, desejos, expectativas, etc. Embora seja verdade que não temos nenhum motivo adicional para agir como agimos se nossas ações se encaixam nas afirmações que fizemos sobre nós mesmos, temos motivos para modificar, alterar ou acrescentar às afirmações que fazemos quando percebemos que nossas ações, ou ações que estamos prestes a tomar, não se encaixam bem com as afirmações que fizemos anteriormente. Uma vez que

essas elocuições também são ações, nossas palavras anteriores nos dão motivos para agirmos como agimos.

É importante destacar que nossas afirmações psicológicas em primeira pessoa não nos obrigam a agir de uma maneira específica, como no caso de promessas. Em vez disso, elas nos comprometem a agir de uma forma coerente com tudo o que dissemos sobre nós mesmos, podendo envolver a possibilidade de ajustar a história psicológica que contamos sobre nós mesmos. É crucial compreender que esses compromissos não específicos, mas genuínos, são distintos das promessas. Dessa maneira, é importante ressaltar que nossas afirmações psicológicas de primeira pessoa têm uma qualidade normativa, mas isso não significa que elas carregam imperativos morais da mesma forma que as promessas. Embora não sejamos moralmente sancionáveis se não agirmos de maneira coerente com nossas afirmações, ainda assim seremos julgados de forma negativa sobre nós mesmos. Esse julgamento pode afetar nosso status como agentes competentes e ter consequências graves, incluindo a privação de vários direitos sociais, políticos, econômicos, legais e morais. Portanto, é fundamental preservar nossa autoridade como agentes, agindo de forma coerente com nossas afirmações e modificando-as quando necessário, a fim de manter nossa integridade como indivíduos. (McGEER, 1996)

Outra objeção pode ser levantada contra essa descrição comissiva de declarações em primeira pessoa. Pode-se argumentar que qualquer plausibilidade derivada dela é baseada em generalizações inadequadas. Pois concentramo-nos nas afirmações que um agente faz sobre si mesmo para os outros, mas e os julgamentos que um agente faz, mas não verbaliza? Podemos realmente pensar que, nesses casos, um agente está assumindo compromissos consigo mesmo para agir, falar e operar de maneiras que estejam de acordo com tais reivindicações? Qual seria o sentido desses compromissos? Como eles poderiam ser obrigatórios de alguma forma? (McGEER, 1996)

Nessa situação, precisamos encarar a realidade, assim como no caso limite de alguém fazer uma promessa a si mesmo. Os fenômenos de autorreflexão e autorrelato não são especiais apenas porque são silenciosos. Quer nossos julgamentos sobre nossos próprios estados intencionais sejam expressos publicamente ou não, eles herdam sua qualidade comissiva do treinamento que recebemos na linguagem pública da psicologia popular (McGEER, 1996). Aprender a usar essa linguagem para aplicar a nós mesmos também nos ensina a agir e pensar de maneiras que demonstram responsabilidade pela agência (autoconhecimento). Isso depende, em parte, do desenvolvimento de hábitos mentais de autorregulação que usam nossos momentos de autojulgamento para manter nossas várias

atividades físicas e mentais alinhadas com o que é ensinado que faz sentido. Ao longo do desenvolvimento, tornamo-nos, em grande parte, auto programadores: aprendemos a usar nossas autoatribuições intencionais para instilar ou reforçar tendências e inclinações que se encaixem nessas atribuições, mesmo que tais tendências e inclinações possam, na melhor das hipóteses, ter sido apenas incipientes no momento em que fizemos os julgamentos pela primeira vez.

(3) *A autoridade de primeira pessoa é uma capacidade adquirida.* (McGEER, 1996, p. 511) Às questões intrigantes surgem quando consideramos como o nosso treinamento em linguagem e comportamento apropriado, especialmente na linguagem da psicologia popular, nos transforma em agentes confiáveis e responsáveis por conhecer nossas próprias mentes e cumprir as reivindicações que fazemos sobre nós mesmos. Assim, a filósofa questiona, porque é essencial desenvolver habilidades linguísticas e não-linguísticas interrelacionadas para lidar com nossas afirmações psicológicas de primeira pessoa como compromissos que nos obrigam a agir de maneiras que fazem sentido, mas que não são especificamente definidas?

McGeer (1996, p. 511) sugere uma resposta breve para a questão: é necessário desenvolver competências linguísticas e não-linguísticas para tratar nossas reivindicações psicológicas de primeira pessoa como compromissos que nos levam a agir de maneiras não especificadas, mas significativas, a fim de garantir um ambiente social estável em que possamos prever e explicar as ações dos outros com sucesso razoável (McGEER, 1996, p. 511). Em relação à questão, McGeer sugere que a prática da psicologia popular deve ser vista de forma diferente do que é aceito na filosofia da mente e em algumas áreas da psicologia cognitiva e do desenvolvimento. A psicologia popular é vista como uma prática sistemática, mas teoricamente pouco sofisticada, desenvolvida ao longo das gerações para explicar e prever o comportamento humano. A questão é se a psicologia popular será substituída por uma imagem científica respeitável da mente/cérebro à medida que avançamos na ciência. Há um debate sobre a necessidade dos conceitos teóricos da psicologia popular, como crença, desejo, sentimentos e acerca da compreensão da causação mental enquanto um problema difícil, apesar dos “neurofilósofos” acreditarem estar próximos do seu entendimento. (McGEER, 1996, p. 511)

Na opinião de McGeer (1996, p. 512), esses debates negligenciam algo fundamental sobre a prática da psicologia popular<sup>15</sup>. Ela concorda que a psicologia popular e a física

---

<sup>15</sup> A importância atribuída pela filósofa McGeer (1996) a *psicologia popular* decorre da prática de atribuir estados mentais às outras pessoas, fornecendo elementos para prever as suas ações. Assim, nossas interações com os outros, na sociedade, é possível de ser compreendida. E também compreender a nós mesmos, “os porquês” de nossas ações. “Como teóricos, devemos nos preocupar em explicar a capacidade de um agente de



popular buscam estabelecer generalizações sobre o comportamento de objetos em seus respectivos domínios (pessoas e coisas, respectivamente) sob várias condições. No entanto, as generalizações psicológicas populares são principalmente normativas, enquanto que as generalizações físicas populares são principalmente descritivas. Em outras palavras, a psicologia popular é bem-sucedida porque moldamos a nós mesmos e aos outros para atender às suas generalizações, tornando-nos o tipo de agente que ele prevê e explica com sucesso. O uso primário da psicologia popular é, portanto, normativo - ensinar e lembrar uns aos outros de serem agentes intencionais competentes. Essas generalizações não são falsificáveis da mesma forma que as generalizações das teorias científicas não intencionais são. Em vez disso, nossas generalizações psicológicas populares são geralmente honradas por meio de práticas de correção e reflexão crítica. Conforme argumentado por Bilgrami, nosso compromisso com a autoridade da primeira pessoa se estende por meio de diversas esferas de contato interpessoal, tais como as esferas privada, médica, jurídica, social, política e outras. É por isso que a psicologia popular persiste apesar de evidências aparentemente contraditórias.

O agencialismo de Victoria McGeer (1996) possui característica importante referente ao compromisso para com as expressões de estados mentais autoatribuídos pelo próprio agente, oriundo do processo de autoconhecimento. Para a filósofa, utilizamos essas expressões com mais frequência para construir uma narrativa atualizada sobre nós mesmos, e também para agir de maneira coerente com essa narrativa. Nossas histórias são comunicadas através de uma linguagem específica que aprendemos a usar com o objetivo de tornar nosso comportamento compreensível e previsível para nós mesmos e para os outros. Ao aprender a usar essa linguagem, também aprendemos o que significa “ter” crenças, desejos e outros estados mentais intencionais. Esses estados nos permitem explicar e prever nosso comportamento, o que nos compromete a agir de acordo com essas expectativas, mesmo que isso signifique explicar por que não agimos de acordo com as expectativas dos outros. Assim, esse elemento construtivo ativo, explica por que nossas expressões psicológicas em primeira pessoa apoiam a ideia de que conhecemos nossas próprias mentes, mesmo que essas declarações não sejam necessariamente baseadas em crenças verdadeiras e justificadas sobre nossos próprios estados mentais em primeira ordem. Portanto, nós possuímos conhecimento sobre nossas mentes porque fomos educados para assumir a responsabilidade de alinhar

---

usar e entender o repertório conceitual da psicologia popular, particularmente no que diz respeito à interpretação de suas experiências e, assim, explicar e justificar suas próprias reações e comportamento no mundo.” (McGEER, 1996, p. 486)

nossas palavras com nossas ações e nossas ações com nossas palavras, uma habilidade que apenas agentes cognitivos e linguísticos sofisticados podem desenvolver.

Por fim, o modelo de agencialista de Victoria McGeer (2008, p. 86) destaca a dimensão social e interpessoal da responsabilidade ao explicar o autoconhecimento com autoridade. A razão por trás desta ênfase é o fato de que o sucesso nas nossas interações sociais diárias depende da nossa capacidade de entender e prever o comportamento dos outros através da “postura intencional”, como Dennett definiu - a postura que envolve a atribuição de estados psicológicos populares (racionalizantes) e processos. Adotar esta postura é vantajoso, já que podemos confiar no que as pessoas afirmam sobre os seus próprios estados psicológicos. É, portanto, natural que aceitemos as afirmações uns dos outros como verdadeiras e, conseqüentemente, reconheçamos a dimensão normativa da nossa prática de comunicação. Este reconhecimento prático é uma indicação da compreensão mútua, não só de levarmos a sério as afirmações uns dos outros, mas também de responsabilizarmos uns aos outros por estas afirmações e, assim, aprendermos a ser responsáveis por elas. Para sermos capazes de jogar o jogo da atribuição intencional, ou seja, para nos envolvermos na interação social, precisamos estar dispostos a alinhar as nossas palavras com as nossas ações e vice-versa. Devemos estar comprometidos em criar uma imagem de nós mesmos como agentes em quem se pode confiar para manifestar as qualidades da autoridade em primeira pessoa.

Uma objeção razoável ao modelo de agencialismo de McGeer é que parece ser um voluntarismo. (McGEER, 2008, p. 88) Isso parece excessivamente racionalista, afirmar que os estados mentais que adotamos são sempre resultado de uma deliberação consciente e explícita. Moran oferece pistas para responder essa crítica. Conforme ele afirma,

Para um desejo pertencer à categoria “sensível ao julgamento”, é claro, não é necessário que seja formado como resultado de deliberação. Pois muito poucos de nossos desejos surgem como a conclusão de um exercício explícito de raciocínio prático. Igualmente, entretanto, muito poucas de nossas crenças sobre o mundo chegam como conclusão de qualquer raciocínio teórico explícito que empreendemos. Não obstante, é essencial para a categoria de crença que uma crença seja uma conclusão possível de algum raciocínio teórico (...) Da mesma forma, o que é essencial para um desejo ser considerado “motivado” no sentido relevante é que ele seja a possível conclusão de algum raciocínio prático. (MORAN, 2001, p. 116)

McGeer (2008, p. 106) complementa que essas crenças e desejos estão virtualmente sob nosso controle racional: mesmo que expressemos esses estados de forma espontânea, ao fazê-lo, involuntariamente, chamamos a atenção consciente para o conteúdo desses estados. Isso cria a oportunidade de revisar deliberadamente essas reivindicações à luz de nossos outros compromissos.

Moran (2001) enfatiza, que a impressão do agente deliberar explícita e constantemente o seu estado mental é equivocada. Não se trata de escolher livremente os estados psicológicos que mais nos agradam. Em vez disso, utilizamos nossa razão para determinar o que é apropriado pensar, desejar e sentir, levando em consideração como percebemos o mundo e nossa situação nele. No paradigma de Moran, quando engajamos nossa razão, as conclusões deliberativas se tornam estados ativos em nós. Por exemplo, se eu me perguntar: “em que devo acreditar nessas circunstâncias?”, a resposta que chego como resultado de minhas deliberações se torna a crença ativa em mim, através de minha declaração consciente dela. Moran chama isso de caso paradigmático de agência autorizada, pois, em sua visão, “não haveria nada que pudesse ser considerado agência ou deliberação se uma pessoa não pudesse afirmar que a conclusão de seu raciocínio é, como questão de fato psicológico, sua crença sobre o assunto” (MORAN, 2001, p. 120).

Uma outra teoria importante sobre o agencialismo, como já mencionado, advém de Richard Moran (2001), o qual possui elementos em comuns com o modelo de Victoria McGeer. É importante notar que ambos modelos compartilham da crítica à abordagem epistêmica, que parte da suposição falsa de que o problema da autoridade de primeira pessoa consiste em explicar como adquirimos conhecimento sobre nossos próprios estados mentais, em vez de como esses estados surgem e desaparecem. Essa abordagem nos coloca em uma posição de espectadores de terceira pessoa, em relação ao conteúdo da nossa própria mente, independentemente de quão privilegiada seja a perspectiva do observador, como sugerem os defensores dessa abordagem. (McGEER, 2008, p. 86) É interessante notar que essa representação do privilégio da primeira pessoa é muitas vezes criticada por sua natureza “metafisicamente extravagante”. No entanto, como aponta Moran (2001), o problema mais fundamental é que essa imagem da privacidade apresenta uma visão superficial das diferenças entre a minha relação comigo mesmo e a minha possível relação com os outros. Portanto, em essência, o autoconhecimento é retratado como uma forma de leitura da mente que é aplicada a si mesmo, o que promove um modelo de “repórter-previsor” do autoconhecimento autorizado (McGEER, 1996, p. 506).

Ambas as versões do modelo de agencialismo geralmente concordam sobre como corrigir a abordagem epistêmica, ou seja, mostrando como nossa própria agência consciente está ativamente envolvida na criação e manutenção de nossos estados e processos psicológicos. (McGEER, 2008, p. 86) A ideia é que nossa autoridade de primeira pessoa não se baseia em nenhum tipo de privilégio de observação, mas sim em nosso próprio papel autoral como agentes, um papel que carrega suas próprias responsabilidades. Algumas dessas

responsabilidades são internas - por exemplo, as responsabilidades que surgem ao sermos deliberadamente racionais (MORAN, 2001) - e outras são externas - por exemplo, as responsabilidades que surgem ao agirmos de forma coerente em nossas interações com os outros. (McGEER, 2008)

Como demonstrado existe mais de um modelo sobre a teoria agencial sobre o autoconhecimento dos estados mentais. Dessa forma, a fim de elucidar melhor os pontos em comuns destacados acima entre os modelos, na próxima seção será desenvolvido o modelo do agencialismo sobre autoconhecimento de Richard Moran (2001).

#### 4.2.2 O agencialismo de Richard Moran

De acordo com Richard Moran (2001), uma pessoa adquire conhecimento sobre sua vida mental ao tomar decisões sobre atitudes mentais. No caso da crença, isso pode ser explicado da seguinte forma: quando alguém me pergunta se acredito atualmente em algo - como se está chovendo - não examino introspectivamente meus estados mentais em busca de evidências dessa crença. Em vez disso, observo o mundo ao meu redor para verificar se há sinais de chuva. Com base nas minhas observações sobre o clima, tomo uma decisão e afirmo a crença de que está chovendo. Essa forma de deliberação que resulta em conhecimento sobre a atitude mental é chamada de Condição de Transparência.

A Condição de Transparência pode ser explicada da seguinte forma. Geralmente, quando uma pessoa se pergunta “Eu acredito em P?”, essa não é a forma comum de abordar a questão de saber o que alguém acredita. É mais apropriado reformular a pergunta como “Qual é minha posição sobre X?”, onde X representa um problema ou possibilidade específica, em vez de uma proposição concreta representada por P. (MORAN, 2001, p. 60) Esse tipo de abordagem é mais natural e adequado em um contexto de deliberação sobre um determinado assunto. Roy Edgley cunhou o termo “transparência do próprio pensamento” para se referir a essa característica:

(...) meu próprio pensamento presente, em contraste com o pensamento dos outros, é transparente no sentido de que não consigo distinguir a pergunta “Penso que P?” de uma pergunta na qual não há referência essencial a mim mesmo ou à minha crença, a saber: “É verdade que P?” Isso não significa, é claro, que as respostas corretas a essas duas perguntas devam ser as mesmas; apenas não posso distingui-los, pois ao dar minha resposta à pergunta “Eu penso que P?” Também dou minha resposta, mais ou menos hesitante, à pergunta “É verdade que P?” (EDGLEY, 1969, p. 90)

Uma observação semelhante foi feita por Gareth Evans em relação a uma crítica à ideia de autoconhecimento como uma forma de “olhar para dentro”, a saber,

Ao fazer uma autoatribuição de crença, os olhos de alguém são, por assim dizer, ou ocasionalmente literalmente, direcionados para fora - para o mundo. Se alguém me perguntar “Você acha que vai haver uma terceira guerra mundial?”, devo atender, ao respondê-lo, aos mesmos fenômenos exteriores que eu atenderia se estivesse respondendo à pergunta “Haverá será uma terceira guerra mundial?” (EVANS, 1982, p. 225)

Dizer que uma questão é “transparente” para outra não significa que uma questão seja idêntica à outra. A resposta para a pergunta sobre a guerra é diferente da resposta sobre a crença de uma pessoa. Embora as respostas sejam distintas, a perspectiva de primeira pessoa permite distinguir as duas questões, reconhecendo que o objeto da crença é um mundo independente e que a crença pode não corresponder a ele. Portanto, em vez de tornar as questões indistinguíveis, a transparência se refere à ideia de que as mesmas razões relevantes para responder a uma pergunta sobre o mundo também são consideradas ao responder a uma pergunta sobre a crença de alguém na primeira pessoa do tempo presente. “Com relação a acreditar, a reivindicação de transparência é que dentro da perspectiva da primeira pessoa, eu trato a questão da minha crença sobre P como equivalente à questão da verdade de P.” (KLOOSTERBOER, 2015, p. 247) Em suma, a transparência é sobre como as perguntas devem ser respondidas e que razões devem ser consideradas relevantes. (MORAN, 2001, p. 61-62)

No entanto, uma imprecisão refere-se a questão da Condição de Transparência ser uma afirmação ora baseada em evidências empíricas, ora de habilidade, ora de ideal normativo, o que torna incerto o tipo de afirmação que a Condição de Transparência representa. Isso se deve em parte ao fato de que as formulações de Moran sobre a Condição de Transparência oscilam entre uma afirmação empírica, uma afirmação de habilidade e um ideal normativo, e parece que ele as usa de forma intercambiável (MORAN, 2001, p. 60; MORAN, 2012, p. 212). Além disso, segue-se que há outra ambiguidade na explicação de Moran, ou seja, que o que não é garantido empiricamente não é a própria Condição de Transparência, mas sim a relação entre as duas questões que a Condição de Transparência aborda. Para Moran a relação existe em virtude do fato “de eu me dirigir à questão do meu estado de espírito com espírito deliberativo” (MORAN, 2001, 63), ou seja, “o que acredito ser possível ver agora é que a base para essa equivalência (ou seja, entre as duas questões) depende do papel das considerações deliberativas sobre as atitudes de uma pessoa.” (KLOOSTERBOER, 2015, p. 248)

Dada a ambiguidade na formulação da Condição de Transparência de Moran, Naomi Kloosterboer (2015, p. 248) propõe que ela é a capacidade de responder a pergunta acerca das

nossas atitudes mentais de uma determinada forma, isto é, “que uma pessoa pode responder a uma pergunta sobre sua própria crença dirigindo-se a pergunta correspondente sobre o tópico dessa mesma crença” (MORAN, 2012, p. 212) Se interpretarmos a Condição de Transparência como uma afirmação de capacidade, isso significa que estamos falando sobre como uma pessoa é capaz de fazer uma transição entre duas questões distintas. A primeira questão, chamada por Moran de “relacionada ao *self*”, diz respeito à própria atitude mental da pessoa - “Eu acredito que P?”. A segunda questão, por sua vez, é o que Moran chama de uma questão “relacionada ao mundo” , ou seja, “P é verdadeiro?” ou “P é o caso?”. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 248)

A interpretação da Condição de Transparência como uma afirmação de capacidade implica que a questão relacionada ao *self* sobre a própria atitude mental de alguém, como “Eu acredito que P?”, e a questão relacionada ao mundo sobre o conteúdo dessa atitude, como “P é o caso?” ou “P é verdadeiro?”, estão em uma relação de transparência. No entanto, os rótulos “relacionados ao *self*” e “relacionados ao mundo” não são totalmente adequados, uma vez que uma pergunta sobre uma atitude mental em relação a si mesmo, como “Eu acredito que sou autoconfiante?”, não se encaixa em nenhum desses rótulos (KLOOSTERBOER, 2015, p. 248). Para contornar essa dificuldade, a filósofa Naomi Kloosterboer (2015) sugere que chamemos a questão relacionada ao *self* de “questão de atitude (Qa)” e a questão relacionada ao mundo de “questão de conteúdo (Qc)”. Assim, a transição entre as perguntas pode ser explicada da seguinte forma: se questão de atitude for respondido referenciando as razões que justificariam uma resposta ao correspondente a questão de conteúdo, então questão de atitude e questão de conteúdo estão em uma relação de transparência. Ou seja, S pode responder a questão de atitude respondendo a questão de conteúdo. (MORAN, 2001, p. 61-62)

No entanto, essa situação parece contraditória: por que é válido responder a duas questões lógicas e semanticamente distintas usando as mesmas razões? Por que é legítimo chegar a uma conclusão sobre se eu acredito que P, considerando se P é verdadeiro? (KLOOSTERBOER, 2015, p. 248-249). Essa aparente contradição pode ser esclarecida por meio de uma referência à capacidade racional. Como Moran coloca:

Não faria sentido responder a uma pergunta sobre meu estado de espírito (por exemplo, minha crença sobre o clima) atendendo a um assunto logicamente independente (o próprio clima), a menos que fosse legítimo para mim ver a mim mesmo desempenhando um papel na determinação do que Eu acredito geralmente, (...) no sentido de que (...) a capacidade de resposta às razões que pertence às crenças é uma expressão da agência racional da pessoa. (MORAN, 2012, p. 213)

De acordo com Moran, a Condição de Transparência supõe agência racional em duas formas. Primeiramente, é preciso assumir um papel e a responsabilidade pela autoatribuição de estado mental, o que significa reconhecer que é minha responsabilidade expressar minha atitude mental sobre o assunto. Isso não implica que eu possa acreditar em algo inteiramente por vontade própria, mas sim que devo ser sensível à razão. Quando perguntado se acredito que P, assumo a responsabilidade ao seguir as razões que considero relevantes, deliberando sobre o assunto e chegando à minha própria conclusão. Além disso, expressar a crença de que P requer um compromisso com a verdade de P e um endosso explícito do seu conteúdo. Essa expressão cessa assim que começo a duvidar da verdade de P ou se reconsidero a questão (MORAN, 2001, p. 74-77, p. 80-82). Portanto, estar comprometido com uma atitude mental envolve tomar uma decisão e mantê-la, o que Moran denomina de uma postura deliberativa em relação à nossa vida mental.

No entanto, a decisão deliberativa só pode ser considerada bem-sucedida se minha crença estiver realmente em conformidade com a razão. De acordo com Moran, a crença de que P só pode ser considerada como resultado de uma resolução deliberativa se assumirmos que “minha crença sobre P é determinada pelo meu senso de razões a favor de P, e não por forças independentes dessas razões” (MORAN, 2012, p. 231). Assim, a Condição de Transparência pressupõe que minhas atitudes mentais sejam responsivas à razão, o que significa que eu posso estar “ativo” em relação a essas atitudes na medida em que elas são influenciadas pelo meu senso de razões e justificação. “Mas o que significa exatamente que as atitudes mentais respondem a razões?” (KLOOSTERBOER, 2015, p. 249) Isso não implica necessariamente que elas sejam formadas por meio de deliberação explícita, já que muitas atitudes são o resultado de processos inconscientes. Em vez disso, uma compreensão mais restrita da capacidade de resposta da razão requer apenas que as atitudes não entrem em contradição com as razões que se supõe ter. Portanto, ser responsivo à razão significa que minhas atitudes mentais são afetadas se eu tomar conhecimento de um anulador nas razões disponíveis. E ser um agente racional pleno implica em reconhecer e assumir a responsabilidade por essa relação entre minhas atitudes mentais e as razões que considero relevantes para essas atitudes. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 249)

Portanto, a Condição de Transparência defende que é possível fazer a transição de uma questão de atitude para uma questão de conteúdo de forma transparente, ou seja, que a resposta a uma questão de atitude pode ser encontrada considerando a questão de conteúdo relevante e as razões que a suportam. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 249) Contudo, isso só é possível se nossas atitudes mentais forem sensíveis à razão e determinadas por nossas

respostas às questões de conteúdo relevantes. Para assumir essa postura deliberativa, é necessário que assumamos a responsabilidade por fazer nossas crenças se adequarem ao nosso senso de razões, de modo que a expressão de nossa crença manifeste nosso compromisso com sua verdade. Logo, a Condição de Transparência é uma afirmação sobre a capacidade de um agente para determinar seu estado de espírito ao tomar decisões.

#### 4.2.2.1 Críticas ao agencialismo de Richard Moran

Apesar de Moran limitar sua explicação à crença, ele sustenta que a Condição de Transparência também é aplicável a outras atitudes mentais, incluindo emoções. Nos termos de Richard Moran, “Podemos tomar o caso da crença como representativo das atitudes em geral, embora seja importante reconhecer que haverá diferenças entre, por exemplo, acreditar, querer, temer, pretender, esperar e preocupar-se.” (MORAN, 2012, p. 214) Geralmente, as emoções parecem surgir involuntariamente, sem que haja uma atividade consciente da nossa parte. Será que temos controle sobre as nossas emoções?

Do ponto de vista empírico, é desafiador determinar com que frequência tomamos decisões conscientes em relação às nossas emoções. No entanto, é possível que tomemos decisões emocionais quando não temos clareza sobre o que estamos sentindo ou o que deveríamos sentir. Essas situações podem não ser incomuns, como pode ser observado na música, literatura, arte e até mesmo na psicologia e psiquiatria, onde refletir e comunicar nossos sentimentos é essencial na terapia (KLOOSTERBOER, 2015, p. 250). No entanto, Naomi Kloosterboer (2015) questiona se é aplicável a Condição de Transparência às emoções, ou seja, se somos capazes de responder a uma pergunta sobre nossas emoções de acordo com a Condição de Transparência. Portanto, é importante perguntar se faz sentido aplicar a Condição de Transparência às emoções antes de abordar essa questão.

Para responder à questão acima se faz necessário, segundo Kloosterboer (2015), lembrar, em primeiro lugar, que a Condição de Transparência se aplica a atitudes mentais que possuem um conteúdo intencional “C”. E, sobre isto, é possível fazer uma pergunta acerca da questão de conteúdo sobre a justificação de “C”. Assim, faz sentido aplicar a Condição de Transparência a atitudes mentais que possuem esse tipo de conteúdo. No caso das emoções, a filósofa não defende nenhuma teoria específica, mas presume que algumas emoções, sentimentos e humores possuem conteúdo intencional. Por exemplo, quando alguém está com raiva, geralmente é devido a algo que alguém fez, algo que aconteceu ou uma situação específica. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 250)



Em segundo lugar, as emoções dão a essas circunstâncias uma certa interpretação: a raiva expressa que algo é ofensivo, irritante ou prejudicial. Como Moran explica, as emoções são atitudes intencionais que refletem a compreensão de alguém sobre o mundo, sua visão de mundo ou fazem parte de sua orientação geral ou perspectiva total (MORAN, 2001, p. 41-42, p. 50-51). Em outras palavras, as emoções fazem parte da perspectiva avaliativa de alguém e podemos perguntar a alguém por que ela vê o mundo dessa maneira. Portanto, essas emoções estão relacionadas ao nosso senso de razões e justificativas.

Kloosterboer (2015) avalia a aplicabilidade da Condição de Transparência às emoções, distinguindo entre a questão de atitude (Qa) e a questão do conteúdo (Qc) das emoções. Esse processo permite evidenciar as divergências entre as emoções e as crenças, o que possibilita a determinação da viabilidade da aplicação da Condição de Transparência às emoções. Finkelstein apresenta uma interpretação da Condição de Transparência, a saber, “Devo acreditar racionalmente que P?” (FINKELSTEIN, 2012, p. 103) que é aplicável a todas as formas de atitudes mentais. Essa perspectiva é respaldada por Cassam (2014):

A questão de saber se eu acredito que P é, para mim, transparente à questão do que devo racionalmente acreditar – isto é, à questão de saber se as razões exigem que eu acredite que P. Posso responder à primeira pergunta respondendo à segunda. (CASSAM, 2014, p. 4)

De acordo com o raciocínio, acreditar pode ser substituído por outras atitudes mentais, como desejar, sentir, pretender e assim por diante. Embora essa abordagem possa parecer uma solução elegante para o desafio de aplicar a Condição de Transparência a outras formas de atitudes mentais além da crença, Kloosterboer (2015, p. 257) considera que ela é equivocada. A razão principal para essa conclusão é que a questão não diz respeito ao conteúdo da atitude mental, mas sim a uma questão interna ou autorreferencial, ou seja, se a crença em questão é racional ou não.

Moran, não aplica a Condição de Transparência diretamente para as emoções, porém há sugestões para a questão de atitude e questão de conteúdo relacionadas às emoções. Considere o caso descrito por Moran, do paciente na psicanálise, o qual não consegue obter autoconhecimento por meio da Condição de Transparência, a saber,

Em vários contextos terapêuticos familiares, por exemplo, a maneira pela qual o analisando (sujeito da psicanálise) toma consciência de várias de suas crenças e outras atitudes não necessariamente se conforma à Condição de Transparência. A pessoa que sente raiva do genitor morto por tê-lo abandonado, ou que se sente traída ou privada de algo por outra criança, só pode saber dessa atitude através da obtenção e interpretação de evidências de vários tipos. Ela pode ficar completamente convencida, tanto pelas construções do analista quanto por sua própria apreciação da evidência, de que essa atitude deve ser atribuída a ela. E ainda, ao mesmo tempo,

quando ela reflete sobre a própria questão dirigida ao mundo, se ela realmente foi traída por essa pessoa, ela pode descobrir que a resposta é não, ou que não pode ser resolvida de uma maneira ou de outra. Assim, a transparência falha porque ela não pode saber dessa sua atitude pela reflexão sobre o objeto da atitude. (...) Ela não irá, em seu estado atual, afirmar o julgamento de que essa pessoa de fato a traiu. Quando a crença é descrita, ela é mantida entre parênteses do operador psicológico, “acreditar”; isto é, ela afirmará o julgamento psicológico “eu acredito que P”, mas não admitirá a própria proposição P incorporada. (MORAN, 2001, p. 85)

Traduzindo para a questão de atitude (Qa) e a questão de conteúdo (Qc), Moran quer dizer:

Qa: Eu me sinto traído por essa pessoa?

Qc: Essa pessoa de fato me traiu? (KLOOSTERBOER, 2015, p. 251)

A formulação mais adequada conforme Kloosterboer (2015, p. 251) da questão avaliativa (Qa) para emoções, por exemplo, é “Eu me sinto traído por essa pessoa?”, assim ela propõe a seguinte forma geral:

Qa\*: Tenho emoção X sobre O (ou P)? (ou Qa\*: Sinto X em O (ou P)?)  
(KLOOSTERBOER, 2015, p. 251)

Assim sendo, é possível especificar o tipo de emoção em relação a X e, posteriormente, identificar o objeto, pessoa ou proposição O ou P para o qual a emoção se direciona. Nesse contexto, é pertinente indagar ao sujeito em análise: “Você está sentindo-se traído por essa pessoa?” ou “Você está sentindo-se traído pelo comportamento da referida pessoa?”

Vamos agora considerar a questão do conteúdo da emoção. Tomemos o exemplo do indivíduo analisado por Moran, que sente-se traído, mas não pode confessar sua crença de que foi traído. Para Moran, a questão do conteúdo parece ser: “É verdade que essa pessoa te traiu?” Essa pergunta é uma instância da questão de conteúdo para crenças: “P é verdadeiro?” No entanto, como podemos especificamente direcionar essa pergunta para a emoção de se sentir traído e não apenas para uma crença de ter sido traído? Moran (2001) parece supor que as mesmas razões que são relevantes na deliberação sobre crenças de alguém devem ser consideradas na deliberação sobre suas emoções. Contudo, Kloosterboer (2015) argumenta que Moran negligencia a diferença entre crenças e emoções, o que tem implicações para a aplicação da Condição de Transparência às emoções.

Como observado, as considerações relevantes na deliberação sobre crenças estão relacionadas ao valor de verdade do conteúdo da crença. Determinar se acreditamos em algo não se resume a determinar se a crença é verdadeira ou não, uma vez que as crenças têm a intenção de representar a verdade (MORAN, 2001, p. 52, p. 69-77). Apenas considerações

que se referem ao conteúdo da crença desempenham um papel na tomada de decisão sobre ela. A relação das crenças com a verdade é precisamente o motivo pelo qual a Condição de Transparência é aplicável a elas. Ao deliberar sobre a questão de atitude “Eu acredito que P?”, deve-se voltar para a questão do conteúdo “P é verdadeiro?” e apenas considerar considerações relacionadas a esse conteúdo particular da crença.

Entretanto, as emoções têm uma relação diferente com as razões. Por exemplo, eu não fico zangado com uma amiga apenas porque ela esqueceu nosso compromisso. É claro que minha raiva só é justificada se ela realmente esqueceu, embora ainda faça sentido ficar com raiva se eu apenas acreditar que ela esqueceu. No entanto, se eu quiser deliberar sobre se estou com raiva do meu amigo ou não, simplesmente dizer que isso é verdade não explica por que sentir raiva é a maneira correta de responder. As emoções não têm o objetivo de buscar a verdade da mesma forma que as crenças (De SOUSA, 2007, p. 328). Portanto, o questionamento central da emoção, a questão do conteúdo não pode ser “P é verdadeiro?”. Precisamos considerar outras razões para decidir sobre nossas emoções. Mas que razões são essas? Podemos articular uma questão de conteúdo (Qc) alternativo para emoções?

As emoções, como anteriormente mencionado, envolvem uma avaliação subjetiva da situação em questão. Por exemplo, ficar com raiva pode implicar que a situação é ofensiva ou injusta. Nesse sentido, justificar uma emoção significa mostrar que a avaliação subjacente à emoção é adequada à situação. Assim, para justificar minha raiva, preciso explicar por que esquecer nosso encontro é uma situação que merece essa avaliação. Isso requer uma avaliação da situação que torne minha raiva uma resposta adequada (SMITH, 2005, p. 250-253). Assim, podemos formular uma questão de conteúdo (Qc) alternativo para as emoções: “A situação em questão tem características que justificam a emoção em questão?”. Essa formulação abrange o caráter avaliativo das emoções e reconhece que justificar uma emoção requer uma avaliação adequada da situação.

Qc\*: P (ou O) tem características que tornam X uma resposta apropriada?  
(KLOOSTERBOER, 2015, p. 252)

No exemplo de Moran do “analisando”, o conteúdo da emoção é importante e deve ser abordado na deliberação emocional. Para aplicar a Condição de Transparência, a questão relevante não é apenas se a crença de que foi traído é verdadeira, mas se o sentimento de traição é uma resposta adequada ao que a pessoa fez. Portanto, o Qc\* - “As características do

que aconteceu são tais que tornam a emoção apropriada?” - parece ser um candidato adequado para a questão do conteúdo (Qc) da emoção.

No entanto, há um problema com a formulação atual da questão do (Qc). Embora esta abordagem possa ajudar a determinar se a avaliação subjacente a uma emoção é apropriada, ainda precisamos de uma formulação que nos permita determinar se a emoção em si é justificada. Caso contrário, não haveria diferença entre uma simples avaliação e uma emoção. No entanto, há uma diferença crucial entre as duas: fazemos avaliações de valor sobre muitas coisas, mas só experimentamos emoções em relação a coisas que são importantes para nós. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 252) As emoções estão intimamente relacionadas com nossas preocupações, pois são respostas a coisas que nos preocupam. As características da situação que desencadeia uma emoção não conseguem explicar essa relação entre emoções e preocupações, portanto, precisamos explorar essa relação conceitual com mais profundidade.

De acordo com Bennett Helm e Nomy Arpaly, as emoções são parte integrante de nossas preocupações. Em outras palavras, é difícil imaginar alguém preocupado com algo sem experimentar alguma forma de emoção em resposta a ele. Helm afirma que não importa se uma situação tem um efeito positivo ou negativo, a resposta emocional é uma parte essencial da preocupação. (HELM, 2010, p. 311) Arpaly também destaca que as emoções são um dos componentes fundamentais da preocupação, seja ela em relação a uma pessoa ou coisa.

Outras coisas sendo iguais, cuidar de uma equipe torna as vitórias agradáveis e as derrotas dolorosas. Mais do que isso, a pessoa que se preocupa com um time provavelmente sentirá vergonha por seu mau desempenho, orgulho por seu bom desempenho, ansiedade quando um jogo importante se aproxima, uma sensação de desespero total se descobrir que um jogador importante foi envolvido em uma fraude de drogas grave e outras emoções que confundem totalmente a pessoa que não possui tal preocupação. (ARPALY, 2003, p. 86)

Para verdadeiramente se preocupar com algo, é necessário ter uma resposta emocional quando esse algo afeta alguém. Se alguém não tem uma resposta emocional, não se pode dizer que essa pessoa realmente se preocupa com isso, pois a preocupação é uma resposta emocional necessária para indicar a importância daquilo que está sendo afetado.

Por outro lado, se alguém experimenta uma emoção em relação a algo, isso significa que é algo importante para essa pessoa. Por exemplo, se alguém sente medo, isso implica que está preocupado com sua segurança. Se alguém se sente mal quando algo ruim acontece com alguém que não se importa, isso é paradoxal. Isso sugere que, conceitualmente, as emoções expressam um compromisso com algo ou alguém que importa para a pessoa que as experimenta. Assim, a justificativa das emoções não depende apenas de razões relacionadas ao conteúdo, mas também de razões relacionadas ao que é importante para a pessoa. Em

outras palavras, as emoções não devem apenas estar corretamente alinhadas com o mundo, mas também com as coisas que são importantes para nós. Portanto, a pergunta sobre por que algo é perigoso, doloroso, ofensivo, alegre, vergonhoso ou emocionante para a pessoa em questão é fundamental para a justificação das emoções.

Além da avaliação do conteúdo específico da emoção, a deliberação de qual emoção sentir também exige a consideração do que é importante para a pessoa em questão. Portanto, a deliberação sobre qual emoção sentir não pode ser limitada apenas à reflexão sobre fatos relevantes para o conteúdo avaliativo específico da emoção. Além da questão do conteúdo (Qc) relevante, outra pergunta também precisa ser respondida para determinar se uma emoção é apropriada, que é:

*Qa-care*: Eu me preocupo com P (ou O)? (KLOOSTERBOER, 2015, p. 253)

A dificuldade para a Condição de Transparência reside no fato de que a pergunta adicional é sobre a atitude mental em si, e não sobre seu conteúdo avaliativo. Portanto, o ponto importante da crítica de Kloosterboer à Condição de Transparência é que ela não é suficiente para justificar emoções, já que a justificação da atitude emocional depende não apenas do objeto da emoção, mas também de como essa atitude se relaciona com outras atitudes mentais da pessoa. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 253)

No entanto, existem duas objeções imediatas que podem ser levantadas frente a crítica de Kloosterboer. A primeira delas é que o complemento “para a pessoa em questão” pode ser incluído na questão de conteúdo (Qc): “O (ou P) tem características que tornam X uma resposta apropriada para mim?”. Entretanto, conforme Naomi Kloosterboer, o acréscimo do complemento “para mim” realmente muda a questão, pois em vez de se tratar de uma questão sobre a adequação da avaliação em relação à situação, passa a ser uma questão sobre a adequação da avaliação em relação à minha própria pessoa. E essa é uma pergunta que só pode ser respondida levando em conta outras atitudes mentais que possuo. Portanto, a determinação se algo é doloroso, ofensivo ou alegre para uma pessoa específica se baseia em considerações que dependem de quem essa pessoa é, seus traços de caráter, preocupações, planos, ambições, medos, vulnerabilidades, relações com outras pessoas, e assim por diante.

A segunda objeção é que as emoções não devem estar alinhadas com nossas preocupações reais, mas com o que deveria nos preocupar. E o que deveria nos preocupar pode ser determinado sem apelar para outras atitudes mentais, ou seja, apenas considerando razões a favor ou contra a adequação do objeto de nossa preocupação. Certamente, é crucial

não se preocupar com qualquer coisa, mas com as coisas relevantes. Queremos ser pessoas que se preocupam com as coisas com as quais deveríamos nos preocupar. Assim, a questão de saber se algo é um objeto de preocupação apropriado é fundamental para determinar se devemos nos importar com algo. No entanto, essas considerações são inconclusivas em relação a quais dessas coisas apropriadas eu realmente me importo ou posso vir a me importar. Novamente, estamos de volta à relação conceitual entre preocupações e emoções, uma relação que se estende a outras atitudes mentais e ações. Segundo Helm, cuidar significa que o objeto de cuidado é o foco de um conjunto de emoções, desejos, julgamentos, intenções e ações (HELM, 2010, p. 311-315). Da mesma forma, Arpaly desenvolve um relato no qual três características constituem preocupações: motivação, emoção e cognição (ARPALY, 2003, p. 85-87). Essas características determinam a força da preocupação: quanto mais necessário for impedir que você aja de acordo com sua preocupação, mais forte serão as emoções em relação ao objeto da sua preocupação, e mais sintonizado você estará para perceber as circunstâncias em torno do objeto da sua preocupação, mais forte será a sua preocupação. Assim, a existência de outras atitudes e ações que constituem uma preocupação genuína significa que a pessoa precisa ter essas atitudes relevantes e realizar ações correspondentes para poder dizer que se preocupa com algo. Portanto, deliberar sobre se um objeto é um objeto de preocupação apropriado não é suficiente para determinar se é um objeto de preocupação apropriado para uma pessoa específica. É necessário levar em conta a identidade da pessoa, seus desejos e suas possibilidades futuras para descobrir se ela se importa ou pode vir a se importar com algo.

Retomando o exemplo de Moran sobre a situação de “analisando”, de acordo com sua visão, o problema reside no fato de que ela é incapaz de concordar com informações acerca da pessoa que a traiu:

É porque sua consciência de seu sentimento de traição está separada de seu senso das razões, se houver, que a apóiam, que ela não pode se conscientizar disso refletindo sobre aquela mesma pessoa, aquela por quem ela se sente traída. A racionalidade de sua resposta exige que ela esteja em posição de expressar sua atitude em relação a ele, e não apenas descrevê-la ou relatá-la, por mais precisa que seja, pois é apenas a partir da posição de expressão que ela está necessariamente reconhecendo fatos sobre ele como internamente relevante para essa atitude (digamos, como justificá-la ou miná-la) e, portanto (também) como relevante para a questão totalmente empírica de saber se continua sendo verdade que ela realmente tem essa sensação de ser traída por ele. Caso contrário, seu próprio senso da verdade sobre aquela pessoa flutua livre de seu senso do que sustenta sua atitude em relação a ele. (MORAN, 2001, p. 93)

Ao determinar se sentiu traída ou não, a paciente precisa examinar “aquela pessoa” e os “fatos sobre ela” para descobrir a verdade sobre a situação. No entanto, o problema pode ser que ela não reconhece fatos sobre si mesma. Assim, é necessário que ela reconheça por que a pessoa e esses fatos são importantes para ela. Para isso, não é suficiente refletir sobre o que a outra pessoa fez, mas também sobre o que isso significa para ela, suas expectativas em relação ao relacionamento e seus medos. Portanto, não apenas o “senso de verdade” da paciente sobre a outra pessoa é importante, mas também seu senso de verdade sobre si mesma. A diferença entre atribuir o sentimento de traição e expressá-lo está na aceitação do que o outro fez e na aceitação do que é importante para si mesma e qual é sua identidade como pessoa. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 254)

Para Naomi Kloosterboer, a declaração de Moran sobre a aplicação da Condição de Transparência às emoções não é válida. É importante reconhecer que as razões para ter uma emoção não se limitam apenas às considerações sobre o conteúdo, mas também incluem outras atitudes, como o que é significativo para alguém. Dessa forma, responder à pergunta referente a questão do conteúdo  $Qc^*$ , “P (ou O) tem características que tornam X uma resposta apropriada?” não forneça uma resposta para a questão de atitude  $Qa^*$  “Tenho emoção X sobre O (ou P)?”. É necessário considerar também a pergunta questão de atitude-cuidado  $Qa-care$  “Eu me importo com P (ou O)?” para determinar se a emoção é adequada. Portanto, a Condição de Transparência não pode ser aplicada às emoções, pois não existe uma única questão deliberativa que possa determinar se a emoção justificada é exclusivamente direcionada ao conteúdo ou se outras considerações são importantes.

No entanto, a crítica de Kloosterboer (2015, p. 254-255) não se deve ao fato de que o relato de Moran é deliberativo, mas sim porque ele não leva em consideração a relação conceitual entre nossas atitudes mentais e aquilo que nos preocupa. Como resultado, ele não compreende quais considerações são relevantes na deliberação. Portanto, não compreende algumas características fundamentais do que significa ser um agente, ou seja, uma pessoa que não está apenas buscando a verdade, mas cujo mundo tem importância de uma forma particular.

A primeira implicação para a teoria de Moran sobre a reflexão endossada e comprometida diz respeito à noção de comprometimento que ele propõe. Moran afirma que ao assumir uma atitude, estamos expressando um compromisso com a sua veracidade e com as exigências que ela impõe, como não ter atitudes contraditórias. Quando deliberamos sobre um determinado assunto e chegamos a uma conclusão, isso constitui um compromisso (KLOOSTERBOER, 2015, p. 255) No entanto, essa noção de comprometimento pode não ser

suficiente para dar conta de um comprometimento genuíno. A relação normativa entre emoções e preocupações destaca uma ideia alternativa do que significa estar comprometido com algo. Se expresso uma determinada emoção ou preocupação, com o que estou me comprometendo?

Como mencionado anteriormente, ter preocupações sobre algo ou alguém só é significativo se houver um conjunto de padrões de ações, desejos e emoções que se concentrem no objeto de preocupação. De fato, é uma implicação da relação conceitual entre emoções e preocupações que as emoções só fazem sentido se estiverem vinculadas a padrões. Conforme Helm afirma: “(...) sentir uma emoção é estar racionalmente comprometido em sentir todo um padrão de outras emoções com um foco comum” (HELM, 2009, p. 251). Se eu estiver esperando um trem, é esperado que eu sinta outras emoções subsequentes se eu perder ou pegar o trem, como desapontamento ou felicidade. Isso significa que, se eu sentir medo de uma ameaça, estou comprometido em esperar outras emoções, como sentir mal se a ameaça se concretizar e sentir alívio se não ocorrer. Em outras palavras, o comprometimento com algo depende mais de ter padrões relevantes de emoções, desejos e ações do que simplesmente endossar reflexivamente o conteúdo da atitude. Arpaly está no caminho correto ao afirmar que:

Duas pessoas podem endossar reflexivamente coisas idênticas, mas ser muito diferentes em seu nível de preocupação com essas coisas. Erica e eu podemos endossar reflexivamente o mesmo tipo de ação política, mas ela pode estar mais preocupada com isso do que eu, o que pode explicar por que ela está em uma manifestação enquanto escrevo. Também é natural dizer que estou menos comprometido com a ação política do que Erica (...) Nós podemos nos preocupar profundamente com coisas que não endossamos reflexivamente. Tamara pode se importar profundamente com Todd e seu relacionamento com ele, embora acredite que não deveria, ou mesmo que não tenha consciência de sua profunda preocupação, ignorando-a em deliberações práticas. (ARPALY, 2003, p. 85)

Isso significa que se eu me declarar comprometido em chegar na hora marcada, isso também implicará que me preocupo (importo) em chegar na hora certa, sinto vergonha caso não consiga chegar, peço desculpas por qualquer atraso e tomo medidas preventivas para garantir minha pontualidade. Se eu fosse alguém que não se importa com essas coisas, minha deliberação para me tornar uma pessoa pontual teria pouco impacto. Para um compromisso genuíno, é necessário ter as respostas emocionais adequadas às coisas apropriadas e esforçar-se para evitar ou alcançar as coisas certas. Estar comprometido com algo significa estar preocupado com isso, o que só pode ser autêntico se o compromisso se refletir em emoções, desejos, intenções e ações.



Isso implica que o relato de Moran sobre a consciência das próprias atitudes mentais sugere outra forma de autoconhecimento, que é saber qual tipo de pessoa somos, ou seja, o autoconhecimento substancial dos traços de caráter, personalidade, desejos e emoções (CASSAM, 2014). Embora essa afirmação seja ousada, há uma razão para considerá-la. Se eu afirmo sinceramente que desejo ser pontual, mas não me preocupo em chegar na hora, não sinto remorso quando me atraso e não tomo medidas para ser pontual, então isso indica que ou não valorizo a pontualidade o suficiente ou não me importo em ser uma pessoa pontual. Minha afirmação entra em conflito com quem eu sou, não com o fato de ser pontual ser algo importante. Em outras palavras, apenas as afirmações que expressam quem eu sou ou quem quero me tornar podem ser consideradas um compromisso genuíno. Isso requer que eu possa conectar minhas atitudes atuais com o que é importante para mim, pois não posso saber o que é importante para mim apenas refletindo sobre o conteúdo de uma atitude específica. O compromisso genuíno depende de já ter ou desenvolver as atitudes relevantes que o expressam, o que significa que o autoconhecimento das atitudes mentais está conectado a um tipo mais amplo de autoconhecimento. (KLOOSTERBOER, 2015, p. 255-256)

Adicionalmente, não são somente as emoções que são afetadas pela visão de Moran sobre a “preocupação/interesse”. Todas as atitudes relacionadas à perspectiva avaliativa de uma pessoa possuem uma conexão conceitual com preocupações e interesses. Assim, Kloosterboer (2015, p. 256) adverte que, a exceção parece ser as crenças e outras atitudes mentais que buscam a verdade. Similarmente às emoções, ter um desejo não faz sentido se não estiver relacionado a algo que é importante para a pessoa, e ter a intenção de fazer algo não faz sentido se não importar para a pessoa se realmente realiza essa ação ou não.

Moran buscava expandir a discussão sobre autoconhecimento além da sua abordagem epistêmica exclusiva, colocando a agência no centro da imagem. Entretanto, sua concepção de agência ainda se limitava à agência epistêmica, focando somente na verdade das nossas atitudes mentais, negligenciando outros aspectos importantes para nossa racionalidade prática. Para que a agência epistêmica e prática sejam levadas em conta na tomada de decisões, é necessário considerar outras atitudes mentais que temos e prestar atenção em quem somos, o que significa não se alienar da nossa relação com o mundo enquanto agentes racionais. A crítica apresentada por Kloosterboer acerca da concepção de ação e compromisso de Moran é apenas um esboço, mas fica claro que sua ideia de agência racional negligencia aspectos importantes da nossa agência prática, como nossos projetos, relacionamentos, vulnerabilidades e peculiaridades.

Outra importante crítica à teoria agencialista de Moran, advém da filósofa Victoria McGeer (2008) referente à autoridade de primeira pessoa. Na sua opinião, ele fortalece a defesa da autoridade da primeira pessoa contra quaisquer argumentos naturalistas que afirmem que essa autoridade não pode ser justificada, se não sempre sabemos quais estados e processos psicológicos estão ativos em nós e influenciando nosso comportamento. No entanto, a precisão dos julgamentos em questão não é o ponto central. Como Moran explica,

O pensamento primário que ganha expressão na ideia de “autoridade em primeira pessoa” pode não ser que a própria pessoa deva sempre “saber melhor” o que pensa sobre algo, mas sim que é seu negócio o que ele pensa sobre alguma coisa, isso cabe a ele. Ao declarar sua crença, ele não se expressa como uma testemunha especialista em um domínio de fatos psicológicos, tanto quanto expressa sua autoridade racional sobre esse domínio. (MORAN, 2001, p. 123-124)

Essa concepção da autoridade da primeira pessoa presume que o agente tem um controle deliberativo considerável sobre o conteúdo de sua mente, que suas deliberações podem influenciar o que ele pensa e sente. No entanto, neste ponto, surge uma questão que cria uma divergência entre o modelo de agência de Richard Moran e da Victoria McGeer (McGEER, 2008, p. 88). Essa questão é, se o elemento deliberativo por si só é suficiente para assegurar a autoridade racional que é característica de um agente psicologicamente bem desenvolvido, ou se ele precisa ser complementado por um elemento regulador (não-deliberativo). Um agente psicologicamente competente questiona em sua deliberação o que deve acreditar, desejar ou pretender, e chega a uma conclusão. É então o caso que ela acredita, deseja ou pretende espontaneamente como concluiu que deveria? Ou é necessária uma prática contínua de autorregulação e autocontrole para garantir que ela permaneça fiel a essa conclusão?

Moran é um defensor intransigente, um purista, do elemento deliberativo. Para ele, ser “racionalmente autônomo” e, portanto, ter autoridade sobre nossos estados psicológicos e processos, deve ser diferenciado do exercício de um “controle racional” sobre esses estados e processos. Conforme ele afirma:

A responsabilidade especificamente pessoal que uma pessoa tem por seu próprio desejo não é essencialmente instrumental. A responsabilidade da pessoa aqui é tornar seu desejo responsável e ajustável à luz de seu senso de algum bem a perseguir. Não é uma responsabilidade que se reduz à capacidade de exercer influência sobre os próprios desejos, e é por isso que a expressão “controle” é enganosa nesse contexto. Quando o desejo (já) é a expressão das razões da pessoa, não há necessidade de exercer qualquer controle sobre ele. Como no caso do raciocínio teórico comum, que resulta em uma crença, não há mais nada que a pessoa faça para adquirir a crença relevante uma vez que sua razão o tenha levado a ela. (MORAN, 2001, p. 118-119)

McGeer (2008, p. 88) não concorda com essa visão. Para ela, a autoridade de primeira pessoa pode depender em grande medida de nossas habilidades de “autorregulação” ou “autogoverno”, em vez do controle racional mencionado. Julgamentos de primeira pessoa, ou seja, julgamentos que fazemos sobre o que acreditamos ou desejamos, têm uma “qualidade comissiva”, ou seja, são julgamentos feitos no modo indicativo que nos comprometem a falar e agir de maneira compatível com esses julgamentos. No entanto, para seguir esses julgamentos e manifestar as qualidades de um agente com autoridade de primeira pessoa, às vezes precisamos regular nossos pensamentos e ações de maneiras que não estão totalmente alinhadas com a noção de autonomia de Moran.

Então, apresentadas as críticas ao agencialismo de Richard Moran, a saber, por Naomi Kloosterboer - da centralidade da agência racional epistêmica - e por Victoria McGeer - das habilidades de “autorregulação”, seria possível sustentar o método da transparência para o autoconhecimento emocional? É o que será explorado no próximo tópico.

### 4.3 O AUTOCONHECIMENTO AGENCIAL DE EMOÇÕES: UMA DEFESA PARCIAL

A teoria agencial como apresentada possui uma característica importante, a saber, de protagonismo no processo de atribuição do estado mental. Exposto sobre suas características e críticas em geral, faz-se importante analisar uma resposta plausível às críticas imputadas a Moran, por Kloosterboer e McGeer. Para tanto, o que será apresentado é uma defesa do agencialismo referente ao autoconhecimento emocional com base nas críticas filosóficas de Victoria McGeer (2008) e Naomi Kloosterboer (2022) perante a uma agência transcendental de Richard Moran (2001). Assim, será explanado o conceito de autorregulação de Victoria McGeer (2008) no qual culmina no fomento de um estágio moral-emocional visando a superação do egocentrismo, no qual a perspectiva alocêntrica possui papel fundamental. E, complementando o autoconhecimento do agente em sua totalidade (seja nas suas crenças, desejos, emoções e demais estados mentais), proveniente a superação do egocentrismo está inserida a expressão como condição para obter autoconhecimento, desenvolvido por Naomi Kloosterboer (2022), que possui como característica central o papel ativo agencial.

#### 4.3.1 Autorregulação de McGeer como fuga do egocentrismo de Moran

Victoria McGeer (2008) desenvolve o importante conceito de autorregulação. Esse conceito objetiva regular nossos pensamentos e ações de forma que estejam sincronizados

com nossas autoatribuições de estados mentais. Podemos caracterizar duas dimensões transversais para distinguir as variedades de autorregulação: uma é a relativa automaticidade com que ocorrem e a outra é sua relativa instrumentalidade. Cada uma dessas dimensões pode ser explorada separadamente.

Grande parte do nosso processo de autorregulação ocorre de forma automática, sem exigir muita atenção consciente. Ao longo do tempo, o treinamento em disciplinas normativas da psicologia popular desenvolve em nós hábitos mentais que nos ajudam a fortalecer tendências e inclinações que se alinham com nossas autoatribuições intencionais, enquanto enfraquecem aquelas que não se encaixam (McGEER, 1996, p. 510). Às vezes, podemos desenvolver hábitos idiossincráticos de pensamento ou ação para contornar nossas deficiências cognitivas ou afetivas específicas. Tais hábitos podem se tornar tão enraizados que requerem pouco esforço ou pensamento para serem mantidos, mas podem exigir atenção explícita em circunstâncias em que nossas técnicas de auto-gerenciamento precisam ser mais planejadas e esforçadas (McGEER; PETTIT, 2002, p. 288–290). Um exemplo seria um piloto iniciante que sabe teoricamente que os sinais proprioceptivos podem ser enganosos, mas que pode achar extremamente difícil resistir ao fascínio de confiar apenas em sua própria experiência e seu próprio julgamento. Para contornar isso, o piloto pode instalar dispositivos “à prova de falhas” em que possa confiar, como campainhas de alerta, um co-piloto atento ou um controlador de tráfego aéreo que o lembre de se concentrar nos instrumentos se parecer estar se desviando da rota correta.

O exemplo anterior destaca uma segunda dimensão para distinguir as práticas de autorregulação - a instrumentalidade. No entanto, McGeer (2008) discorda da visão de Moran (2001) sobre esse assunto, assim é importante especificar em que ponto ocorre a discordância. Moran afirma que:

(...) seria uma expressão da falha do raciocínio se terminasse não na convicção em si, mas sim na minha apreensão de um pensamento particular, ou mesmo na sua melhor avaliação, que eu então preciso encontrar de alguma maneira para tornar possível, meu “atual estado de espírito”. (MORAN, 2001, p. 131)

Ele está correto no nível do julgamento, pois a deliberação em primeira pessoa de um agente visa responder à pergunta: o que devo acreditar, querer ou pretender? O objetivo é endossar o conteúdo de certos estados psicológicos, chegando a um certo tipo de julgamento. Minhas deliberações terminam em convicção, e se sou um agente racional que funciona bem, esse julgamento se torna psicologicamente ativo em mim. No entanto, ter o julgamento se tornando meu estado mental psicologicamente ativo é diferente de ter uma crença ou desejo

totalmente desenvolvido se tornando meu “estado mental” real. Crenças e desejos são disposições complexas para pensar, falar, sentir e operar mental e fisicamente. Endossar a afirmação de que  $p$  é uma coisa; instanciar completamente o estado de acreditar que  $p$  é outra. Portanto, o julgamento deliberativo de alguém de que  $p$  - ou que a evidência apóia  $p$ , ou qualquer outra coisa - pode exigir mais trabalho para garantir que alguém conte como um crente totalmente robusto que  $p$ . (McGEER, 2008, p. 90)

Qual é a natureza do trabalho envolvido nesse processo? De acordo com a perspectiva purista e deliberada de Moran, isso pode envolver a reflexão sobre quais pensamentos ou comportamentos são compatíveis (ou não) com a crença de que  $p$ , lembrando-se das boas razões pelas quais se acredita em  $p$  ou até mesmo buscando o apoio argumentativo de outros para reforçar a compreensão de por que  $p$  é o que se deve acreditar. Embora essas práticas deliberativas possam ser trabalhosas, elas não são hostis à autonomia racional de um agente. No entanto, o mesmo não pode ser dito de outras práticas de autorregulação, por mais que sejam guiadas pela razão. Segundo Moran,

Em vários casos, uma pessoa pode produzir em si vários desejos, crenças ou respostas emocionais, seja por meio de treinamento, disciplina mental, drogas, cooperação de amigos ou simplesmente lançando-se em uma situação que forçará uma certa resposta dele. Mas exercer esse tipo de controle sobre as próprias atitudes não é a expressão de “atividade” relevante para a autonomia ou autoridade racional. Nesses casos de produzir um desejo em si mesmo, a atitude resultante ainda é aquela em relação à qual sou essencialmente passivo. É infligido a mim, mesmo que seja eu quem o está infligindo. (MORAN, 2001, p. 117)

Inicialmente, pode parecer estranho juntar técnicas de autorregulação que parecem tão diferentes, como o controle racional adquirido por meio de treinamento, disciplina mental e seleção de ambiente, e os efeitos psicológicos produzidos pelo uso de drogas. No entanto, para Moran, todas essas técnicas são consideradas manipulações externas, pois não fazem parte dos processos deliberativos internos. Dessa forma, qualquer pessoa que precise recorrer a elas acaba se “alienando” dos estados mentais manipulados. Segundo Moran, isso indica um problema psicológico na forma como o indivíduo funciona como ser racional, comprometendo sua atividade racional na medida em que seus estados e processos mentais não são conformes aos ditames da razão, pois

(...) uma pessoa que pensa que está ficando tarde ou sua esperança de chuva não são efeitos que ela produz, mesmo quando resultam de um processo de pensamento de sua parte. Em vez disso, tais atitudes são constituintes de seu pensamento e, portanto, são mais análogas ao ato de beliscar do que à sensação produzida por esse ato. (MORAN, 2001, p. 117)

Assim o filósofo argumenta que a atividade racional deve consistir em deliberação, ou seja, na reflexão consciente sobre o que se deve acreditar, desejar ou pretender. Qualquer uso de meios extra-deliberativos para instanciar tais perfis disposicionais compromete a atividade racional. Portanto, a atividade racional do agente é dividida entre a perspectiva “transcendental da agência”, em que o agente se pergunta “no que devo acreditar?”, e a perspectiva “empírica da facticidade psicológica”, em que o agente se afasta de si mesmo e pergunta “no que eu acredito?”. (McGEER, 2008, p. 91)

De acordo com Moran, um indivíduo deve ter uma organização psicológica adequada para ser considerado um agente competente. Isso significa que seus estados psicológicos devem surgir naturalmente de suas deliberações, sem que precise usar estratégias de autocontrole ou automanipulação para alinhar sua razão e seus desejos. No entanto, essa condição não é suficiente para determinar se uma pessoa é um bom agente, já que ela pode estar enganada sobre suas verdadeiras motivações e ações. Pois, para Victoria McGeer,

(...) desenvolver autonomia deliberativa ou “espontaneidade” no sentido purista de Moran pode ser um sinal de doença psíquica real, indicando uma capacidade de manipular a si mesmo através do poder de sua própria razão em uma condição de profundo auto-engano. (McGEER, 2008, p. 92)

Dessa forma, pode ocorrer formas distorcidas de “espontaneidade deliberativa”, as quais podem ser prejudiciais à saúde psíquica do agente. Por exemplo, quando o agente quer preservar sua auto imagem para evitar lidar com aspectos desconfortáveis de si mesmos, ele se ilude, por vezes construindo narrativas que corroborem sua deliberação “espontânea”. Nesse sentido, a capacidade de manipular a si mesmo através do poder de sua própria razão e deliberação pode ser interpretada como uma forma de negar ou distorcer aspectos da realidade para manter uma imagem mais positiva de si mesmo. Com isso, a tendência de uma pessoa em adotar uma postura empírica em relação a si mesma está ligada ao seu nível moral-emocional. Por outro lado, a incapacidade de se desvencilhar da perspectiva transcendental da agência pode indicar uma má reputação moral-emocional. Portanto, como compreender a relação entre uma agência autorizada, competente e a capacidade psicológica para o autoconhecimento substancial?

Uma possível resposta, segundo Victoria McGeer destoa do ideal purista racional de Richard Moran sobre a agência. Para a filósofa, a explicação ao questionamento perpassa por “certos graus de desenvolvimento moral-emocional” (McGEER, 2008, p. 93) Para aprofundar sua explicação, a filósofa aborda casos que buscam questionar esses fundamentos básicos na concepção de Moran. Em primeiro lugar, examinar se os estados de uma pessoa são

verdadeiramente autênticos, caso surjam naturalmente como resultado espontâneo de sua deliberação. Em segundo lugar, ela analisa se o ideal adequado para o funcionamento saudável da ação humana é realmente conforme o “ideal kantiano de autonomia racional”. (McGEER, 2008, p. 93) Assim, serão abordados dois casos do romance de George Eliot, *Middlemarch*, onde se apresenta uma visão abrangente e delicada das formas pelas quais nossa própria capacidade de escolha, para o bem ou para o mal, é profundamente influenciada pelo crescimento de nossa sabedoria moral-emocional.

O primeiro caso analisado é do personagem do reverendo Camden Farebrother no romance de Eliot. O reverendo é descrito como um personagem atraente, dotado de uma compreensão genuína das forças e fraquezas humanas, bem como das tentações e influências às quais está sujeito. Sua compreensão moral-emocional é ampla, levando-o a ser mais inclinado a perdoar do que a julgar, e quando julga, faz isso com triste aceitação, evitando condenação irada. Apesar de sua sabedoria aparente, ele não se encaixa como um exemplo perfeito da autonomia racional kantiana, pois tende a adotar uma “postura empírica” em relação a si mesmo, vendo-se como um objeto psicológico com diversas inclinações, impulsos, fraquezas e desejos insatisfeitos, sobre os quais sente dificuldade em exercer controle.

A postura empírica de Farebrother, embora lhe conceda discernimento moral-emocional, também pode ter seus custos. Ao admitir que é muito semelhante aos outros homens, ele consegue desculpar suas ações levianas, além de julgar imparcialmente a conduta alheia, mesmo que vá contra ele. Essa atitude, por um lado, confere-lhe uma natureza misericordiosa, mas, por outro lado, pode ser vista como uma evasão das responsabilidades da agência. No entanto, ele ainda é capaz de tomar decisões difíceis e agir de acordo com suas resoluções, como mostra sua escolha heróica de defender a causa romântica de Fred Vincy, apesar dos conflitos internos enfrentados, mantendo-se no dever ante o prazer. Pois Fred solicita apoio para o reverendo na sua aventura romântica com Garth Mary. No entanto, Farebrother amava secretamente a Mary. Assim, o reverendo realizou o auto-sacrifício em privar-se de sua inclinação por Mary. Desse modo, ele apoia o sacrifício de Fred, em abdicar de seus vícios para se casar com Garth Mary. Pois, Fred é um jovem cativante, embora notavelmente teimoso, que necessita de todo auxílio concebível para não se desviar de sua verdadeira essência. Concretamente, Fred é profundamente apegado e submisso a Mary, demonstrando obstinada lealdade a ela por um longo período. No entanto, Mary se nega a manter qualquer vínculo com Fred até que ele manifeste a determinação de cultivar um propósito substancial em sua vida. Um acordo é alcançado mediante as instâncias de

Farebrother: Mary assegura sua fidelidade a Fred, desde que ele conserve sua própria resolução de abandonar seus padrões improdutivos. Ele inicia alguns passos nessa trajetória, mas logo se vê tentado pelos atrativos do jogo. Ao tomar conhecimento disso, Farebrother se depara novamente com o dilema de auxiliar Fred, consciente de que as atividades de Fred possivelmente o privará de Mary, continuando a priorizar o interesse de Fred sobre o seu próprio. Seus nobres impulsos prevalecem no desfecho, porém, somente após uma intensa batalha interior. Mais especificamente, triunfam porque Farebrother compreende a natureza de suas próprias tendências contraproducentes em relação a manter firme sua resolução de apoiar ativamente Fred e Mary. Portanto, ele recorre a estratégias de autorregulação e autodomínio, sendo notável a maneira como mobiliza o próprio Fred para mantê-lo na trajetória correta.

Farebrother desempenhou um papel significativo em ajudar Fred. Primeiramente, ele o alertou sobre um perigo iminente, mostrando que Mary poderia preferir um rival mais responsável e comprometido em mudar para melhor. Em segundo lugar, ao revelar seus próprios interesses a Fred, Farebrother se recusou a ser condescendente e permitir que Fred se esquivasse de suas responsabilidades como agente, evitando assumir a responsabilidade por sua própria vida e depender cegamente dos outros. Em terceiro, ao mostrar a Fred suas próprias lutas internas, Farebrother serviu como um modelo de agente que enfrenta tentações e conflitos internos, mas que encontra maneiras de superar suas fraquezas em relação às resoluções que tomou. O reverendo realiza isso, ao expor suas próprias vulnerabilidades e buscando apoio de outras pessoas, como ele mesmo observa perspicazmente que uma boa resolução pode ser fortalecida com o apoio dos outros. Por fim, ao ajudar Fred a compreender completamente a situação, Farebrother estimulou a admiração e a empatia de Fred por alguém diferente dele, desafiando a tendência egoísta de Fred de pensar apenas em suas próprias necessidades e interesses. Isso inspirou em Fred uma preocupação genuína pelos outros e deu a ele uma nova maneira de fortalecer suas próprias resoluções e desenvolver seu caráter. (McGEER, 2008, p. 95)

Porém, na perspectiva de Victoria McGeer (2008), não existiria uma abordagem psicológica mais eficaz? Pois, apesar desse momento exemplar, Farebrother possui uma fragilidade geral em seu caráter, uma passividade incipiente que pode ser melhor caracterizada pelas ideias propostas por Moran. Devido a isso, a tendência de Farebrother de adotar uma postura empírica (alocêntrica) em relação a si mesmo poderia ser vista como uma forma de evitar suas responsabilidades como agente, especialmente a responsabilidade de desenvolver sua mente de acordo com sua própria razão. Embora pareça uma evasão astuta, essa atitude se disfarça como “realismo psicológico” em relação a si mesmo, dando a



impressão de ser responsável até certo ponto. Porque, quanto mais alguém se desvia das razões por trás de suas crenças, desejos e emoções, menos influentes se tornam suas decisões deliberativas, já que é o foco deliberativo em suas razões que originalmente fortalece essas determinações. Portanto, a interação com Fred revela as estratégias de autorregulação e controle adotadas por Farebrother para manter suas resoluções. Embora ele seja capaz de inspirar admiração e simpatia em outros, a questão é se sua tendência empírica é uma fraqueza em seu caráter ou apenas uma escolha inteligente para lidar com suas próprias questões internas. A análise levanta questionamentos sobre o equilíbrio entre ser psicologicamente realista sobre si mesmo e não se distrair das razões para acreditar, desejar ou pretender algo, e, assim, manter a autonomia racional.

O segundo caso analisado pela filósofa McGeer apresenta Nicholas Bulstrode, um banqueiro evangélico de Middlemarch, cujas paixões são direcionadas para moldar seus atos e melhorar o mundo. Ele acredita que foi escolhido por Deus como um “instrumento especial”. Seu zelo religioso o acompanha ao longo da vida, e suas deliberações são guiadas pelo serviço à causa de Deus como medida de razão e conduta. No entanto, apesar de sua aparente devoção, sua trajetória de vida é perturbadora, envolvendo mentiras, trapaças, autoritarismo e até negligência que resulta em problemas graves. Assim, Eliot descreve a mente de Bulstrode como um retrato convincente de alguém que racionaliza suas ações, justificando-as como parte de sua suposta missão divina. Ele tem uma autojustiça impenetrável e, embora possa condenar atitudes e ações semelhantes em outros, ele as autoriza em si mesmo, pois as vê como relacionadas ao desígnio de Deus. Ele é cego para sua imensa necessidade de ser importante e predominante, e essa necessidade se torna uma característica perceptível em sua psicologia. Isso leva Bulstrode a uma distorção da autonomia racional, tornando suas deliberações ainda mais poderosas e eficazes, mas também o levando a um auto-engano e desigualdade moral-emocional mais profundos.

Eliot destaca que a responsabilidade cognitiva exemplificada por Bulstrode é encontrada em todos nós, e que devemos considerar seriamente nossa vulnerabilidade a tais corrupções da razão. O ideal kantiano de “entregar a questão das crenças ou ações intencionais de alguém à autoridade da razão” pode não ser totalmente adequado. Dessa forma, Bulstrode é retratado como alguém que racionaliza suas ações e busca autorizar suas ambições e tentações em nome de Deus. Eliot descreve a trajetória de vida perturbadora de Bulstrode. Embora ele acredite ser um instrumento especial de Deus, suas ações passadas incluem atos moral-emocionalmente questionáveis, como envolvimento com bens roubados, mentiras e negligência que resultam em consequências graves. Sua autojustiça impenetrável e

sua necessidade de ser importante e predominante são características que o levam a uma espécie de hipocrisia inconsciente, onde ele julga os outros enquanto justifica suas próprias ações questionáveis. Portanto, para evitar corrupções da razão, Eliot destaca a importância do hábito arraigado de solidariedade direta com os outros, que ajuda a controlar a influência das motivações pessoais nas decisões e ações de alguém como formas de autorregulação das próprias ações.

Conforme apontado por Moran, um agente apropriado deve ter uma organização psicológica interna que permita que seus estados mentais surjam espontaneamente a partir de suas deliberações. Isso significa que a pessoa não precisa empregar táticas autorreguladoras ou manipulativas para alinhar seus estados mentais com suas decisões racionais, mesmo levando em conta suas limitações empíricas. No entanto, essa condição por si só não é suficiente para avaliar se alguém possui a capacidade psicológica que contribui para uma agência eficiente, como Farebrother demonstra. Além disso, essa condição não é essencial, uma vez que alguém como Bulstrode pode estar profundamente equivocado sobre suas verdadeiras motivações e ações como agente. (McGEER, 2008, p. 98-99) De fato, podemos observar que a tendência de Farebrother em adotar uma abordagem “empírica” em relação a si mesmo está estreitamente ligada à sua notável integridade moral-emocional. Similarmente, a resistência ou mesmo negação de Bulstrode em abandonar a perspectiva transcendental da agência, conforme discutida por Moran, está associada à sua reputação moral-emocional duvidosa. Portanto, a espontaneidade da deliberação agencial não garante que as ações encontrem-se em conformidade com as próprias deliberação ditas racionais.

A postura empírica de Farebrother indica que ele possui uma profunda compreensão de si mesmo, reconhecendo suas fraquezas e limitações como indivíduo. Esse autoconhecimento lhe confere uma autenticidade moral-emocional, permitindo que ele aja de acordo com seus valores, princípios, crenças, desejos e emoções de forma consistente e coerente. Não há necessidade de recorrer a autoenganos ou estratégias manipuladoras, pois seus estados mentais estão alinhados harmoniosamente com suas decisões racionais. Dessa maneira, sua abordagem empírica é um indicativo de sua integridade moral-emocional e da confiabilidade que ele inspira como agente. Contudo, o reverendo possui uma fraqueza na própria vontade, não agindo de modo espontâneo em conformidade com suas próprias deliberações.

Por outro lado, Bulstrode parece estar aprisionado em uma perspectiva transcendental da agência, o que implica que ele enxerga a si mesmo e suas ações através de uma lente idealizada e auto justificadora. Essa incapacidade de confrontar suas verdadeiras motivações e

comportamentos leva-o a justificar suas ações de maneira enganosa, escondendo sua avassaladora necessidade de se sentir importante e poderoso. Logo, a falta de autoconhecimento e honestidade consigo mesmo resulta em um caráter moral-emocional questionável, conduzindo-o a ações prejudiciais e suspeitas, como suas trapaças e desonestidades.

Essas conexões nos levam a uma questão crucial sobre a formação de uma concepção moral-emocional responsável pela autoridade pessoal. Reconhecer nossas limitações e sermos honestos conosco é essencial para uma conduta ética e íntegra. A autoavaliação empírica de Farebrother ilustra como um agente pode ser admirável moral-emocional ao ser sincero em relação a suas vulnerabilidades e fraquezas, ensinando-nos a importância de agir com autenticidade e consistência moral-emocional. Por outro lado, o exemplo de Bulstrode nos alerta para os perigos de nos apegarmos a uma visão idealizada de nós mesmos, já que isso pode levar à justificação de ações morais-emocionais questionáveis. Portanto, formar uma concepção moral-emocionalmente responsável da autoridade pessoal requer autoavaliação honesta e disposição para confrontar nossos próprios erros e falhas. (McGEER, 2008, p. 99)

As escolhas de Farebrother e Bulstrode como agentes destacam a relevância do autoconhecimento, da sinceridade e da integridade moral-emocional na formação de uma concepção responsável da autoridade pessoal. Esses aspectos são fundamentais para uma agência eficiente e ética, contribuindo para um caráter admirável e confiável, como é o caso de Farebrother, ou para um caráter questionável e problemático, como é o caso de Bulstrode. Portanto, como compreender as conexões das ações e das escolhas de Farebrother e Bulstrode? E, a partir dessa compreensão das conexões entre os casos, como constituir uma concepção moral-emocional de autoridade de primeira pessoa que leve em conta as motivações de suas ações, ou seja, o aspecto agencial das ações?

Para responder às questões, Victoria McGeer ressalta a condição de “estupidez humana”, na qual nos encontramos. Pois, conforme Eliot “todos nós nascemos na estupidez moral, tomando o mundo como um úbere para alimentar nossos eus supremos” (ELIOT, 1996, p. 198). Oriundo do egoísmo nativo que nos encontramos, o qual “invariavelmente distorce nossas percepções do mundo ao nosso redor” (McGEER, 2008, p. 99) Tanto Fred (“rival” de Farebrother) quanto Bulstrode têm suas vidas orientadas em torno de suas próprias necessidades egoístas. No caso de Fred, sua principal necessidade é transferir a responsabilidade por suas ações para os outros, buscando evitar enfrentar suas falhas e erros. Moran, em sua análise sucinta, mas reveladora do personagem de Fred, acerta ao enfatizar que a adoção de uma postura empírica em relação a si mesmo pode ser uma forma de escapar das

responsabilidades como agente (MORAN, 2001, p. 187-194). Contudo, é essencial compreender que essa característica não é inerente à abordagem empírica em si, mas é uma manifestação do egoísmo que leva os agentes a usar qualquer estratégia possível para satisfazer suas necessidades dominantes. No caso de Bulstrode, suas necessidades egocêntricas são atendidas de maneira diferente, mas igualmente compulsiva, por sua adesão à perspectiva transcendental da agência, buscando justificar suas ações e ocultar suas verdadeiras motivações. Portanto, percebemos que o desempenho eficiente como agentes não é exclusivamente determinado pelo tipo de postura adotada em relação aos estados psicológicos, mas sim pela forma como abordamos essa postura. Essa abordagem está fortemente relacionada ao nosso estágio de desenvolvimento moral-emocional, especialmente na medida em que superamos uma orientação natural e inerentemente corrompida em relação ao mundo, que é essencialmente egocêntrica (McGEER, 2008, p. 100-101). Dessa forma, faz-se necessário examinar a importância e a forma de alcançar o conhecimento moral-emocional, o qual é parte integrante do autoconhecimento substancial.

#### **4.3.2 Importância do conhecimento moral-emocional para autoconhecimento substancial**

Autoconhecimento moral-emocional, conforme Cassam (2014), é componente importante do autoconhecimento substancial, uma vez que denota nossos traços de caráter, valores morais e emoções. Dessa forma, autoconhecimento substancial é essencial para o desenvolvimento pessoal e aprimoramento na tomada de decisões. E, nesse contexto, a importância do conhecimento moral-emocional emerge como um fator crucial para compreendermos a nós mesmos de maneira mais profunda e autêntica. McGeer (2008) demonstra a complexidade do papel agencial na deliberação do agente, a qual não transparece tão evidente, as motivações para a ação por vezes são distintas e injustificáveis. Para isso, a filósofa ressalta o estágio de “estupidez humana” que Eliot aborda, também denominado de “egoísmo inato”. Esta fase a que todos agentes humanos estão submetidos não é salutar, uma vez que incorre em falhas morais-emocionais, tais como retratadas no personagem Bulstrode. Portanto, o conhecimento moral-emocional é fundamental para a superação desse estágio, ponto a ser desenvolvido nessa seção.

Então, como podemos transcender essa tendência egoísta inata ao longo do nosso desenvolvimento? De acordo com a visão de Eliot, uma maneira eficaz é redirecionar uma parte da nossa energia afetiva, que naturalmente se concentra em nós mesmos, para considerar

a situação dos outros. Essa mudança de perspectiva não se trata apenas de um reconhecimento intelectual das diferenças físicas ou psicológicas dos outros em relação a nós. Ela nos permite realmente experimentar o mundo através das suas vivências e percepções carregadas de emoção. Ao adotarmos essa atitude solidária, conseguimos ver os outros de uma forma mais profunda, reconhecendo-os como “centros de gravidade narrativa” (DENNETT, 1991, Capítulo 13). Eles têm o poder, muitas vezes invisível para si mesmos, de moldar e distorcer o mundo que os cerca, incluindo suas percepções e compreensões da realidade.

Essa mudança de perspectiva traz consigo importantes consequências. Ao nos envolvermos solidariamente com os outros, desenvolvemos uma maior empatia e sensibilidade em relação às suas experiências e emoções. Passamos a valorizar suas singularidades e a apreciar suas histórias e desafios individuais. Consequentemente, nossa visão egocêntrica gradualmente cede lugar a uma perspectiva mais aberta e compassiva em nossas interações com o mundo e com as pessoas ao nosso redor. Superar o egoísmo inato é um processo que nos torna mais conectados com a humanidade, permitindo-nos ir além dos nossos interesses pessoais e desenvolver uma postura mais altruísta e inclusiva. (McGEER, 2008, p. 101)

Esse processo de aprofundamento na compreensão dos outros marca uma virada crucial em nosso próprio desenvolvimento moral-emocional e epistemológico. Agora, somos capazes de nos enxergar sob uma nova ótica, como um ser entre muitos, cujo mundo de experiências é moldado e influenciado pelas inconstantes esperanças, medos, desejos e necessidades que compõem nossos *eus* empíricos (ou seja, nossa realidade concreta, como descrito por Moran). Em essência, percebemos a natureza subjetiva de nossas percepções e compreendemos que nossos estados psicológicos são influenciados por uma diversidade de fatores, muitas vezes invisíveis quando olhamos ingenuamente a partir de nossa perspectiva egocêntrica em primeira pessoa. Assim, reconhecemos que corremos o risco de pensar e agir de forma distorcida caso nos fechemos em uma realidade construída pelo nosso próprio *eu*.

Nesse sentido, a chave para evitar essa corrupção da razão motivada pelo ego é nutrir uma capacidade “alocêntrica”, ou seja, nos enxergarmos como enxergamos os outros. É compreender que somos sujeitos empíricos cujos estados mentais são influenciados por uma multiplicidade de fatores que, sob a perspectiva ingênua e egocêntrica, permaneceriam invisíveis. (McGEER, 2008, p. 101) Portanto, a disposição de Farebrother em adotar uma postura empírica (alocêntrica) em relação a si mesmo não se trata de uma mera fraqueza de vontade ou uma tentativa de evitar responsabilidades. Ao contrário, representa uma conquista substancial no âmbito moral-emocional e epistemológico. Esse desenvolvimento nos permite

abraçar uma visão mais abrangente e compassiva, o que, por sua vez, nos protege das armadilhas do egocentrismo e nos torna mais aptos a uma conduta ética-emocional e coerente. Dessa forma, a capacidade de se enxergar a si mesmo e aos outros a partir de uma perspectiva mais ampla é uma conquista valiosa em nossa jornada de crescimento pessoal e moral-emocional.

Para a filósofa Victoria McGeer, a partir desse ponto ficamos sujeitos a um dilema, ao qual envolve uma questão fundamental: como conciliar a perspectiva transcendental da agência, que nos permite exercer nossa autoridade como agentes responsáveis e livres, com a perspectiva empírica, ou seja, perspectiva aloccêntrica, que nos protege contra o autoengano egocêntrico, mas pode levar à perda da confiança em nossa própria autoridade de primeira pessoa. Uma possível solução na visão de McGeer é que

(...) um entendimento moral aprofundado andaria de mãos dadas com a formação do tipo de caráter que é totalmente virtuoso em algo como um sentido aristotélico - ou seja, uma pessoa que pensa e age como deveria sem ter que lutar contra necessidades deliberadamente recalcitrantes, desejos e tentações. Mas dada a ampla gama de fragilidades humanas às quais todos nós somos vítimas, e dada - além disso - nossa suscetibilidade natural de ignorar tais fragilidades em nosso próprio caso, é muito mais provável que o sucesso deliberativo persistente em silenciar necessidades e desejos recalcitrantes e as tentações sinalizarão o tipo de "rapidez" racionalizadora que é a marca do auto-engano induzido egocentricamente. Para evitar essa possibilidade, o agente moralmente sábio está continuamente pronto para recuar de seu próprio caráter, desempoderando a voz autoritária de sua própria razão até certo ponto, a fim de possibilitar uma avaliação mais objetiva de seus próprios apetites, necessidades, fraquezas, e impulsos reativos como forças psíquicas potencialmente moldando, tanto quanto sendo moldadas por, seus próprios processos deliberativos. (McGEER, 2008, p. 102)

Como Moran aponta, o agente moral-emocional sábio não se contenta em se acomodar na perspectiva empírica sofisticada, pois isso implicaria em evitar as responsabilidades e o privilégio de sua própria autoridade em primeira pessoa. Em vez disso, esse agente precisa fortalecer sua própria razão, mas de maneira mais elaborada e intrincada. Ele deve agir de forma decidida, não apenas considerando o que deve acreditar, desejar ou planejar conscientemente, mas também se dedicando a lidar com as forças que poderiam desviar sua mente sob circunstâncias estressantes, tentações ou outras pressões cognitivas e emocionais. Nessa abordagem, ele deve abandonar o ideal purista de autonomia racional em prol de um *ideal agonístico*. (McGEER, 2008, p. 102-103)

Nesse novo paradigma, o agente reconhece que a autoridade em primeira pessoa, para ser efetiva em escala humana, requer um esforço adicional além do simples processo deliberativo. Isso implica lutar internamente para governar, regular e controlar impulsos que possam surgir e que não se alinhem perfeitamente com as convicções psicológicas que ele

conscientemente adota e apoia. Portanto, o agente sábio compreende que sua autoridade de primeira pessoa, exige perseverança, autodisciplina e autoconhecimento para manter a coerência entre suas escolhas e convicções, mesmo quando enfrenta desafios internos e externos. Essa abordagem nos leva a uma compreensão mais profunda e abrangente da complexidade da agência moral-emocional, capacitando-nos a agir de maneira mais congruente com nossos valores e princípios, apesar das tentações e obstáculos que podem surgir em nosso caminho. (McGEER, 2008, p. 102-103) Logo, um indivíduo com maturidade moral-emocional, um ser de sabedoria moral-emocional compreende a sua responsabilidade em cuidar e preservar o equilíbrio emocional próprio. Contudo, esse agente também reconhece as vulnerabilidades inerentes à condição humana, inclusive as tendências de autoengano, dificultando a própria capacidade racional. (McGEER, 2008, p. 103) Portanto, esse indivíduo renuncia ao ideal de autonomia racional em troca de um ideal mais humano e realista do agonismo racional.

Mas é possível questionar: se trocar o ideal de autonomia racional por um ideal de agonismo racional é algo ruim? Para aqueles que veem essa conclusão como excessivamente negativa, a objeção é que, ao não aspirarmos a metas mais elevadas como agentes deliberativos, podemos limitar nosso potencial nessa dimensão, desperdiçando oportunidades. O propósito de adotar um ideal regulador inalcançável é, na verdade, motivar as pessoas a desenvolverem plenamente suas capacidades atuais. Portanto, substituir um ideal autêntico, como a autonomia racional, por uma alternativa mais modesta, como o agonismo racional, que reconhece limitações desde o começo, é considerado inteiramente equivocado. Victoria McGeer responde a essa preocupação frisando que o conceito do agonismo ainda pode ser considerado um ideal, mesmo que esteja fundamentado na ambição de deliberadamente moldar nossos estados psicológicos. (McGEER, 2008, p. 103) No entanto, o agonismo é mais modesto em relação à diversidade de meios que devemos utilizar racionalmente para alcançar essa ambição. Além disso, o ideal do agonismo reconhece que tornar-se psicologicamente realista em relação às forças resistentes que operam em nós é, por si só, uma ambição exigente. Tomar medidas adequadas para neutralizar essas forças, sem ceder excessivamente ao seu poder, pode ser um desafio em termos estratégicos, emocionais e morais. Farebrother, ao abordar sua própria “enfermidade de vontade”, ilustra a dificuldade e a excelência dessa abordagem. Portanto, o ideal agonístico continua sendo uma forma muito exigente de ideal orientador.

O “ideal de tamanho humano” ressalta que alguns ideais podem parecer excelentes teoricamente, mas não se traduzirem bem na realidade. O ideal de autonomia racional é um

desses casos. Embora, em um sentido não qualificado, possa parecer a melhor maneira de ser para um agente. Contudo, é importante reconhecer que, para nós, seres humanos, o ideal de autonomia racional pode muitas vezes esconder tendências para o autoengano, mascarando nossa propensão à racionalização.

Mas e quanto à outra preocupação oposta, a de que a troca do ideal de autonomia racional pelo ideal agnóstico é algo bom? Aqui, a inquietação reside no fato de haver uma associação rápida entre uma certa maturidade moral-emocional com a adoção do ideal agonístico da autoridade em primeira pessoa. Pode haver, certamente, indivíduos que se esforçam para alcançar esse ideal, mas ainda assim agem de maneira moral-emocional reprovável. De fato, eles podem agir inadequadamente precisamente porque abraçam esse ideal. Essas pessoas podem ter sentimentos ou preocupações moral-emocionais fundamentadas que não conseguem silenciar conscientemente. No entanto, acabam considerando essas apreensões internas não como fundamentadas eticamente, mas como censuráveis do ponto de vista moral-emocional, o que pode indicar uma fraqueza psicológica que tentam superar. Por exemplo, “soldados americanos que, contra seus próprios sentimentos de ansiedade ou repulsa, acabaram torturando prisioneiros em Abu Ghraib, no Iraque.” (McGEER, 2008, p. 104) O problema não é tanto que esses indivíduos sejam incapazes de deliberadamente suprimir dúvidas ou apreensões internas, mas sim que eles acabem deliberadamente apoiando um comportamento moral-emocional equivocado, considerando-o como sua melhor decisão sobre o que pensar ou fazer. Logo, eles falham como agentes moral-emocionais não no âmbito de regular seus próprios estados psicológicos, mas sim na própria deliberação. (McGEER, 2008, p. 104)

Ser agnóstico conforme Victoria McGeer (2008), é perceber e ter um desenvolvimento moral-emocional falho quanto a autonomia racional. Com o caso de Bulstrode, a missão divina de representar a Deus na terra, acaba sendo hipocrisia em relação a ele mesmo, porque ele pode cometer os “erros” (que para Bulstrode não são erros, mas missão divina), mas as pessoas as quais ele prega a palavra não podem cometer esses “erros”. Então, ser agnóstico, nesse sentido, é o ideal mais “racional” a ser escolhido. Porém, ser agnóstico pode conduzir a certos equívocos, pois significa dizer que o agente é incapaz de ser racional, ou seja, não ser capaz de ser racional referente à autoridade de primeira pessoa. Por consequência, não se pode afirmar que conhece aquele estado mental melhor do que outras pessoas. Logo, não haverá acesso privilegiado, não haverá autoridade de primeira pessoa, não haverá acesso imediato, o agente não possuirá características do autoconhecimento. Portanto, não haverá



autoconhecimento, ou seja, o agente não vai conhecer que acredita que, que deseja, que está com determinada emoção.

Cabe destacar que não é sobre qualquer racionalidade que McGeer (2008) está abordando. É acerca da racionalidade da agência puramente racional de Richard Moran (2001). E o processo racional de Moran é relacionado com a espontaneidade desse processo ser racional. O agente não está escolhendo em qual estado estará. Ele não dirá em qual estado mental quer ficar. Por exemplo, quero estar com raiva, com amor, com ciúmes, desejar sorvete, desejar estar com uma pessoa amada. Contudo o processo racional da agência ocorre diante de diversas influências do ambiente, no contexto que faz com que o agente reflita, pondere racionalmente, para então chegar às conclusões, acerca de qual estado mental ele delibera. Esse processo, para Victoria McGeer, é basicamente um aprendizado. Enquanto agentes racionais, aprendemos. Se o processo deliberativo, espontâneo, demanda do nosso entorno, do nosso contexto, logo o processo de aprender no convívio com as pessoas é que faz com que a agência racional seja de um modo e não de outro, obtendo autoconhecimento.

Por fim, cabe destacar que o conhecimento moral-emocional está imbricado, relacionado e composto pelo autoconhecimento emocional. Esse, é obtido com a “maturidade” do agente, a fim de evitar a uma tomada de posição (deliberação agencial) estritamente racional, pois essa não é suficiente para conectar as motivações para as ações dos agentes, as quais podem ser falhas morais, emocionais e epistemologicamente. Então, posso agir x, com base em justificações, que não deem base moral, emocional e epistemológica para minha deliberação, para a ação.

Portanto, a busca pelo autoconhecimento emocional perpassa por uma dimensão social (ponto ressaltado por McGeer (2008) e Kloosterboer (2022)), ou seja, na medida da expressão do estado mental emocional atingimos o autoconhecimento emocional em sociedade. Ou seja, obtemos o autoconhecimento emocional de modo agencial na medida de sua expressão. Dessa forma, a crítica de Naomi Kloosterboer a Richard Moran (2001), a qual nega que o método da transparência se aplique ao autoconhecimento de emoções (KLOOSTERBOER, 2018), também responde como é possível atingir o autoconhecimento emocional através da expressão desse estado mental (KLOOSTERBOER, 2022). Uma vez que expressamos nossas emoções elas são conhecidas por nós mesmos e também pelos outros, isto é, socialmente e dessa forma se obtém autoconhecimento emocional. Portanto, nas próximas seções será desenvolvido e explicitado o papel da expressão para aquisição do autoconhecimento emocional de modo agencial.

### 4.3.3 Expressão do autoconhecimento substancial enquanto tomada de posição

Considerando o conceito de autoconhecimento substancial já apresentado de Cassam (2014), Naomi Kloosterboer (2022) constitui a tese de que “a confissão/declaração é por excelência essencial para o autoconhecimento substancial”. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 19) Desse modo, a seguir será exposto em detalhes a defesa da tese de que a agência deliberativa é necessária para o autoconhecimento substancial. Posteriormente, será apresentada a forma que a tomada de posição afeta o autoconhecimento emocional, o qual é parte integrante do autoconhecimento substancial.

O autoconhecimento substancial é constituído por estados mentais não triviais, ou seja, estados mentais substanciais, que realmente importam para o agente (CASSAM, 2014). Dessa forma, quando o agente possui autoconhecimento substancial refere-se a estados mentais tais como valores e princípios morais, traços de personalidade e emoções. Com isso, pode-se afirmar que o agente não apenas afirma um fato sobre sua própria vida mental, mas também expressa, confessa (*avowal*) sua visão de mundo. Enquanto assumimos nossa visão de primeira pessoa, atribuímos a nós mesmos uma postura mental que consideramos verdadeira. Em outras palavras, expressar, confessar (*avowal*) é admitir intencionalmente uma atitude mental que é de primeira pessoa e comissiva, relacionada apenas aos nossos próprios estados mentais e comprometendo-se com a perspectiva inerente a essa atitude. No caso da crença, isso significa que a expressão meu “próprio compromisso atual com a verdade da proposição em questão” (MORAN, 2001, p. 86). É amplamente reconhecido que a expressão de pensamentos e sua natureza de primeira-pessoa, desempenha um papel crucial no desenvolvimento do autoconhecimento, o qual é denominado como uma abordagem de “visão de compromisso”.

Contudo, poucos defendem que a expressão ainda é fundamental para alcançar o autoconhecimento das nossas atitudes mentais mais significativas, aquelas que moldam nossos valores, desejos profundos e preocupações sobre a vida e nossa própria identidade. Atualmente, a ortodoxia adota uma postura cética em relação ao papel da expressão na obtenção de um autoconhecimento substancial. De acordo com essa visão cética, tais atitudes frequentemente são distorcidas quando observadas de forma subjetiva, e se refletem melhor nas ações e reações de uma pessoa, ou seja, nos padrões comportamentais relevantes. Em vez de se basear na expressão direta de uma atitude, a interpretação desses padrões

comportamentais é considerada mais efetiva para obter um autoconhecimento substancial. (KLOOSTERBOER, 2022)

Na literatura, encontramos duas abordagens que defendem a visão de compromisso em oposição à visão cética. A primeira sustenta que, apesar de não ser diretamente aplicável a atitudes mais significativas, a relação entre a expressão e o compromisso nos fornece informações fundamentais sobre o autoconhecimento.<sup>16</sup> Por outro lado, a segunda defesa argumenta que a expressão é crucial para o autoconhecimento substancial, mas deve ser complementada por outras condições necessárias, como a autorregulação. (McGEER, 1996; 2008) Dessa forma, Kloosterboer explora uma resposta nova e distinta. Enquanto a primeira abordagem busca defender a importância da expressão, mesmo que não se aplique diretamente ao autoconhecimento substancial, e a segunda procura minar o ponto de partida da visão cética ao enfatizar que nossas expressões influenciam nosso comportamento quando nos regulamos adequadamente, seu interesse reside na relevância da expressão mesmo diante da possibilidade de haver uma discrepância entre nossas palavras e ações. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 2)

Para explicitar a abordagem da filósofa será realizado o esclarecimento da “visão do compromisso” e a “visão cética”. Após, será apresentado dois argumentos contrários à visão cética. Primeiramente, será demonstrado que as atitudes mentais substanciais não podem ser descobertas apenas por meio de padrões de ação e reação, conforme pressupõe a visão cética. Em segundo lugar, será analisada a relação complexa entre expressão e padrões de ação e reação, e a argumentação de que não é possível determinar nem compreender a lacuna entre esses dois aspectos, sem levar em conta a perspectiva do agente, inclusive sua expressão. Ambos os argumentos estabelecem que o cético não pode negar um papel essencial para a expressão. Isso se deve à natureza agencial das atitudes mentais substanciais e representa um desafio à visão cética predominante sobre o autoconhecimento substancial.

#### 4.3.3.1 Visão de compromisso

---

<sup>16</sup> As abordagens mencionadas na literatura sustentam a concepção de autoconhecimento proposta por Moran. É relevante destacar a obra de Boyle (2015), que explora esse enfoque com destaque. Além disso, outras respostas que adotam uma estratégia similar, ou seja, concordam que a teoria de Moran se aplica apenas ao autoconhecimento não substancial, podem ser encontradas nos trabalhos de Schwenkler (2018) e Gertler (2016). Esses autores também oferecem perspectivas complementares para compreender o papel da confissão e do compromisso no processo de autoconhecimento. O aspecto notável nesse contexto é que essa aceitação, não é contemplada na perspectiva de Moran. Ele não distingue entre autoconhecimento “não substancial” (ou “trivial”) e “substancial”, mas afirma que sua abordagem se aplica não apenas a crenças, mas também a emoções e intenções (MORAN, 2001, p. 64-65; 2012, p. 214; 2004, p. 471).

Uma premissa fundamental da visão de compromisso é que soa estranho dizer que acredito que o mercado está aberto hoje, que desejo meu café preto ou que estou curioso sobre o projeto de um colega sem adotar a perspectiva das atitudes mentais. Tais autoatribuições, se forem genuínas, não fazem sentido se eu realmente não considerar que o mercado está aberto hoje, que o café é mais saboroso quando preto e que o projeto do colega é interessante e merece minha atenção. Essa mesma intuição continua sendo relevante no caso de atitudes mentais substanciais: se eu afirmar que me preocupo com meu trabalho, algo parecerá errado se eu não valorizar meu trabalho de fato. Nesta parte, será aprofundada essa percepção, aplicando-a às atitudes mentais mais significativas e ilustrando como a expressão, o compromisso e o autoconhecimento substancial estão intrinsecamente conectados na perspectiva da visão de compromisso.

#### 4.3.3.1.1 O compromisso e a perspectiva do agente

A visão de compromisso de Naomi Kloosterboer (2022) afirma que as atitudes mentais de uma pessoa não são apenas fatos psicológicos sobre si mesma, mas também refletem sua relação com as atitudes em si mesmas. Essa perspectiva se aplica especificamente ao autoconhecimento das atitudes intencionais, como crenças, emoções, desejos e intenções, que se distinguem das sensações físicas. O compromisso é expresso através da linguagem, que desempenha um papel fundamental, permitindo uma orientação no espaço das razões sem recorrer ao “endosso reflexivo”.

Quando uma pessoa assume a perspectiva de uma atitude, isso envolve ocupar conscientemente a visão dessa atitude, o que inclui a normatividade associada a ela. Essa orientação normativa leva a uma pressão para levar a atitude em consideração em seu valor intrínseco e manifestá-la em padrões de ação e reação. No entanto, em algumas situações, podem surgir conflitos entre diferentes atitudes, como as atitudes recalcitrantes, em que o agente se vê puxado em direções opostas.

Casey Doyle (2019) em artigo recente de capta a ideia de compromisso, a saber,

Num primeiro momento, o fenômeno em questão é que, quando se assume a perspectiva de primeira pessoa sobre uma atitude responsiva à razão, não se pode ser indiferente ao compromisso que ela representa. Assumir a postura de primeira pessoa sobre a atitude parece envolver assumir a postura da atitude sobre o mundo ou, como direi, envolve ocupar conscientemente a perspectiva da atitude conhecida. (CASEY DOYLE, 2019, p. 440)

Assumir a perspectiva de interesse pelo projeto de um colega implica reconhecer seu valor, sem a necessidade de fazer uma avaliação explícita das razões para considerá-lo válido (chamado “endosso reflexivo”). O comprometimento está relacionado à conexão do agente com a perspectiva da atitude, refletindo uma orientação no domínio das razões. Essa orientação não é um julgamento sobre a qualidade das razões, mas sim uma disposição em relação ao que é verdadeiro, belo, valioso, significativo, saudável, entre outros aspectos relevantes. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 4)

Certamente, há circunstâncias distintas, as quais não são sempre idênticas. E se, como é bastante comum, os padrões de ação e reação apresentarem elementos conflitantes? Um exemplo disso são as chamadas atitudes recalitrantes ou persistentes. Vamos considerar a descrição feita por Casey Doyle acerca do medo de voar.

Embora longe de ser fóbico, fico desconfortável em aviões. Muitas vezes sinto medo quando um avião decola. Eu percebo que isso não é apropriado. Estou ciente de que voar é muito mais seguro do que muitas coisas que faço diariamente sem preocupação ou arrependimento. Não endosso o medo e gostaria de não tê-lo experimentado. Alguém pode estar inclinado a descrever tal estado como uma presença estranha em minha mente. Mas, embora possa haver casos como esse, a recalitrância não se restringe a eles. Até certo ponto, meu próprio medo faz sentido para mim, e a perspectiva da luta que ele representa é aquela que ocupo. Sinto-me compelido a abraçar a ideia de que voar é perigoso, apesar do que sei. Eu ocupo essa perspectiva enquanto julgo que é bom voar. Em uma palavra: é uma confusão dentro da minha mente, mas tenho uma perspectiva em primeira pessoa dessa confusão. Simplesmente ter um olho nas razões perderia isso, porque excluiria vozes concorrentes. (DOYLE, 2019, p. 441-442)

Na análise de Doyle, ressalta que assumimos conscientemente a perspectiva de uma atitude recalitrante, e, então, essa perspectiva se distingue de um julgamento epistêmico sobre nossas próprias razões. No entanto, mesmo com posições conflitantes, a perspectiva recalitrante ainda pode ser considerada uma orientação no domínio das razões? Existem inúmeras situações em que um agente se vê puxado em direções diferentes. Por exemplo, quando examino as estatísticas de voos, acredito que voar é seguro. No entanto, ao imaginar ou vivenciar estar em um avião, a sensação direta de falta de controle, a altura do avião e a ideia de uma possível queda podem prevalecer. O espaço das razões parece ser composto não apenas por julgamentos unificados de todas as coisas consideradas, mas também por todas as experiências e considerações relevantes para orientar-se em direção ao que é verdadeiro, belo, valioso, significativo, saudável, e assim por diante.

Portanto, a linguagem do compromisso expressa a concepção de que, a partir da perspectiva da primeira pessoa, ter uma atitude mental está intrinsecamente vinculado a estar envolvido normativamente com essa atitude. Em primeiro lugar, ocupar a perspectiva de uma

atitude significa uma orientação no domínio das razões. Em segundo lugar, essa orientação traz consigo uma pressão normativa para levar essa atitude em consideração em seu valor intrínseco e manifestá-la nos padrões de ação e reação. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 5-6) Logo, o compromisso da primeira pessoa é ter atitude mental conectada normativamente com o que é a atitude, ou seja, com o que é esperado a partir da crença do agente ou ajustado por meio da autorregulação. (McGEER, 2008)

#### 4.3.3.1.2 Atitudes mentais substanciais

Para exemplificar o que sejam atitudes mentais substanciais podemos questionar o seguinte: o que significa assumir conscientemente a perspectiva de cuidar do próprio trabalho? Significa valorizar o trabalho, reconhecê-lo como significativo em sua vida e considerá-lo uma fonte de razões para suas ações. Quando alguém se preocupa com algo, isso implica em um padrão de outras atitudes e ações mentais relacionadas. Por exemplo, se alguém diz que se preocupa com seu trabalho, isso implica que também deseja realizar bem suas tarefas, lamenta perder uma reunião importante, se esforça para melhorar no trabalho e aprecia o que faz. Essa preocupação com o trabalho envolve um engajamento relevante da pessoa em relação a ele. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 6) Ou, conforme a terminologia de Helm, quando alguém se preocupa com algo (X), isso implica que X se torna o centro de um conjunto de emoções, desejos, julgamentos, intenções e ações. (HELM, 2010, p.311) Por outro lado, de acordo com Arpaly, o ato de cuidar envolve três tipos de envolvimento: o motivacional, o emocional e o cognitivo. (ARPALY, 2003) Então, preocupar-se com algo implica em um amplo engajamento que inclui aspectos emocionais, motivacionais e cognitivos relacionados a esse algo.

Essa distinção ressalta a diferença fundamental entre os compromissos associados a atitudes triviais e atitudes substanciais. Existe um sentido mais forte em que um padrão de ação e reação não é apenas implicitamente normativo, mas constitutivamente necessário para que alguém realmente se preocupe com algo. Por exemplo, se alguém não tem o desejo de fazer bem o trabalho, não se esforça para isso, e não experimenta emoções positivas ou negativas relacionadas ao desempenho do trabalho, pode-se questionar se realmente essa pessoa se importa com o trabalho. Nesse caso, o compromisso com a importância do trabalho parece vazio e desprovido de significado. Enquanto, no caso de uma atitude trivial, pode-se aceitar algo como verdadeiro imediatamente. Já as atitudes substanciais parecem envolver compromissos que não permitem tal negligência completa. Portanto, quando as atitudes são

substanciais, não é apenas uma conexão normativa, mas também constitutiva entre a atitude mental substancial e o tipo relevante de engajamento. Isso não significa que os compromissos inerentes ao cuidar de algo não possam ser negligenciados. Assim como no caso da crença, essas falhas são possíveis, e uma pessoa pode ser criticada racionalmente por não cumprir seus compromissos ou questionada sobre a razão de ter esses compromissos em primeiro lugar. No entanto, é importante reiterar que, independentemente da ambivalência ou complexidade que envolva o cuidado por algo ou alguém, um mínimo de envolvimento com o que importa deve estar presente. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 6)

O que isso implica para a expressão e o autoconhecimento substancial? Na perspectiva do compromisso, quando alguém expressa uma atitude mental substancial em relação a X, está revelando seu compromisso com a importância de X para si mesmo. Isso implica em assumir o compromisso de considerar X como fonte de razões e, portanto, vem acompanhado de uma pressão normativa para incorporar X em suas ações e reações. Logo, a relação entre expressão e atitude mental substancial é essencialmente normativa: ao admitir uma atitude mental substancial, uma pessoa demonstra seu compromisso em manifestá-la em sua vida. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 7)

#### 4.3.3.2 Visão cética

Nessa visão da expressão como um compromisso, a sua relevância para alcançar o autoconhecimento é amplamente questionada. Uma preocupação crucial é que a conexão entre expressão e autoconhecimento só é aplicável quando uma atitude é considerada “não substancial” ou “trivial”, mas não quando é substancial, ou seja, quando tem um significado significativo na vida e na autoimagem de uma pessoa. Conforme expresso por Schwitzgebel (2012):

Se minhas atitudes – especialmente minhas crenças e meus valores – não são tanto o que expresso sinceramente quando a questão me é colocada explicitamente, mas sim o que se reflete em meus padrões gerais de ação e reação, em minhas suposições implícitas, minhas inclinações espontâneas, então, embora eu possa ter um bom conhecimento do simples e trivial, ou do relativamente estreito e concreto – o que penso sobre o clima de abril – às atitudes que são mais moralmente centrais para minha vida, aquelas cruciais para minha auto-imagem, eu tendo a conhecer apenas mal (...). (SCHWITZGEBEL, 2012, p. 193)

O ponto central é que, considerando que atitudes mentais substanciais devem se manifestar não apenas nas expressões, mas também em padrões de ação e reação, e sabendo que as expressões de uma pessoa e seus padrões de ação e reação podem ser diferentes, a pessoa só pode realmente conhecer a si mesma ao observar e interpretar suas próprias ações e

reações (CASSAM, 2014; KLOOSTERBOER, 2022; LAWLOR, 2009; SCHWITZGEBEL, 2010, 2012a). Nessa abordagem chamada de visão cética, a expressão não é considerada uma condição necessária ou essencial para o autoconhecimento substancial.

Vamos esclarecer os principais aspectos da visão cética. Em primeiro lugar, as atitudes mentais substanciais são entendidas dentro do contexto da análise disposicional. Segundo a visão cética, ter uma atitude implica em apresentar padrões específicos de ação e reação. Entretanto, essa abordagem não presume uma conexão normativa entre ter a atitude e esses padrões nos casos de atitudes mentais substanciais. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 8)

Além disso, o conhecimento dessa disposição não requer a expressão de um compromisso (através de uma confissão/declaração), mas sim uma afirmação assertiva de possuir essa disposição (a atitude mental substancial). Essa autoatribuição assertiva pode ser verdadeira ou falsa, dependendo se a disposição se manifesta nos padrões relevantes de ação e reação. Se alguém se auto-atribui a crença de que algo é verdadeiro, mas suas ações e reações não refletem essa crença, fica claro que a pessoa não realmente possui tal crença, sua autoatribuição foi equivocada e, portanto, ela estava ignorante sobre sua própria crença.

Em terceiro lugar, de acordo com a visão cética, o compromisso manifesto por meio de uma expressão, é visto como tendo pouco impacto ou relevância substancial. Nessa perspectiva, expressar um compromisso, como afirmar acreditar na verdade de algo, é apenas uma expressão de pensamentos que surgem em determinado momento. Esses pensamentos podem variar ao longo do tempo ou entrar em conflito com outros pensamentos que alguém tem sobre o mesmo assunto. Na verdade, na visão cética, essas expressões e pensamentos recorrentes podem até atrapalhar o alcance do autoconhecimento, pois eles refletem a autoconcepção distorcida de uma pessoa - ou seja, como ela deseja se perceber. Essas expressões podem ser influenciadas pelas lentes distorcidas de como a pessoa quer parecer para si mesma, o que pode obscurecer a verdadeira natureza de suas atitudes mentais substanciais e dificultar a compreensão profunda de si mesma. Portanto, não são considerados como reveladores de algo significativo sobre a vida mental de uma pessoa.

Portanto, de acordo com a visão cética, expressar uma atitude mental substancial em relação a algo, como X, é simplesmente manifestar os pensamentos que ocorrem sobre X. Contudo, na perspectiva cética, isso não é suficiente para alcançar um verdadeiro autoconhecimento substancial, pois pode ter uma influência distorcida. O conhecimento real de si mesmo, nesse sentido, requer uma autoatribuição assertiva, ou seja, afirmar possuir as disposições relevantes em relação a X. Essa autoatribuição é verdadeira ou falsa dependendo se essas disposições se manifestam nos padrões relevantes de ação e reação. Portanto, para



alguém verdadeiramente saber se possui uma atitude mental substancial, é necessário interpretar seus padrões relevantes de ação e reação.

As visões do comprometimento e do ceticismo têm diferenças fundamentais em sua concepção da natureza das atitudes mentais substanciais. Portanto, a questão de se o autoconhecimento substancial envolve expressão ou não depende não apenas do ato de expressão, mas também da compreensão das atitudes mentais substanciais em si. Pode-se argumentar que essas atitudes mentais e o conhecimento profundo de si mesmo que delas derivam não podem ser adequadamente concebidos sem a agência do sujeito e a perspectiva pessoal do agente. Esses argumentos serão explorados nas próximas seções para demonstrar que o livre-arbítrio é um elemento central do autoconhecimento substancial.

#### 4.3.3.3 Autoconhecimento sem expressão

Naomi Kloosterboer (2022) argumenta contra a visão cética, a qual nega o papel da expressão no autoconhecimento substancial. Ela argumenta que uma atitude mental substancial não pode ser simplesmente descoberta através de padrões de ação e reação, como defendido pela visão cética. Para reforçar seu argumento, ela utiliza o exemplo de Katherine (ver pg. 41 desse manuscrito), que supostamente poderia inferir seu desejo de ter outro filho através de estímulos internos, como imaginações e emoções. No entanto, Boyle (2015) critica essa visão, afirmando que o autoconhecimento não se trata apenas de detectar fatos existentes, mas sim de chegar a uma atitude estabelecida sobre o assunto, nas palavras do filósofo,

Uma pessoa certamente pode perceber que deseja outro filho prestando atenção a seus próprios pensamentos e sentimentos da maneira como Lawlor descreve, mas é realmente plausível representar isso como uma questão de detectar algum fato permanente do assunto? Seus sentimentos ao encaixotar roupas que não cabem no bolso e receber a notícia da gravidez da amiga são certamente indícios de um desejo incipiente, mas "incipiente" é importante aqui. É natural imaginá-la também pensando em maneiras pelas quais ter outro filho tornaria difícil buscar outras coisas com as quais ela se preocupa. O que ela quer saber, presumivelmente, é se a decisão de ter outro filho é algo que ela pode abraçar genuinamente e, embora os "suspiros internos" possam servir como indícios de tal prontidão, não se trata simplesmente de descobrir o que já está acontecendo, mas de chegar a uma atitude estabelecida sobre o assunto. Investigar isso como se fosse uma questão a ser descoberta com base em evidências soa, mesmo aqui, como alienação, ou mesmo como má-fé. (BOYLE, 2015, p. 344)

Para Boyle, o autoconhecimento substancial envolve entender a disposição e o compromisso com uma decisão, não apenas reconhecer o desejo em si. Ele sugere que Katherine precisa decidir não apenas se ela deseja ter outro filho, mas também se pode genuinamente abraçar essa decisão considerando todos os aspectos relevantes de sua vida. A

questão central é se os estímulos internos, como os “sussurros internos”, realmente são evidências confiáveis do desejo ou apenas pensamentos e emoções que ocorrem em um determinado momento. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 10)

Boyle (2015) também argumenta que o autoconhecimento substancial requer uma análise mais profunda dos próprios pensamentos e sentimentos, uma autointerpretação cuidadosa que leve em conta todos os aspectos relevantes da situação. Ele aponta que a simples observação de estímulos internos não é suficiente para obter uma compreensão clara e precisa do desejo de alguém. Além disso, ele destaca que o autoconhecimento substancial implica não apenas reconhecer os desejos, mas também lidar com questões mais complexas, como a possibilidade de conciliar desejos conflitantes. No entanto, uma questão fica em aberto: como alguém reconhece adequadamente suas emoções internas e interpreta corretamente seus desejos? O filósofo ainda não responde a essa pergunta, mas destaca a importância de uma autoavaliação cuidadosa e reflexiva para alcançar um autoconhecimento substancial.

No entanto, Kloosterboer (2022), sustenta a posição agencial do autoconhecimento sem expressão perante a visão cética. Tomando o exemplo que a Lawlor oferece sobre o desejo de Katherine saber se quer ter o desejo de estar grávida, mesmo que os “sussurros internos” sejam conhecidos por outras evidências, as quais requerem outras evidências, culminando em justificações *ad infinitum*, ou se Katherine tome conhecimento de seus “sussurros internos” por algum outro método, isso “apenas reitera os pressupostos da visão do compromisso, (...)” (KLOOSTERBOER, 2022, p. 11). Pois, apesar da dificuldade em explicar como, por exemplo, a emoção de inveja de Katherine diante de outras mulheres grávidas, indicaria seu desejo de também estar grávida, ainda sim o significado que ela pode atribuir as suas emoções é próprio dela, de Katherine. Ou seja,

Delinear padrões de ação e reação, determinar o que é central para um padrão, quais atitudes considerar, por que a inveja é em um caso significativo ou insignificante, se a inveja é anômala ou dá sentido para um padrão, todas essas questões requerem um agente, que não apenas se interprete de uma perspectiva imparcial, mas realmente pense sobre o que acontece em sua vida. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 11)

Em qualquer abordagem utilizada para conhecer os estímulos internos, é essencial que o significado desses estímulos seja determinado a partir da perspectiva do agente, ou seja, daquele que possui as atitudes mentais pertinentes ao contexto. Os sussurros internos de Katherine só podem ser considerados como evidências de que ela deseja ter outro filho se estiverem relacionados de maneira relevante com as atitudes mentais que ela conscientemente assume e que pode manifestar por meio da expressão. (KLOOSTERBOER, 2022) Portanto,

aceitar uma atitude mental requer que os padrões de ação e reação de uma pessoa estejam alinhados com essa atitude. No entanto, não devemos presumir que apenas os padrões de comportamento podem substituir totalmente as expressões sobre as atitudes mentais. Saber quais são os engajamentos relevantes e o que eles realmente significam depende da disposição de alguém em expressar suas atitudes. Os padrões de comportamento podem fornecer pistas, mas a expressão é fundamental e necessária para obter uma compreensão das atitudes mentais de alguém.

#### 4.3.3.4 Atitudes substanciais e falhando em viver de acordo com elas

O segundo argumento contrário a visão cética está relacionado à discrepância entre o que alguém expressa e o engajamento. Os céticos argumentam que essa discrepância comum sugere que a expressão não é um indicador confiável. Assim, Kloosterboer (2022) pretende mostrar que essa linha de pensamento negligencia uma diferença crucial entre desconhecer as atitudes mentais profundas de alguém e não agir de acordo com elas. Para manter essa distinção, é necessário usar uma afirmação que demonstra verdadeiro comprometimento.

É evidentemente comum e possível que enfrentemos dificuldades em cumprir nossas promessas. Por exemplo, posso expressar minha crença na importância de preservar o meio ambiente, mas, na prática, posso não conseguir tomar as ações necessárias para cuidar adequadamente dele ou fazer escolhas que minimizem os danos ambientais. Da mesma forma, posso dizer que me preocupo com minha saúde, mas luto para estabelecer hábitos saudáveis efetivamente. Além disso, posso afirmar que valorizo meu trabalho, mas enfrento dificuldades em reconhecer o verdadeiro significado do que faço. Com base em tais exemplos, os céticos podem facilmente argumentar que minha expressão de atitudes profundas não representa necessariamente um compromisso genuíno, mas sim algo temporário, como uma tentativa de me comprometer de uma certa maneira. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 12)

Se, de fato, estou verdadeiramente comprometido, então a resposta para essa questão só pode ser encontrada ao observar meu engajamento futuro ou ao considerar a probabilidade de eu agir de maneira coerente com minha expressão. Isso pode ser feito, por exemplo, ao analisar minhas ações passadas ou avaliar minha capacidade de autorregulação. (McGEER, 2008) Nesse contexto, uma expressão de atitude profunda deve ser corroborada pela presença ou probabilidade de um engajamento futuro relevante, a fim de ser equiparada ao conhecimento efetivo dessa atitude substancial. Essa confirmação se torna necessária devido à

possibilidade comum e prevalente de haver discrepância entre o que é expressado e o que é efetivamente realizado, ou seja, engajado.

De acordo com a perspectiva cética, a existência de uma discrepância entre a expressão e o engajamento indica falta de confiabilidade ou ignorância. No entanto, sob a visão do comprometimento, essa lacuna não necessariamente implica ignorância. (KLOOSTERBOER, 2022) Se a relação entre expressão e engajamento é normativa, admitir uma atitude mental profunda não é apenas prever comportamentos futuros, mas também comprometer-se a viver de acordo com essa atitude. Por exemplo, ao afirmar meu cuidado por uma amiga, estou expressando meu compromisso de ser fiel à nossa amizade.

A normatividade do compromisso implica que é possível não cumprir o compromisso assumido, assim como acontece com normas de raciocínio válido. A normatividade estabelece requisitos a serem cumpridos. Isso significa que ao se comprometer com algo, o indivíduo pode não manifestar esse compromisso, deixando de cumprir o que foi acordado. A relação normativa entre expressão e engajamento tem implicações sobre o que uma lacuna entre eles pode significar. Essa abordagem pode não convencer os defensores da visão cética, mas é importante considerar suas consequências, conforme será explicado no restante desta seção.

#### 4.3.3.4.1 O significado de uma lacuna entre a confissão e o engajamento

Uma questão fundamental é entender a possível discrepância entre as expressões de alguém e seus padrões de ações e reações. “Como deve ser determinado o que indica uma lacuna possível ou real entre a expressão e o (futuro) engajamento?” (KLOOSTERBOER, 2022, p. 14) Ao observar o comportamento de alguém, não é possível chegar a uma conclusão definitiva sobre se a lacuna entre a expressão e o engajamento de uma atitude, e se representa uma falha em viver de acordo com o que foi expressado, ou se essa diferença é resultado de uma mudança de opinião ou sentimentos. Por exemplo, uma pessoa pode acreditar em algo, mas, devido a novas informações, mudar de opinião sem invalidar seu conhecimento anterior. Da mesma forma, alguém pode demonstrar interesse em algo e, com o tempo, deixar de se engajar com esse assunto, sem que isso signifique que antes não estivesse genuinamente engajado. Além disso, é importante reconhecer que é natural e humano falhar em manifestar completamente uma atitude mental profunda. Todos nós, em algum momento, podemos decepcionar aqueles que amamos, ter dificuldades em fazer escolhas sustentáveis ou não priorizar nossas atividades de acordo com nossos valores.

No entanto, essas falhas só são possíveis porque nos engajamento em uma atitude mental substancial. Para falharmos em viver de acordo com algo, precisamos inicialmente nos engajar com essa atitude. Assim, é preciso diferenciar entre não cumprir uma atitude e não conhecer a própria atitude. O fato de existir uma lacuna entre a expressão e o engajamento não significa automaticamente que a pessoa falhe em conhecer sua atitude. Essa discrepância pode ser resultado das complexidades e imperfeições humanas, em vez de indicar falta de conhecimento sobre a atitude em questão, o caso de Katherine pode exemplificar a possibilidade de ela simplesmente tenha deixado de se engajar com a ideia de ter um segundo filho na medida em que Katherine busca saber se terá outro filho, isto é, se ela toma a decisão, se ela se engaja (se é algo que ela pode abraçar genuinamente), pois o esforço dela não versa descobrir o que já está acontecendo, porém versa sobre ter a atitude sobre o assunto. (BOYLE, 2015, p. 344)

Conforme mencionado anteriormente, existem limites para a quantidade de falha que alguém pode ter e ainda ser considerado como tendo uma atitude mental substancial. Por exemplo, se alguém falha em muitas ocasiões importantes, isso pode prejudicar o cuidado com determinado assunto, ou pelo menos revelar ambivalência nas atitudes dessa pessoa. No entanto, assim como é difícil distinguir entre uma mudança de opinião e um fracasso, também é complicado diferenciar entre não cumprir uma atitude e não conhecer a própria atitude, e essa distinção não é observável apenas no comportamento. (KLOOSTERBOER, 2022)

Não existe uma divisão clara entre o fracasso em viver de acordo com o cuidado que alguém possui X e o fracasso em se importar genuinamente com X (e, conseqüentemente, falhar em conhecê-lo). Em vez disso, o que pode ser considerado como um certo tipo de falha está sujeito a um processo complexo, no qual a própria pessoa pode estar reconsiderando se realmente se importa com o X se é importante para ela, enquanto também negocia com os outros a extensão do seu envolvimento com X, incluindo a possibilidade de falhas em demonstrar o tipo relevante de engajamento que demonstraria o real cuidado por X. (McGEER, 2008)

Schwitzgebel (2012a) aparentemente não leva em consideração a distinção entre falhar em cumprir uma atitude mental substancial e não possuir essa atitude em primeiro lugar. Ele ilustra essa possível negligência com o seguinte exemplo:

Digo que valorizo mais a família do que o trabalho. Quando paro para pensar nisso, parece-me muito mais importante ser um bom pai do que escrever mais alguns ensaios como este. No entanto, vou trabalhar cedo, chego tarde em casa. Eu tiro férias em família e minha mente está vagando no éter do filósofo. Estou mais feliz com meu prestígio crescente do que com o sucesso de meu filho na escola. Minha

esposa me repreende com razão: Eu realmente acredito que a família é mais importante? (SCHWITZGEBEL, 2012a, p. 193)

Schwitzgebel ilustra a falta de autoconhecimento através do exemplo em que nossas ações contradizem nossas expressões. Sua argumentação reflete a visão cética. Embora possamos concordar que essas situações representam falhas em viver de acordo com determinados valores, não é possível concluir com certeza se Schwitzgebel realmente valoriza mais a família do que o trabalho, ou vice-versa. As evidências apresentadas não são suficientes para determinar sua verdadeira prioridade. Além disso, as falhas podem simplesmente indicar dificuldades em viver de acordo com seus valores, em vez de falta de autoconhecimento. A verdadeira resposta sobre seus valores é uma questão a ser discutida entre Schwitzgebel e sua esposa. Ele precisa refletir e negociar para compreender a verdadeira importância que atribui à família em relação ao trabalho. (McGEER, 2008) As respostas a essas questões são subjetivas e requerem uma negociação pessoal tanto consigo mesmo quanto com os outros. “Portanto, uma lacuna percebida entre expressão e engajamento é apenas isso: uma lacuna percebida. Seu significado depende da própria perspectiva da pessoa e, portanto, da expressão.” (KLOOSTERBOER, 2022, p. 15)

#### 4.3.3.4.2 Existe uma forma padrão de engajamento?

A perspectiva cética presume que é possível verificar adequadamente o engajamento de uma pessoa no futuro, mas isso implica a existência de um padrão definido para determinar o que seria um engajamento adequado. No entanto, é válido questionar se esse padrão realmente existe. Pensemos na reflexão de Robert Pippin sobre o que significa conhecer a identidade prática de alguém. Em seu ensaio sobre Proust e o autoconhecimento, Pippin (2005) descreve a busca de Marcel por entender sua própria identidade como escritor da seguinte forma:

O jovem Marcel considera-se, desde muito cedo, um escritor; essa é sua autocompreensão; e ele está tentando se tornar quem ele acredita que é, tentando se tornar um escritor. E isso é de fato retratado como uma luta... Por muito tempo... Marcel é um escritor que não escreve ou escreve muito pouco enquanto luta para entender como vive um escritor, como se responde e tenta entender as pessoas ao seu redor “ como um escritor faria” e se esforça para descobrir se algum dia pode se tornar na realidade, por mais que ele realmente escreva, “um escritor de verdade”. (PIPPIN, 2005, p. 315)

Pippin descreve a luta de Marcel para se tornar quem ele acredita ser - para autenticar sua própria autopercepção - não apenas como uma batalha para realmente escrever, mas

também como um desafio para entender o verdadeiro significado de ser um escritor. Especificamente, trata-se de compreender o que isso representa para Marcel em meio às expectativas impostas tanto por ele mesmo quanto pela sociedade sobre como um escritor deve viver. Pippin argumenta que essa compreensão não pode ser alcançada simplesmente através de meios teóricos, como contemplar a vida de escritores ou buscar a “essência do escritor” (PIPPIN, 2005, p. 331). Em vez disso, é um processo que se inicia ao tentar ser um escritor: ao se engajar na escrita, ao deixar de escrever e ao negociar com os outros sobre suas ações, Marcel começa a compreender o que realmente significa para ele ser (ou deixar de ser) um escritor. O autoconhecimento se manifesta no próprio ato de viver a vida de um escritor, ao invés de apenas refletir sobre essa identidade de forma abstrata.

Para exemplificar a ausência de um padrão específico de engajamento no contexto do cuidado e a necessidade de realmente se envolver para compreender esse padrão, podemos considerar o seguinte cenário: suponha que Alice confesse que deseja passar toda a sua vida ao lado de Bob e que pretende se casar com ele. Para verificar a autenticidade desse desejo, Alice precisa avaliar a probabilidade de se manter fiel a Bob, enfrentando juntos os altos e baixos da vida. No entanto, a mera análise de seu comprometimento passado com Bob ou sua habilidade em lidar com desafios não revela completamente o significado real de viver toda a vida com ele. Essas informações são apenas uma parte da história e não capturam inteiramente a experiência de envelhecer juntos, cuidar um do outro em todos os momentos e enfrentar diversas situações que a vida pode apresentar. Alice tem suas próprias perspectivas e expectativas sobre como será a vida ao lado de Bob, fruto de suas reflexões sobre o futuro que planejam construir juntos. O desejo de se casar com Bob está profundamente ligado à sua visão única de como será essa jornada conjunta e à concepção que ela tem de si mesma como esposa e companheira de Bob. Essa compreensão mais profunda exige uma vivência genuína ao lado de Bob, transcende a mera análise de padrões passados ou resiliência em situações anteriores. Somente ao realmente se envolver e experimentar a vida ao lado de Bob é que Alice poderá apreender plenamente o significado e a profundidade de seu desejo de construir uma vida compartilhada com ele. (KLOOSTERBOER, 2022)

Entretanto, ao buscar ser essa pessoa e realizar a vida que idealizou ao lado de Bob, Alice certamente enfrentará uma tensão entre suas expectativas e a realidade. Ela pode se questionar se conseguirá lidar com os desentendimentos que podem surgir e, ao fazer isso, pode também questionar se essas dúvidas fazem parte de seu verdadeiro desejo de se casar com Bob. Além disso, pode ser difícil para ela aceitar plenamente o crescente interesse de Bob por longas caminhadas solitárias. Essas situações levantam questões sobre quais

dificuldades ela está disposta a enfrentar em seu casamento e quando ela pode reconsiderar seu desejo de se casar com Bob.

Essas questões não são facilmente respondidas por meio de reflexões teóricas, mas sim por meio da vivência da dúvida e da autoavaliação do próprio compromisso (ou falta dele), ou ainda pela experiência de enfrentar os desafios e encontrar maneiras de lidar com eles (ou não). Tais vivências e desafios levam Joan a questionar se ela se enxerga como o tipo de pessoa comprometida em se casar com Bob nas circunstâncias atuais. Portanto, tanto ao compreender quais compromissos são inerentes ao desejo de se casar com Bob, quanto ao compreender o próprio compromisso em sua essência, a verdadeira compreensão do significado de seu desejo de casamento com Bob só pode ser alcançada por meio da vivência e experiência de viver o resto de sua vida com ele. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 17)

Pode-se considerar que a tensão que Alice está enfrentando a levaria a se distanciar de sua perspectiva subjetiva como agente envolvida e, em vez disso, refletir sobre seus padrões de ação e reações de forma mais objetiva. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 17) A ideia seria que essa abordagem ajudaria Alice a determinar se ela realmente deseja se casar com Bob. Ela poderia analisar uma ampla gama de ações, sentimentos e pensamentos relacionados ao casamento, incluindo raiva, dúvida, tristeza, assim como alegria, profundo afeto, cuidado mútuo, segurança e senso de pertencimento. O próximo passo para Alice, a partir dessa perspectiva imparcial, seria descobrir o que esses padrões de ação e reações acrescentam à sua compreensão. No entanto, surge a questão de como exatamente isso funcionaria. Por exemplo, Alice pode perceber que esses padrões não se encaixam no ideal romântico pré-concebido de casamento. Mas então, por que ela deveria se apegar a essa concepção? Ou talvez, em momentos de raiva, ela deteste Bob e não consiga imaginar compartilhar a mesma cama à noite. No entanto, ela também é consciente de que essa raiva surge porque ela se importa profundamente com ele e sabe que esses acessos de raiva vêm e vão. Ela reconhece que seus padrões de ação e reações contêm elementos ambíguos. Portanto, a questão é: “Esses padrões devem ser coerentes? A ambigüidade não faz parte da condição humana? O que mais Joan pode trazer em suas reflexões para chegar a uma conclusão? Eu realmente não sei.” (KLOOSTERBOER, 2022, p. 17)

Ao experimentar uma perspectiva desapegada, Alice percebe que suas reflexões não podem chegar a uma conclusão definitiva sem tomar posições claras. Ela precisa decidir como ela quer que o casamento seja, qual nível de ambigüidade é aceitável para ela, e como ela interpreta a condição humana em relação a isso. Todas essas questões são fundamentais para compreender o que significa para ela querer se casar com Bob. A decisão de se casar com



alguém não pode ser feita através de cálculos objetivos. Pelo contrário, é um processo de autoconhecimento, de compreender quem ela é e com quais formas de casamento ela está disposta a se comprometer. Essa jornada de descoberta e compreensão de si mesma é fundamental para tomar a decisão de se casar e estabelecer um compromisso com outra pessoa. É uma questão mais profunda que envolve explorar valores, expectativas e desejos pessoais, e não pode ser reduzida a uma análise puramente objetiva. Então, mesmo com todas as ponderações, ainda é necessário uma posição, ou seja, a execução de sua própria agência.

Vamos recapitular os argumentos. Argumentei que a visão cética, que considera o envolvimento futuro de alguém como evidência para saber se essa pessoa possui uma atitude substancial, é falha por duas razões principais. Primeiro, não é possível observar se uma lacuna entre a expressão de uma atitude substancial e o engajamento relevante decorre de uma falha em possuir a atitude. Em segundo lugar, o engajamento necessário não é fixo, mas algo que a própria pessoa deve entender ao tentar viver de acordo com os compromissos inerentes à atitude. Aqueles que defendem a visão cética não necessariamente precisam aceitar esta conclusão, mas se a rejeitarem, terão que negar a distinção plausível entre não cumprir e não possuir uma atitude substancial. Além disso, terão que mostrar como o tipo relevante de engajamento pode ser determinado sem a perspectiva do próprio agente. Isso significa que a perspectiva cética enfrenta desafios significativos ao lidar com a questão do autoconhecimento e a relação entre a expressão e o engajamento.

#### 4.3.3.5 Expressão como condição necessária para o autoconhecimento substancial

Até o momento, o trabalho de Naomi Kloosterboer (2022) destaca a importância da expressão como condição fundamental para o autoconhecimento substancial, que engloba traços de caráter, desejos, valores, princípios morais e emoções. Ela apresenta argumentos em favor da visão do comprometimento, em contraposição à visão cética, que enfatiza a necessidade da expressão para que os padrões relevantes de ação e reação possam ser interpretados como evidência. Além disso, Kloosterboer discute a importância de compreender as possíveis lacunas entre a expressão da atitude e o engajamento, destacando que essa compreensão só é possível a partir da perspectiva do próprio agente. A visão cética poderia contestar esses argumentos, mas isso implicaria negar a distinção entre falhar em cumprir uma atitude e não possuí-la, e também encontrar uma maneira de determinar o tipo relevante de engajamento sem considerar a perspectiva do próprio agente.

Kloosterboer (2022) enfatiza a relevância crucial da expressão no processo de alcançar o autoconhecimento substancial. O compromisso em possuir uma atitude mental substancial profunda requer ação, ou seja, a tentativa genuína de viver alinhado com ela. No entanto, essa tentativa só pode ser efetiva quando o agente está verdadeiramente engajado e comprometido com o que está em questão. Mas, como alguém pode ter certeza desse compromisso? A resposta reside na “expressão, na qual se manifesta o próprio compromisso.” (KLOOSTERBOER, 2022, p. 19) Vale ressaltar que isso não significa que alguém não possa se importar com algo sem expressá-lo. A questão fundamental é a capacidade de reconhecer e compreender plenamente o próprio compromisso, assumindo a responsabilidade genuína por aquilo que é verdadeiramente significativo na vida do indivíduo.

É importante ressaltar que, embora a expressão seja uma peça fundamental no caminho do autoconhecimento substancial, ela não é suficiente por si só. No entanto, é uma condição necessária para iniciar esse processo. Sem a expressão de nossas atitudes substanciais, não podemos sequer começar a explorar e compreender nossos verdadeiros compromissos internos. Reconhecer o cuidado e o comprometimento de alguém com determinadas atitudes mentais substanciais pode fornecer apenas um conhecimento preliminar. Isso ocorre porque as atitudes substanciais são compromissos que se estendem ao futuro e, como tal, podem ser sujeitas a mudanças e ajustes à medida que enfrentamos novas situações e desafios. Portanto, o significado preciso dessas atitudes para cada indivíduo em circunstâncias futuras não está pré-determinado. (KLOOSTERBOER, 2022)

Para verdadeiramente compreender se estamos engajados adequadamente com nossas atitudes substanciais, devemos nos comprometer genuinamente e, através da experiência e autorreflexão, descobrir a profundidade e o alcance desse engajamento relevante para nós. Neste enquadramento, o autoconhecimento substancial não nos coloca na posição de meros observadores, mas ressalta ainda mais a importância dos aspectos agenciais do autoconhecimento. (KLOOSTERBOER, 2022, p. 19) A ideia de possuir uma atitude mental substancial implica que é algo que somente os agentes, ou seja, as pessoas, podem ter. Dessa forma, a expressão se torna uma ferramenta essencial e necessária para o autoconhecimento substancial, permitindo-nos acessar e compreender nossos compromissos internos e aprofundar nossa compreensão de quem somos verdadeiramente.

O argumento apresentado sobre o papel da expressão no autoconhecimento substancial é bastante válido e coerente. A ideia de que a expressão é necessária para iniciar o processo de compreensão das próprias atitudes substanciais faz sentido, uma vez que é através dela que as nossas intenções e compromissos internos se tornam visíveis para nós mesmos e para os

outros. Além disso, o reconhecimento de que o autoconhecimento substancial não é algo estático, mas sim um processo contínuo de reflexão e autorreflexão ao longo do tempo, ressalta ainda mais a importância da expressão como um meio de explorar e ajustar nossas atitudes em resposta às mudanças nas circunstâncias e experiências de vida.

A expressão é uma manifestação da agência pessoal, pois apenas os agentes (ou seja, as pessoas) podem ter atitudes mentais substanciais, é uma perspectiva interessante. Isso destaca a responsabilidade individual de nos comprometermos verdadeiramente com nossas atitudes e nos tornarmos conscientes de como elas moldam nossas ações e interações com o mundo ao nosso redor.

É importante destacar a complexidade do autoconhecimento substancial e a importância da expressão nesse contexto. Ao afirmar que a expressão é necessária, mas não suficiente, para o autoconhecimento substancial, se reconhece que a manifestação de nossas atitudes e compromissos é apenas o primeiro passo para o entendimento mais profundo de quem somos como seres humanos. O reconhecimento de que o autoconhecimento substancial é um processo contínuo e dinâmico, em que as atitudes e valores podem evoluir e se adaptar ao longo do tempo, adiciona uma dimensão temporal crucial à discussão. Isso enfatiza a necessidade de nos engajarmos ativamente em nosso autoconhecimento, constantemente reavaliando e reexaminando nossas atitudes e comportamentos em relação às nossas aspirações e metas de vida. Logo, Somos os protagonistas de nossa jornada de autoconhecimento, e é através da expressão de nossas atitudes e compromissos que nos aproximamos de uma compreensão mais profunda de quem somos e do que valorizamos.

Por fim, Kloosterboer (2022) convida à reflexão sobre a importância do diálogo interno e externo na busca do autoconhecimento substancial. Ao nos empenharmos em comunicar nossas atitudes e compromissos, não apenas para nós mesmos, mas também para os outros, abrimos espaço para a autorreflexão, a compreensão mútua e o crescimento pessoal. Dessa forma, a filósofa apresenta uma análise perspicaz e convincente sobre a relevância da expressão no autoconhecimento substancial. Ao considerar a expressão como um ato de agência pessoal, uma porta para o diálogo interno e externo, e uma peça fundamental no processo de descobrir quem somos e o que valorizamos.

#### **4.3.4 Papel da agência para o autoconhecimento emocional: um estudo de caso.**

Considerando o exposto, é possível conceder que o autoconhecimento substancial de Cassam (2014) e Kloosterboer (2022), compreende o conhecimento das próprias emoções, ou

seja, o autoconhecimento emocional. E, conforme demonstrado, a expressão, isto é, a manifestação desse estado mental do tipo emoção, é necessário para iniciar o processo de autorreflexão para alcançar o seu conhecimento. Dessa forma, a agência da pessoa é fundamental para a definição do significado que a emoção possui para o agente, e a partir desse sentido atribuído iremos agir com base nele. Portanto, a ideia subjacente é que expressar nossas atitudes mentais de emoção é essencial para compreender a nós mesmos em um nível mais profundo, pois através da expressão, viemos a conhecer nossas próprias emoções, tornando-a mais claras e acessíveis à reflexão.

Essa perspectiva ressalta a importância do autoconhecimento emocional enquanto expressão como elemento-chave para a compreensão de nossas atitudes e motivações. Ao expressarmos nossos pensamentos e sentimentos, somos convidados a confrontar qualquer discrepância entre nossas palavras e ações, permitindo-nos reconhecer nossos valores e compromissos genuínos. No entanto, é importante lembrar que a expressão por si só pode não ser suficiente para um autoconhecimento emocional. Outros fatores, como o contexto, a vivência e a sociedade, também desempenham um papel fundamental na formação de nossa compreensão sobre nós mesmos. Portanto, a expressão é uma peça importante do quebra-cabeça do autoconhecimento emocional adicionado às outras dimensões da experiência humana.

Para ilustrar as importantes características mencionadas acima, analisaremos os conceitos e as relações estabelecidas do autoconhecimento com tratamento psicoterapêutico, desenvolvido por Derek Strijbos e Fleur Jongepier no seu artigo intitulado “Self-Knowledge in Psychotherapy: Adopting a Dual Perspective on One’s Own Mental States”. Neste é possível perceber a importância filosófica da perspectiva dual, ou seja, de segunda ou terceira pessoa, para os tratamentos psicoterapêuticos. Dessa forma, reiterando que a tomada de posição do agente perante sua própria vida mental é capital para o desenvolvimento do trabalho de psicoterapeutas. Portanto, a expressão do agente em conformidade com processos de autorregulação é de suma importância para os processos de autoconhecimento substancial, ou seja, autoconhecimento emocional.

#### 4.3.4.1 Autoconhecimento na psicoterapia: a importância da agência

O agente possui ação capital no processo psicoterápico referente a sua perspectiva para obter o autoconhecimento. Como Derek Strijbos e Fleur Jongepier destacam, “a pessoa também precisa ser capaz de regular suas declarações transparentes a partir de uma

perspectiva allocêntrica de segunda pessoa sobre seus próprios estados mentais.” (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018, p. 46). Abordando a problemática a partir da psicologia, para ambos autores, o autoconhecimento possui um papel terapêutico nos tratamentos psicoterapêuticos. Isso é descrito em relação à incorporação de uma visão dual dos estados mentais pessoais: o estado de “verdadeiro autoconhecimento” da mente própria, tal como articulado pelo indivíduo em questão, abrange tanto a franca revelação dos estados mentais pertinentes quanto o ato de reconhecer e gerenciar essa revelação a partir de uma perspectiva externa em relação a si mesmo. Pois, Derek e Fleur julgam que a abordagem filosófica de Moran (2001) acerca do autoconhecimento encontra-se na concepção de que adquirir uma compreensão profunda dos nossos próprios estados mentais, como identificar nossas crenças e desejos, reside na capacidade de tomar decisões de maneira autoritativa. Essa tomada de decisão não é de natureza arbitrária, mas sim fruto de uma deliberação criteriosa voltada para o tema em questão. Portanto, Moran visa combater a passividade do agente frente a sua própria vida mental.

Quais são os requisitos para alcançar o entendimento ativo de si mesmo, conforme proposto por Moran? A resposta a essa indagação, segundo Moran, reside na clareza inerente à deliberação racional. Seguindo o que ele denomina de “condição de transparência” aplicado a afirmações em primeira pessoa, como as convicções individuais, a abordagem sugere que a avaliação das crenças de alguém sobre um tópico P deve ser equiparada à avaliação da veracidade de P em si. No âmbito da psicoterapia, conforme Strijbos e Jongepier (2018), a noção de expressão também fornece um entendimento inicial das possibilidades terapêuticas do autoconhecimento, ou seja, a expressão implica uma atitude normativa de comprometimento em relação aos estados mentais relevantes. Por exemplo, imagine uma paciente enfrentando depressão que, com o auxílio de seu terapeuta, se torna consciente de uma crença central previamente implícita, a saber, a ideia de que não possui valor como indivíduo. Após ponderar sobre isso, ela chega à conclusão de que tal crença é falsa e, na realidade, ela é inerentemente valiosa como ser humano (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018, p. 49). Validar essa crença contraposta por meio da expressão pode ser interpretado como um momento crucial na terapia, indicando a adesão do paciente a uma avaliação própria renovada e mais adaptativa. Ele se coloca em uma posição a partir da qual seus padrões desadaptativos de autopercepção podem começar a parecer sem validade, pois entram em conflito com a crença recém-revelada. Esse processo, por sua vez, abre caminho para a possibilidade de transformá-los. (BILGRAMI, 2006)

Moran propõe que enfrentemos o autoconhecimento de outras tipos de atitudes da mesma maneira que abordamos crenças, ou seja, mediante uma análise das razões subjacentes e a formação de avaliações sobre o que devemos adotar como convicções, à luz dessas razões. De fato, por vezes a postura deliberativa parece ser pertinente a nossos estados emocionais, por exemplo, quando começamos a enxergar nossos sentimentos de culpa como inadequados ou nossa ira como imatura. Segundo a perspectiva de Moran, avaliações dessa natureza auxiliam na redefinição ou modelagem das emoções, pois “o ‘ver’ em questão é (...) uma expressão da reflexão deliberativa comum sobre como sentir.” (MORAN, 2001, p. 59)

No entanto, em diversas situações, nossas emoções acabam demonstrando uma completa insensibilidade às razões que lhes são apresentadas. Tome como exemplo o caso das fobias. Moran utiliza esse caso para ilustrar o que ele também reconhece como um aspecto familiar de alguns estados emocionais: a sua irracionalidade e a “não se alteram quando as crenças nas quais se baseiam são sinceramente negadas pela pessoa em questão”. (MORAN, 2001, p. 54) Contudo, isso levanta a questão de se a pessoa em questão ainda mantém uma autoridade em primeira pessoa em relação ao seu medo. Moran expressa a noção de comprometimento ao afirmar que a autoridade do autoconhecimento só será válida na extensão em que as razões da pessoa efetivamente conduzem quais são suas crenças e outras atitudes. (MORAN, 2001)

Contudo, tal perspectiva de Richard Moran parece carecer de sustentação (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018, p. 49). Indubitavelmente, há momentos em que as pessoas equivocadamente identificam seus próprios sentimentos ou emoções, como quando confundem um episódio de pânico com um sentimento de irritação. Além disso, ocasionalmente, terceiros podem possuir uma compreensão mais precisa do que estamos experienciando. Entretanto, a ideia que estamos analisando aqui é a proposição de que a autoridade em primeira pessoa relativa às emoções é deficiente devido ao fato de essas emoções serem ilógicas e insensíveis à razão. Uma coisa é argumentar para alguém com acrofobia que não há razão para ter medo de alturas, visando dissipar o medo. No entanto, imagine agora a afirmativa de que tal pessoa não está dotada de um discernimento privilegiado para perceber se ela experimenta ou não o medo de alturas (ou o medo em relação a alturas), simplesmente porque suas reações diante de alturas são desprovidas de fundamentos racionais. Isso contraria a base normativa essencial da nossa prática social (e moral-emocional), que é negar a uma pessoa a autoridade de primeira pessoa sobre seus estados mentais unicamente com base no fato de que tais estados mentais não se conformam à razão. Consideremos situações como: “Eu compreendo que você não teve a intenção, mas

ainda assim estou sentindo raiva de você” ou “Você está correto, eu sei que não deveria estar tão abalado, porém ainda estou triste por causa disso”.

De maneira abrangente, não se renuncia à atribuição de autoridade de primeira pessoa em relação a essa emoção irracional, seja ela raiva ou tristeza. A autoridade em primeira pessoa referente a sentimentos e emoções irracionais constitui o alicerce, por exemplo, na psicoterapia. (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018, p. 50) Ao detectar os estados centrais mal-adaptados (que muitas vezes são desprovidos de racionalidade) que necessitam de intervenção terapêutica, os terapeutas confiam intensamente nos relatos dos pacientes sobre suas percepções e sentimentos. Nessa fase da terapia, o caráter racional ou irracional desses estados mentais é de pouca importância. Para estabelecer de maneira colaborativa que de fato se trata da emoção (irracional) que está afligindo o paciente, os terapeutas confiam consideravelmente naquilo que denominamos “princípio de funcionamento da autoridade da primeira pessoa.” (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018, p. 50) Logo, os psicoterapeutas confiam na expressão do estado mental do agente.

Derek Strijbos, Fleur Jongepier (2018) concordam que Richard Moran possui razão no seguinte ponto: somente renomear uma emoção não a altera. Dessa forma, a autointerpretação de Taylor (1985), isto é, enquanto um processo de “redescobrir”, “encontrar novas formulações” ou “ver sob uma luz diferente”. É necessário sustentar a convicção de que a reconfiguração atual é de algum modo mais acurada do que a anterior, mais alinhada com uma representação mais verdadeira. Contudo, Taylor não recusa essa premissa. De acordo com sua perspectiva, em primeiro lugar, damos uma “tentativa” à nova delimitação, por assim dizer, para avaliar se nossos sentimentos e emoções se tornam mais enfocados, compreensíveis e coerentes como resultado (ou o contrário). O ponto crucial reside no fato de que não possuímos controle consciente sobre como reagimos a uma específica articulação emocional. Da mesma forma, não podemos influenciar completamente quando e sob que circunstâncias nossas emoções ressoam com essas articulações. A questão de determinar se e quando uma descrição específica de fato intensifica a percepção e a determinação de uma emoção não pode ser determinada por um simples ato de vontade. Existem limitações “empíricas” ou “naturais” inerentes à expressão de nossos sentimentos que conferem ao processo de autointerpretação um caráter não arbitrário. Portanto, se notarmos que uma nova representação ecoa com nossas emoções e as torna mais claramente definidas e distintas, isso nos dará motivo para crer que essa nova representação é mais precisa do que a anterior. De acordo com a narrativa de Taylor, reformular, por exemplo, a própria raiva como desapontamento ou ciúmes só terá um impacto transformador se a pessoa concluir que a

proposição “estou genuinamente desapontado/com ciúmes” está mais próxima da verdade do que “estou com raiva.” Essa suposição está em sintonia com a afirmação de Moran de que “por uma nova descrição de minha emoção ou crença é impotente para alterá-la, a menos que eu acredite na descrição. Claramente, é a crença real que é crucial para essa mudança, e não a atividade de nomear ou descrever” (MORAN, 2001, p.55).

No entanto, existe uma interpretação mais robusta, que transcende a narrativa de autointerpretação proposta por Taylor. Nessa leitura mais ampla, não se limita a apenas acreditar que a reformulação do estado emocional atual (por exemplo, ciúmes em vez de raiva) seja verdadeira; é necessário, além disso, endossar racionalmente o seu conteúdo. Por conseguinte, não basta apenas acreditar que você realmente experimenta um leve sentimento de apreensão (ao invés de embaraço) na presença de um colega; você também precisa acreditar racionalmente que o seu colega realmente merece ser temido para que essa nova descrição possa, de fato, exercer uma influência autoritária na transformação do modo como você se sente. Moran se interessa por essa afirmação mais forte quando escreve: “Quando a articulação ou interpretação do estado emocional de alguém desempenha um papel na formação real desse estado, isso acontecerá porque a interpretação faz parte de uma investigação deliberativa sobre como sentir, como responder.” (MORAN, 2001, pp. 58–59)

No entanto, para Derek Strijbos e Fleur Jongepier (2018, p. 51), a interpretação robusta carece de sustentação. É uma experiência comum (especialmente no contexto psicoterapêutico) que um indivíduo redescubra seus sentimentos e emoções sem (e possivelmente porque não está) sentir-se vinculado à veracidade de seu conteúdo após um período de reflexão. Como destacado por Carmen (2003) muitas vezes o objetivo da auto expressão não é “definir como devo sentir-me, mas elucidar como estou me sentindo, permitindo que minhas emoções tomem forma e encontrem expressão no que eu comunico e ajo.”. (CARMEM, 2003, p. 404) Na psicoterapia, direcionar a atenção para a qualidade da emoção de uma pessoa, ao invés da verdade de seu conteúdo, geralmente resulta em uma sensação de liberdade; isso capacita os pacientes a concentrarem-se em si próprios e em suas emoções, em detrimento de serem envolvidos pela imagem distorcida do mundo que é representada por essas emoções.

Por conseguinte, e em consonância com a abordagem de Taylor, o efeito que a autointerpretação tem sobre os estados mentais não necessitam do endosso racional de seu conteúdo (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018). É suficiente que percebamos a precisão das novas descrições com base na resposta que essas expressões evocam em nós. Isso sugere que seja um processo geralmente observado na psicoterapia, no qual os pacientes contemplam a



própria essência com uma mentalidade vigilante, receptiva, investigativa, possivelmente criativa e associativa, embora não necessariamente crítica. Esse processo de autointerpretação também pode ser intensificado por meio de formas não verbais de auto expressão, como gestos corporais, bem como por meio de expressões artísticas, música, dança ou atividades esportivas. Nos contextos de assistência em saúde mental, abordagens terapêuticas como terapia criativa, musicoterapia e terapia psicomotora foram expressamente desenvolvidas com esse propósito em mente. (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018)

Dentro da explicação de Taylor (1985), abordar a questão de como alguém reage a uma proposição (ou algo ou alguém) envolve um engajamento ativo com ela, através das expressões utilizadas (principalmente linguísticas), a pessoa se direciona a uma posição onde pode vivenciar essa resposta de forma mais específica e articulada. O desfecho desse processo é um tipo de expressão de uma atitude afetiva, não necessariamente fruto de deliberação (por exemplo, “Sim, neste momento, sinto ciúmes em relação a ele”). Sustenta-se que a visão das expressões afetivas podem desempenhar um papel igualmente essencial na moldagem da atitude que está sendo expressado. Consequentemente, não encontramos motivo para as expressões afetivas não serem atribuídas ao mesmo nível de autoridade em primeira pessoa que suas contrapartes deliberativas. (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018)

Há uma inquietação mais grave a respeito do enfoque de Moran sobre a deliberação transparente ao elucidar a autoridade da primeira pessoa. Esta inquietação não aborda a faceta deliberativa da condição transparente que Moran atribui ao autoconhecimento autorizado, mas sim a própria exigência de transparência. O desafio reside na circunstância de que, ao buscar compreender nossos sentimentos, desejos e convicções, nem sempre podemos confiar plenamente na nossa percepção transparente do mundo, ponto explorado por Naomi Kloosterboer (2015, 2022). Jonathan Lear (2004) oferece uma análise esclarecedora acerca do caso de “Sr. A”, um paciente limítrofe, que recorrentemente interpreta os eventos de sua vida através da lente do conceito de traição. Por exemplo, o Sr. A interpretará a erupção de raiva por parte de sua namorada como uma revelação há muito aguardada de seus sentimentos verdadeiros para com ele, e ele se autocrítica por ter se tornado tão vulnerável a essa traição em primeiro lugar (LEAR, 2004, p. 450). O dilema para o Sr. A, conforme explanado por Lear, repousa no fato de que as razões que ele apresenta para sustentar suas convicções e emoções desempenham uma função restritiva, ao invés de fomentar a liberdade (racional). Quanto mais o Sr. A expressa de maneira transparente, mais ele se fecha dentro dos seus esquemas interpretativos.

Ao considerar o Sr. A, a reflexão autoconsciente revela-se como uma manifestação de sua ausência de liberdade à medida que ele pondera sobre as razões subjacentes a sua sensação de traição, ele se afunda cada vez mais em um domínio melancólico e limitativo. A reflexão racional e autoconsciente é mobilizada como um mecanismo de defesa, que auxilia na perpetuação do universo onde a traição é predominante. Para ele, a admissão franca representa o ponto culminante de sua prisão. (LEAR, 2004, p. 453) Neste contexto, é apresentada uma ilustração clara de como, sob uma perspectiva psicanalítica, as expressões deliberativas podem atuar como um mecanismo de resguardo que efetivamente obstrui formas mais apropriadas de autoconhecimento. Contudo, o caso do Sr. A também aponta para o impacto potencialmente nocivo das expressões emocionais. Em cenários nos quais o Sr. A experimenta uma sensação mais intensa de traição, a exposição emocional de seus sentimentos o absorverá por completo, resultando em uma cegueira para quaisquer outros eventos em curso dentro e ao seu redor, frequentemente desencadeando consequências comportamentais graves (como agressão, comportamento autodestrutivo e tentativas de suicídio). (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018)

O exemplo do Sr. A ilustra como o ato de expressar pode ter um impacto prejudicial sobre o autoconhecimento e interferir no progresso em tratamentos terapêuticos. Para compreender essa questão, é crucial distinguir entre dois aspectos da autoridade da primeira pessoa: a certeza de atribuir a si mesmo um estado mental específico por meio de uma expressão transparente e a validade dessa autoatribuição ao situar o estado mental no contexto em evolução da mente do indivíduo. De um lado, é possível afirmar que o Sr. A tem um conhecimento preciso do que está sentindo ou acreditando no momento, graças à sua expressão transparente, ou seja, sua sensação de traição. Seu terapeuta não contestaria que essa é sua emoção atual, conferindo à expressão do Sr. A um alto grau de confiança. Porém, por outro lado, sua expressão carece do que podemos chamar de “adequação”, pois não representa fielmente sua condição psicológica, e, portanto, não possui a autoridade para falar por ele como indivíduo. (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018)

A expressão sobre a traição efetivamente bloqueia, ao menos momentaneamente, o reconhecimento e a admissão de outros sentimentos, desejos e crenças (mais adaptativos) que ele também possui no presente, mas que contrastam com o tema dominante de traição. Por exemplo, seu amor pela namorada, o desejo por intimidade pessoal e a crença na bondade inerente da maioria das pessoas. A expressão paranóica do Sr. A o leva a interpretar sua sensação de traição como reflexo de seus sentimentos gerais, levando-o a agir de acordo. Essa expressão paranoica é uma forma de auto enganar-se. Embora, ele de fato experimente os

estados mentais que expressa (e, nesse sentido, possui um autoconhecimento “seguro” desses estados), ele superestima sua relevância e importância no contexto mais amplo de sua mente (e, nesse sentido, falta-lhe um autoconhecimento “adequado” sobre eles).

A pertinência das expressões que se mostram transparentes emerge como um ponto central na psicoterapia. (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018, p. 52) Em relação ao tratamento do transtorno de personalidade limítrofe, por exemplo, a abordagem central não está tanto em ensinar os pacientes como (não) expressar seus estados mentais, mas em capacitá-los a regular essas emoções e a tendência de revelá-las em momentos de intensidade ou crise. Já se firmaram programas de treinamento voltados para a regulação emocional, nos quais os pacientes aprendem a discernir suas emoções conforme a intensidade e a elaborar, em colaboração, um plano personalizado para lidar com situações de crise. Esse plano, adaptado a cada nível de intensidade emocional, orienta as ações a serem adotadas a fim de aliviar o sofrimento emocional. Nos contextos terapêuticos direcionados ao transtorno de personalidade limítrofe, os pacientes adquirem a habilidade de distinguir entre as distintas formas pelas quais têm o hábito de pensar e sentir sobre si mesmos e os outros. Eles são orientados a reconhecer esses padrões como elementos influentes em sua autopercepção e interações sociais. O enfoque principal não consiste simplesmente em aceitar ou rejeitar quaisquer padrões que possam surgir na realidade cotidiana; em vez disso, o objetivo é capacitar a visualização desses padrões como tais, ou seja, como características inerentes às atitudes individuais. Isso permite uma perspectiva distanciada, a adoção do ponto de vista de um observador atencioso e respeitoso, e a partir dessa perspectiva, o esforço para gerir as próprias atitudes de maneira mais adequada.

Neste contexto, a narrativa sobre a expertise de autoconhecimento de Victoria McGeer (1996, 2008) apresenta-se como um recurso esclarecedor. McGeer concorda com a posição de Moran de que a expressão deliberativa representa um percurso significativo para estabelecer a autoridade de primeira pessoa sobre nossos estados mentais. Entretanto, ela postula que, em diversas situações, a simples validação de nossas autoatribuições não é plenamente suficiente. Observa-se que nossas faculdades deliberativas são também suscetíveis a fragilidades, podendo ser facilmente influenciadas por inclinações mais insidiosas. Em vista disso, ela defende que a abordagem adotada na psicologia convencional não apenas visa habilitar indivíduos a formularem expressões fundamentadas na razão, mas também busca instruí-los a regular suas propensões para formas de sua expressão.

Na maioria das situações, nossas práticas de autocontrole tendem a ocorrer de forma relativamente natural e automática. No entanto, existem momentos em que “nossas técnicas

de autogerenciamento precisam ser explícitas, eficientes e bem planejadas” (McGEER, 2008, p. 89). Isso ocorre, por exemplo, ao nos colocarmos ou nos retirarmos de posições onde a tendência de expressar é mais forte, ao ampliar nossa capacidade de deliberação em situações de tédio ou distração, ou, inversamente, ao desativá-la quando enfrentamos altos níveis de estresse. A autorregulação nesse contexto não se configura como um método especial para revelar o conteúdo das nossas atitudes transparentes em relação ao mundo, mas sim como um meio de nos relacionarmos com tais expressões transparentes de forma mais eficaz.

É de extrema importância frisar que esse tipo de autorreflexão não envolve analisar as expressões de alguém de maneira a buscar que outra pessoa delibere sobre o assunto, ponderando os prós e contras. Ao contrário, isso direciona a atenção para a tendência de expressar o estado mental em determinadas circunstâncias. Para ilustrar isso, considere que compreender a própria crença como uma crença, ou seja, como um estado representacional, requer a distinção entre o estado de coisas que está sendo representado e a maneira como isso é (ou não é) representado. Isso implica compreender o conteúdo da crença como uma representação de algo que pode estar além da perspectiva transparente do indivíduo (VIERKANT, 2012). Ao relacionar-se com as atitudes de alguém (ou com os padrões presentes nessas atitudes), não se trata apenas de lidar com o conteúdo delas, mas sim de adotar uma perspectiva allocêntrica, uma visão em segunda ou terceira pessoa sobre si mesmo. De forma crucial, os estados mentais relevantes (de primeira ordem) não são transparentes quando observados de uma perspectiva allocêntrica; eles permanecem opacos.

É notável que o endosso allocêntrico de certas declarações acerca dos estados de primeira ordem de alguém não implica automaticamente a aceitação da resultante crença de segunda ordem. De acordo com a terminologia empregada na literatura, é essencial entender que a expressão, por sua natureza, é intrinsecamente pessoal e sempre contém um elemento de autoatribuição (como por exemplo, “acredito que P seja verdade”). Essa característica distingue a expressão do simples endosso do conteúdo de um estado de segunda ordem (como por exemplo, “eu tenho a tendência de desenvolver crenças paranóicas sobre as intenções das pessoas quando não durmo o suficiente”). (STRIJBOS; JONGEPIER, 2018, p. 53) Portanto, dada a vulnerabilidade humana às “patologias da expressão” (LEAR, 2004), tanto em sua forma deliberativa quanto afetiva, o emprego da autorregulação allocêntrica como uma estratégia para ponderar e controlar as próprias inclinações em relação a declarações se apresenta como um componente empiricamente indispensável para conquistar o tipo de autoconhecimento autorizado que sustenta o avanço psicoterapêutico. Com isso, Strijbos e Jongepier (2018) propõe que o respaldo allocêntrico de uma proposição referente aos próprios

estados de primeira ordem seja análogo a essa situação, uma vez que depende do reconhecimento por parte de outras pessoas, adotando uma perspectiva de segunda pessoa, das proposições acerca dos estados mentais de primeira ordem do indivíduo em questão.

Os pontos fortes inerentes à adoção de uma ideia de autoconhecimento aloccêntrica - ou seja, observar a si mesmo, seus pensamentos e sentimentos a partir de uma certa distância - também carregam consigo suas limitações, pois existe o risco de permitir uma distância excessiva. (STRIJBOS, JONGEPIER, 2018) Na prática clínica, exemplos extremos dessa alienação interna podem ser identificados em pacientes que manifestam sintomas de dissociação. Esses pacientes podem sentir-se como se estivessem “fora” de seus próprios corpos, observando-se a partir de uma perspectiva externa. Eles frequentemente relatam incapacidade de perceber o que ocorre dentro de seus corpos. Isso pode levar a dificuldades significativas em experimentar certas emoções, como a raiva. Nesse cenário, a autorrelação aloccêntrica que causa alienação bloqueia a manifestação afetiva (que seria adaptativa) de sentimentos e emoções de primeira ordem. Uma forma menos dramática de dissociação também pode ser observada em pacientes. Nessas situações, o que está ausente é a expressão de primeira pessoa (deliberativa ou afetiva) sobre os estados mentais de primeira ordem relevantes. Dessa forma, reconhece-se que tal expressão da perspectiva da primeira pessoa é crucial para que os pacientes possam identificar e vivenciar seus estados mentais mal adaptativos como próprios. Isso é fundamental para que eles compreendam que esses estados surgem de seu próprio envolvimento pessoal e, portanto, o conteúdo desses estados possa ser sentido ou avaliado de maneira adequada.

Na prática da psicoterapia, conforme Derek Strijbos e Fleur Jongepier (2018), nenhuma dessas abordagens, por si só, culmina em uma relação terapêutica eficaz com o próprio indivíduo. Um autoconhecimento estritamente aloccêntrico conduz à alienação interna, enquanto uma perspectiva inteiramente centrada na primeira pessoa pode resultar em auto enganos. Para a busca de autoconhecimento terapêutico, é fundamental alcançar um equilíbrio adequado entre a habilidade de admitir a partir da perspectiva de primeira pessoa e a aptidão para examinar essas expressões pessoais a partir de uma visão aloccêntrica. O que se faz necessário é uma dualidade de visão em relação ao eu.

Consideremos um paciente, segundo Derek e Fleur, um homem que busca tratamento devido à sua dificuldade em se envolver em relacionamentos sérios e que enfrenta crescente ansiedade ao desenvolver sentimentos de apego em relação ao terapeuta. Expressar somente emocionalmente o medo de ser abandonado pelo terapeuta (ou expressar deliberadamente as razões subjacentes a esse temor) do ponto de vista da própria pessoa não resultará

automaticamente no avanço que ele experimentou na sessão seguinte. Isso porque essa expressão poderia, de igual forma, levá-lo a interromper o tratamento ou sentir raiva em relação ao terapeuta por uma suposta sensação de abandono (similar ao caso do Sr. A). Em contrapartida, o que ocorre quando o paciente relata que agora “realmente compreende” que enfrenta problemas relacionados ao abandono, conforme nossa sugestão, é que sua revelação acerca do atual temor de ser abandonado pelo terapeuta vem acompanhada por um reconhecimento aloctrnico do fato de que esse temor, especificamente nesse contexto, está inserido em um padrão mais abrangente destrutivo que prejudica sua capacidade de alcançar o nível de intimidade desejado em relações sérias. O que torna a experiência do paciente durante essa sessão verdadeiramente esclarecedora é que, pela primeira vez, ele consegue experimentar e expressar plenamente seu temor a partir da perspectiva pessoal (“Sinto medo de que ele me deixe!”) ao mesmo tempo em que reconhece o significado e a função desse medo no contexto mais amplo de sua vida por meio de uma visão aloctrnica (“Esse tipo de sentimento é o que tem me prejudicado”). Através dessa abordagem dualista ao medo, o insight do paciente se compreende enquanto um elemento terapêutico. Ele atingiu um ponto a partir do qual consegue explorar, de maneira aloctrnica, o medo complexo que está enfrentando ao expressar, sob a perspectiva pessoal, seus sentimentos.

No entanto, Moran descarta interpretações do autoconhecimento que equiparam nossa relação com nossos próprios estados mentais a algo similar a um observador e o objeto observado, ou um cientista e o objeto de sua investigação. Ou seja, ele não vê essa relação como meramente empírica. A analogia com percepção ou investigação científica é inadequada. (STRIJBOS, JONGEPIER, 2018, p. 54) A visão é que a autorregulação, em sua essência, reflete uma relação de segunda pessoa, moldada com base na interação humana. Sendo assim, a autorregulação aloctrnica frequentemente implica um tipo de envolvimento que envolve normas e aspectos emocionais semelhantes àqueles que temos com outras pessoas. Na terapia, o objetivo é transformar as atitudes em direção a um autoconhecimento de segunda pessoa, tais como amor, preocupação e compaixão (ao mesmo tempo em que se afasta de atitudes como repulsa, ódio e desprezo).

Essa abordagem está em consonância com os conceitos utilizados na psicoterapia, segundo Derek e Fleur. Diversas correntes teóricas no campo da psicoterapia se referem a um processo de “internalização” para explicar os pensamentos e sentimentos dos pacientes em relação a si mesmos e aos seus estados mentais, sejam eles (mal)adaptativos. O conceito subjacente é que as pessoas internalizam os padrões de interação que experimentaram com indivíduos significativos em suas vidas, especialmente na infância, como por exemplo, os

pais. Como resultado, esses padrões passam a moldar a maneira como percebem a si mesmos, o que influencia diretamente como se comportam na vida adulta.

Imagine um pai que reage às emoções de vergonha, desapontamento e frustração perante seu filho de 7 anos, após este ter novamente urinado na cama. O pai adota uma postura emocionalmente carregada de afetividade, composta por amor, aceitação, confiança e incentivo. Através dessa atitude normativa e afetivamente investida, o pai transmite implicitamente ou explicitamente mensagens, como por exemplo, que é perfeitamente aceitável para o filho sentir tais emoções, que não há motivo para temer esses sentimentos, que não é necessário que essas emoções determinem como o filho se enxerga, e que não é preciso diminuir sua autoconfiança, entre outras orientações semelhantes. Através das interações com o pai, o menino pode aprender a adotar uma abordagem semelhante em relação às suas próprias experiências de vergonha, desapontamento ou frustração ao longo da vida. Ele faz isso regulando essas emoções e endossando observações similares (como “não há problema em sentir-se assim”) a partir de uma perspectiva “internalizada” de segunda pessoa sobre si mesmo, que se assemelha à relação que ele possui com seu pai.

A perspectiva aloccêntrica da expressão pode ser benéfica. Parece existir que um elemento de ponderação manifeste aqui, conduzindo-o à inferência de que a sua atual expressão de medo se ajusta a um padrão que está na origem dos seus problemas, como por exemplo, na apreensão interpessoal do nosso fictício paciente em relação ao seu medo expresso afetivamente: “Isto é o que tem me estado a bloquear.” Contudo, a aprovação lógica desta circunstância por si só não é capaz de esclarecer o efeito terapêutico do insight que ele vivencia durante a sessão. Não justifica o motivo pelo qual ele o percebe como um progresso no decurso da sua terapia, que desvela oportunidades de mudança (em vez de, por exemplo, confirmar a sua situação desesperada, a sua existência embaraçosa, e assim por diante). A compreensão do seu medo expresso sob a ótica da segunda pessoa também demanda atitudes de aceitação, confiança, compaixão, encorajamento, e outros sentimentos do gênero, que lhe transmitam que está tudo bem sentir-se assim, que tem a capacidade de confrontar o seu medo e que não deve mais evitá-lo, que possui a capacidade de agir sobre isso, e outros raciocínios do tipo. Prosseguindo com a noção de “internalização”, essas atitudes voltadas para si, por sua vez, foram nutridas por atitudes análogas do seu terapeuta em relação a ele durante o curso da terapia.

Portanto, é incumbência do psicoterapeuta que o paciente vivencie de forma completa a sua apreensão de ser abandonado e se comprometa a, através de uma revelação emocional em primeira pessoa, engajar-se com as expressões e descrições que mais nitidamente ressoam

com ele. (STRIJBOS, JONGEPIER, 2018, p. 55) Entretanto, a mera manifestação emocional por si só não é adequada para efetuar a transformação terapêutica na sua abordagem em relação ao medo; a autorregulação a partir de uma perspectiva internalizada de segunda pessoa é fundamental como um escudo contra distorções patológicas da expressão. Além disso, o nosso paciente também deve reconhecer a manifestação emocional do seu medo, adotando um conjunto específico de atitudes centradas fora de si: atitudes essencialmente benevolentes que abrem a oportunidade de gerir esse estado emocional doloroso no futuro e de integrá-lo a uma visão mais ampla, diferenciada e realista de si mesmo, dos outros e do mundo. Portanto, entender os próprios estados mentais demanda que a pessoa os expresse de maneira transparente sob o olhar da primeira pessoa, enquanto estabelece conexões com esses estados expressos por meio de uma visão geralmente compassiva da segunda pessoa (alocêntrica) em relação a si mesma.

#### 4.3.4.2 A agência ativa para o autoconhecimento emocional

Para Derek e Fleur, as diversas narrativas da psicoterapia desenvolveram abordagens únicas para ajudar os pacientes a compreender seus estados mentais. O que fica latente é o papel ativo do agente perante sua auto expressão afetiva, ou seja, a capacidade do agente por meio da expressão do estado mental ocorrente tomar uma posição, sobre sua própria vida mental. Ponto capital no tratamento psicoterápico, e no âmbito do cotidiano comum dos seres humanos minimamente racionais, pois seja no tratamento terapêutico, ou em rodas de conversas entre amigos, não duvida-se da autoridade de primeira pessoa. O que pode ocorrer é, após a expressão do estado mental uma autorregulação, via perspectiva alocêntrica, e/ou via perspectiva de terceira pessoa, na medida que há ajustamento nas expressões por parte de nossos amigos. Portanto, é possível afirmar que o processo de autoconhecimento emocional possui componentes agenciais e sociais.

A agência puramente racional defendida por Richard Moran, na qual o “método da transparência” está contido, não fornece as informações apropriadas para que o agente obtenha autoconhecimento emocional. Dessa forma, Kloosterboer percebe que a expressão possui o papel metodológico capital para fornecer informações necessárias para que o agente obtenha autoconhecimento substancial, ou seja, autoconhecimento emocional. Assim, o agente delibera sobre suas próprias emoções, com base em sua maturidade moral-emocional, isto é, um agente moral-emocional sábio. (McGEER, 2008) Então, na medida em que o agente sábio moral-emocionalmente expressa sua emoção, pode-se afirmar que deu o passo



inicial para a obtenção do autoconhecimento emocional, por meio da sua tomada de posição, validando se o estado mental em questão pode ser alvo de seu engajamento, ou seja, alvo de seu compromisso para com a emoção (apesar de todas falhas possíveis existentes da condição humana), analisando seu contexto social e os processos de autorregulação pertinentes, como por exemplo, caso seja necessário empregar a perspectiva alocêntrica, ou de terceira pessoa.

Para alcançar o autoconhecimento emocional, o agente toma uma posição perante seus próprios estados mentais. Com esse propósito o agente irá perceber seu ambiente social no qual está inserido. Isso quer dizer, como já explicitado pela filósofa Victoria McGeer, a agência não é somente racional, nela também estão implicados processos de autorregulação, para os quais o agente irá empregar conforme o seu nível de sabedoria moral-emocional. Dessa forma, o agente sob um ideal agonístico regula suas próprias emoções, seja sob uma perspectiva alocêntrica ou de terceira pessoa, uma vez que sabe de sua própria condição humana, falhas de caráter, entre outras psicopatologias. Contudo, tal possibilidade somente é possível, conforme demonstrado pela filósofa Naomi Kloosterboer na medida em que o agente expressa seus próprios estados mentais, ou seja, para obter autoconhecimento emocional o agente necessita expressar sua emoção para que possa tomar sua posição de engajamento. Portanto, a deliberação do agente não é estritamente racional, ela é também social, pois o processo de tomada de decisão leva em consideração o nível de maturidade do agente, o âmbito social no qual ele está inserido, os diferentes processos de autorregulação conhecidos pelo agente e a expressão do seu estado emocional.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese tem como objetivo central abordar o problema do autoconhecimento emocional, destacando a complexidade intrínseca das emoções e a necessidade de considerá-la ao abordar esse desafio. Além disso, a pesquisa se propõe a reconstruir três teorias que contribuem para a explicação do autoconhecimento emocional, bem como examinar as críticas fundamentais que têm sido direcionadas a essas teorias ao longo do tempo. Um ponto central desta tese é a defesa parcial do projeto de caracterização agencial do autoconhecimento desenvolvido por Richard Moran. Este modelo, embora tenha suas próprias dificuldades e desafios quando aplicado ao autoconhecimento de emoções, foi examinado em detalhes. Por meio das análises críticas propostas por filósofas como Victoria McGeer e Naomi Kloosterboer, se desenvolveu uma compreensão mais profunda e uma articulação de uma defesa parcial do autoconhecimento emocional agencial. Nesse contexto, a defesa parcial demonstra que o modelo agencial é capaz de explicar o autoconhecimento das emoções e responder a um conjunto de críticas substanciais que têm sido levantadas sobre esse tema desafiador.

O problema do autoconhecimento emocional é um ponto central de investigação nesta pesquisa, e aborda questões cruciais relacionadas a como conhecemos nossas próprias emoções e qual é a natureza desse conhecimento. Assim no primeiro capítulo, destaca-se a distinção entre estados mentais substanciais, como as valores, traços de caráter e emoções, e estados mentais triviais, como perceber uma expressão facial no espelho ou preferir sorvete de chocolate a de morango. Como argumentado e exemplificado por Schwitzgebel, ao analisar o autoconhecimento emocional se verifica a possibilidade cometer erros de autoatribuição e autoengano. Um exemplo interessante desse ponto, surge quando consideramos o que significa ser corajoso, (SCHWITZGEBEL, 2009) muitas vezes, associamos a coragem a situações de guerra ou perigo extremo, mas também é possível manifestar coragem em situações cotidianas. Isso levanta a questão de como a teoria das emoções que adotamos afeta nossa compreensão do autoconhecimento emocional. Com isso é capital o entendimento de qual é a ontologia das emoções. Essas, portanto, dividindo-se em duas vertentes principais: os cognitivistas, que enfatizam juízos e crenças, e os não-cognitivistas, que destacam os sentimentos e as respostas corporais nas emoções.

No entanto, ambas as abordagens têm limitações em reduzir (isto é, “reduzir” no sentido de melhor explicar as emoções) adequadamente as emoções, uma vez que não conseguem capturar completamente sua complexidade. Uma teoria mais abrangente das

emoções, como a proposta por Goldie (2000), considera as emoções como estados psicológicos singulares, únicos e complexos que envolvem uma combinação de elementos psicológicos e não-psicológicos. Nessa perspectiva, as emoções são vistas como narrativas dinâmicas e estruturadas, que incluem elementos como percepções, pensamentos, sentimentos, mudanças corporais e disposições. Isso nos ajuda a entender por que emoções como, por exemplo, o luto podem ser tão complexas, abrangendo uma variedade de aspectos em nossa experiência.

A hipótese que orienta esta pesquisa é que a teoria complexa das emoções de Goldie oferece uma base sólida para abordar o autoconhecimento emocional, considerando a complexidade, a variação dinâmica e a estrutura das emoções. Isso é exemplificado ao analisar a alegria abordada por Schwitzgebel (2008), que ressalta os elementos agenciais e pessoais envolvidos na experiência emocional. Além disso, a dimensão epistêmica do problema do autoconhecimento emocional é crucial, destacando o papel das evidências na nossa compreensão das emoções. A experiência subjetiva das evidências desempenha um papel fundamental nesse processo, dessa forma a transparência do autoconhecimento das emoções difere do autoconhecimento do mundo externo.

Por fim, enquanto alguns, como Cassam, defendem a falibilidade do autoconhecimento emocional e a falta de acesso privilegiado, outros, como Moran, enfatizam a imediatidade do acesso introspectivo, mas reconhecem a falibilidade dos julgamentos emocionais. Essas discussões e críticas lançadas contribuem para o enriquecimento da compreensão do problema do autoconhecimento emocional.

A Teoria Introspectiva do Autoconhecimento Emocional, abordada no segundo capítulo, destaca características distintas que são essenciais para compreendermos como conhecemos nossas próprias emoções. A introspecção, nessa abordagem, é vista como uma forma de apreender estados mentais ocorrentes ou do passado recente, proporcionando uma maneira única de conhecer a si mesmo que não está disponível para outras pessoas. O conhecimento introspectivo é considerado confiável e, em muitos casos, mais imediato e direto do que o conhecimento sensorial. Essa tradição de pensamento remonta à filosofia cartesiana, que enfatizou indiretamente o autoconhecimento emocional introspectivo.

Para que a introspecção seja qualificada como tal, ela deve atender, no mínimo, a três condições essenciais. Primeiro, a condição de mentalidade, que envolve a apreensão de estados mentais internos. Em segundo lugar, a condição de primeira-pessoa, onde o conhecimento introspectivo é uma experiência única e pessoal. Por fim, a condição de proximidade temporal, que se refere à apreensão de estados mentais que ocorrem de maneira

relativamente recente. Além disso, a introspecção pode também atender a uma ou todas as três condições adicionais, dependendo do contexto. A condição de objetividade envolve a capacidade de descrever os estados mentais de maneira precisa. A condição de detecção refere-se à capacidade de direcionar a atenção para os estados mentais. E a condição de esforço diz respeito à necessidade de esforço consciente para acessar os estados mentais.

Ainda no segundo capítulo, é importante notar que a introspecção não opera isoladamente; ela coexiste com outros processos cognitivos, como a percepção do mundo externo, propriocepção, emoções e imaginação. Essa interação entre processos cognitivos e introspecção torna a experiência introspectiva complexa e dinâmica. Além disso, a introspecção envolve o julgamento da experiência perceptiva de primeira-pessoa, o que a torna única em relação a outros processos cognitivos.

No entanto, apesar das características distintas da Teoria Introspectiva, ela não está isenta de críticas. Uma das críticas mais relevantes é a falibilidade da introspecção como fonte de autoconhecimento, especialmente no que diz respeito às emoções. A introspecção nem sempre fornece uma compreensão clara e precisa das emoções, e pode levar ao autoengano ou à ignorância sobre os próprios estados emocionais.

Um exemplo disso é a dificuldade de descrever discursivamente ou articular uma autoconcepção precisa das emoções. A experiência emocional real é efêmera e muitas vezes não se manifesta de maneira transparente. (SCHWITZGEBEL, 2012) Além disso, a atenção que direcionamos às nossas emoções pode modificar a própria experiência emocional, (TANNEY, 2013) tornando-a menos objetiva do que se pensava inicialmente. Dessa forma, o modelo introspectivo, embora tenha suas vantagens, enfrenta desafios significativos ao lidar com o autoconhecimento emocional, especialmente devido à complexidade e à natureza dinâmica das emoções, que envolvem elementos cognitivos e agenciais que nem sempre são acessíveis pela introspecção.

No terceiro capítulo apresento a Teoria Inferencialista do Autoconhecimento Emocional, e elaborada Quassim Cassam (2014). Ele oferece uma perspectiva única sobre como conhecemos nossos próprios estados mentais substanciais, incluindo emoções, valores e traços de caráter. Segundo essa teoria, conhecemos nossas atitudes e estados mentais por meio de inferências mediadas pela evidência disponível. O Inferencialismo se caracteriza por diversos aspectos fundamentais, incluindo a abordagem tanto de atitudes “ocorrentes” quanto “permanentes,”; o foco na natureza da evidência, que pode ser consciente ou não; e a ênfase no compromisso implícito no processo inferencial.

Um dos pontos fundamentais da Teoria Inferencialista é a distinção entre dois tipos de agentes: o racionalista constante, que não sofre com a auto-ignorância, pois não erra sobre suas atitudes, e que é capaz de autoconhecimento exaustivo e infalível, denominado *homo philosophicus*, e o *homo sapiens* comum, que está sujeito a erros e distorções em seu autoconhecimento. Cassam desenvolve sua teoria principalmente para o *homo sapiens*, reconhecendo que o autoconhecimento substancial é raro e requer esforço.

No entanto, a Teoria Inferencialista não está isenta de críticas. Uma das críticas mais proeminentes é a dificuldade de acomodar a assimetria epistêmica entre o conhecimento de si mesmo e o conhecimento dos outros. Argumentou-se que, de acordo com o inferencialismo, ambos os tipos de conhecimento dependem das mesmas evidências, não havendo assimetria real entre eles, onde todos teriam acesso aos estados mentais dos outros, um acesso *telepático*.

Além disso, as previsões emocionais desempenham um papel importante no autoconhecimento substancial, mas o inferencialismo enfrenta desafios nessa área. (TOOMING; MIYAZONO, 2023) As pessoas frequentemente cometem erros ao prever suas próprias respostas emocionais futuras, o que levanta dúvidas sobre a confiabilidade da evidência obtida por meio dessas previsões. Essas previsões podem ser distorcidas devido à falta de atenção a detalhes importantes e à tendência de focalizar apenas em aspectos específicos de uma situação futura.

Adicionalmente, a Teoria Inferencialista pode não dar conta das dimensões não-intelectuais das emoções, como argumenta Martha Nussbaum (1990). Para a filósofa, estamos na agência das próprias emoções, e não mais sob o inferencialismo, uma vez que as próprias reações às emoções demonstram o autoconhecimento emocional. Dessa forma, ela destaca a importância de considerar os aspectos sentidos das emoções, que podem não se encaixar facilmente em um modelo inferencial.

Outras críticas apontam para a dificuldade de compreender nossos próprios traços de caráter e valores devido à influência de emoções e raciocínios confabulatórios. Além disso, a Teoria Inferencialista pode não ser suficiente para explicar as complexidades do autoconhecimento emocional relacionado a valores, uma vez que o autoconhecimento substancial envolve a previsão de respostas emocionais futuras em várias situações possíveis.

Portanto, a Teoria Inferencialista oferece uma abordagem interessante para o autoconhecimento emocional, mas enfrenta desafios consideráveis ao tentar explicar a assimetria epistêmica, as previsões emocionais imprecisas e a complexidade das emoções, traços de caráter e valores. Outras teorias e perspectivas podem ser necessárias para uma

compreensão completa do autoconhecimento emocional, tal como o agencialismo explorado no capítulo quarto da presente tese.

No quarto capítulo foi apresentado a Teoria Agencial do Autoconhecimento Emocional. Essa teoria oferece uma perspectiva intrigante sobre como compreendemos nossas próprias emoções. Ela se baseia na ideia de que conhecemos nossas emoções à medida que as construímos e as afirmamos como nossas. Isso implica que para nos atribuirmos um determinado estado emocional, precisamos expressá-lo. A teoria agencialista do autoconhecimento enfatiza nossa capacidade de agir como autores de nossos próprios estados mentais, em vez de meros contempladores passivos.

Richard Moran (2001) argumenta que o autoconhecimento pode ser adquirido por meio da reflexão sobre as razões que moldam nossas atitudes. Moran aborda o conceito de “direito epistêmico”, que nos permite presumir que nossas deliberações são influenciadas por razões. Ele sugere que agir com base em razões depende de conhecer essas razões, o que nos torna responsáveis por nossos estados mentais.

Victoria McGeer (2008), por sua vez, propõe uma visão agencialista empirista que considera as autoatribuições como compromissos que nos obrigam a agir de acordo com o estado mental em questão. Ela argumenta que deliberamos ativamente sobre nossos estados mentais e que o autoconhecimento está intrinsecamente ligado à nossa agência racional.

No entanto, críticas surgem em relação à aplicabilidade da condição da transparência aplicado às emoções. Naomi Kloosterboer (2015) argumenta que as emoções são diferentes das crenças, pois não são estritamente baseadas em considerações de verdade, mas sim em avaliações subjetivas das situações, ou seja, possui aspecto afetivo relevante para o agente. Portanto, a aplicação da “Condição de Transparência” de Moran (2001) às emoções pode ser questionável, já que as emoções não buscam apenas a verdade, mas também expressam nosso compromisso com coisas que consideramos importantes. Kloosterboer (2015), ainda argumenta que a justificção das emoções depende não apenas do conteúdo, mas também de como essa emoção se relaciona com outras atitudes mentais e nosso compromisso com o que é importante para nós. Isso, atinge diretamente a teoria agencial de Richard Moran, o qual tem como base a Condição de Transparência. Ela é peça importante para o processo do autoconhecimento do agente, o qual necessita conhecer seus próprios estados mentais para deliberar de modo racional, ou seja, ter uma agência racional. Logo, à medida que Kloosterboer (2015) mina a possibilidade da Condição de Transparência ser aplicada às emoções, a Teoria Agencial do Autoconhecimento, fundada na teoria de Richard Moran, fica limitada quando se trata de explicar nossas emoções.

Além disso, existe uma diferença fundamental entre o modelo agencialista de Moran (2001), que se concentra no nível epistêmico da agência, e a abordagem de McGeer (2008), que enfatiza a autorregulação e o autogoverno como componentes essenciais da autoridade de primeira pessoa. Essa divergência destaca a complexidade da relação entre agência e autoconhecimento emocional, lançando luz sobre os desafios de compreender como realmente conhecemos e compreendemos nossas próprias emoções.

Considerando o exposto, é notável que o autoconhecimento agencial das emoções é um tema complexo e desafiador. Assim, se apresentou uma defesa parcial do agencialismo no contexto do autoconhecimento emocional, com base nas críticas filosóficas de Victoria McGeer (2008) e Naomi Kloosterboer (2022) em relação à agência transcendental proposta por Richard Moran (2001).

Victoria McGeer introduz o conceito de autorregulação, que visa sincronizar nossos pensamentos e ações com nossas autoatribuições de estados mentais. Isso significa que, em nosso processo de autorregulação, buscamos agir de acordo com o que sabemos sobre nossas próprias crenças, desejos e emoções. No entanto, McGeer reconhece que essa autorregulação nem sempre é automática; muitas vezes, precisamos de estratégias de autocontrole para alinhar nossa razão e nossos desejos. Isso se torna evidente quando consideramos casos de autoilusão, nos quais construímos narrativas que corroboram nossas deliberações “espontâneas”. Para McGeer (2008), isso está relacionado ao nosso nível moral-emocional e à necessidade de desenvolvê-lo para alcançar uma agência autorizada e competente.

De outro modo, Richard Moran (2001) sustenta que um agente competente deve ser capaz de alinhar seus estados psicológicos com suas deliberações sem a necessidade de estratégias de autorregulação. No entanto, McGeer argumenta que essa perspectiva purista de Moran não leva em consideração as complexidades do desenvolvimento moral-emocional humano. Ela destaca personagens literários, como o reverendo Camden Farebrother, que adotam uma postura empírica em relação a si mesmos, reconhecendo suas fraquezas e limitações. Farebrother, embora não se encaixe no ideal de autonomia racional kantiana, demonstra uma profunda compreensão de si mesmo.

Por outro lado, pessoas como o personagem Nicholas Bulstrode, que mantêm uma perspectiva transcendental da agência racional, podem acabar justificando suas ações de maneira prejudicial, ignorando suas próprias falhas morais e emocionais. Isso destaca a importância do autoconhecimento moral-emocional na formação de uma concepção responsável da autoridade pessoal. McGeer (2008) argumenta que, para alcançar essa autoridade pessoal responsável, precisamos abandonar o ideal purista de autonomia racional

em favor de um ideal agonístico, no qual lutamos internamente para governar nossos impulsos e manter a coerência entre nossas escolhas e convicções.

Essa busca pelo autoconhecimento moral-emocional não é uma fraqueza, mas sim uma conquista substancial. Ela nos permite desenvolver empatia, compreender a natureza subjetiva de nossas percepções e reconhecer que nossos estados psicológicos são influenciados por uma multiplicidade de fatores. Assim, ao adotarmos uma perspectiva alocêntrica em relação a nós mesmos, podemos evitar o autoengano egocêntrico e alcançar uma agência mais sábia e ética.

O autoconhecimento agencial das emoções envolve, também, uma jornada complexa de autorregulação e desenvolvimento moral-emocional. É um processo que exige autoavaliação honesta, disposição para confrontar nossos próprios erros e falhas, e a busca por uma concepção responsável da autoridade pessoal. Esse autoconhecimento não apenas nos torna agentes mais éticos, mas também nos permite compreender melhor a nós mesmos e aos outros em nossa jornada compartilhada pela vida.

A fim de compreender a nós mesmos de forma mais profunda, a expressão do autoconhecimento substancial é um aspecto fundamental para a tomada de posição. Kloosterboer (2022) destaca que a confissão ou declaração de nossas atitudes mentais substanciais é essencial nesse processo. Quando expressamos nossos valores, princípios morais, traços de personalidade e emoções, não apenas afirmamos fatos sobre nossa vida mental, mas também expressamos nossa visão de mundo. Essa tomada de posição nos permite atribuir a nós mesmos uma postura mental que consideramos verdadeira, e isso é um passo crucial para o autoconhecimento substancial.

A defesa da tese de que a agência deliberativa é necessária para o autoconhecimento substancial. Isso reforça a ideia de que a expressão não é um mero ato superficial, mas sim um compromisso profundo com nossas atitudes internas. Assumir conscientemente uma atitude mental e comprometer-se com a perspectiva inerente a essa atitude são partes integrantes do processo de autoconhecimento substancial. Essa agência deliberativa nos fornece informações essenciais sobre quem somos e como nos relacionamos com o mundo ao nosso redor.

Além disso, a expressão não está sozinha nesse processo. Embora a expressão seja crucial, ela deve ser complementada por outras condições necessárias, como a autorregulação (McGEER, 2008). Reconhecemos a relevância da expressão mesmo diante da possibilidade de discrepâncias entre nossas palavras e ações. Isso destaca a complexidade do autoconhecimento substancial e a necessidade de considerar vários fatores em conjunto.



Na visão de compromisso de Naomi Kloosterboer, nossas atitudes mentais substanciais não são apenas fatos psicológicos sobre nós mesmos; elas refletem nossa relação com essas atitudes. Assumir a perspectiva de uma atitude implica em ocupar conscientemente a visão dessa atitude, o que envolve considerar seu valor intrínseco e manifestá-la em nossos padrões de ação e reação. Esse compromisso com as atitudes mentais é essencial para o autoconhecimento substancial, pois revela nossa disposição de viver de acordo com essas atitudes.

No entanto, há uma crítica válida que pode ser feita a essa abordagem. A visão cética argumenta que a expressão pode não ser uma condição necessária para o autoconhecimento substancial. Para alguns, o verdadeiro conhecimento de si mesmo só pode ser alcançado ao observar e interpretar suas próprias ações e reações. Essa perspectiva coloca em questão a relevância da expressão como evidência definitiva de nossas atitudes internas.

A discussão sobre a lacuna entre a confissão e o engajamento também é crucial. Essa lacuna pode ocorrer devido a mudanças de opinião, ambivalência ou simples falhas em viver de acordo com nossas atitudes. No entanto, entender o significado dessa lacuna depende da perspectiva do próprio agente, e isso destaca a complexidade do autoconhecimento substancial.

Naomi Kloosterboer (2022) destaca de maneira enfática a expressão como uma condição essencial para alcançar o autoconhecimento substancial, que abrange uma ampla gama de aspectos, como traços de caráter, desejos, valores, princípios morais e emoções. Ela defende vigorosamente a visão do comprometimento, que se contrapõe à perspectiva cética, a qual subestima a importância da expressão na jornada do autoconhecimento. Kloosterboer ressalta que a expressão não apenas permite a interpretação dos padrões de ação e reação, mas também é fundamental para reconhecer e compreender plenamente nossos compromissos internos. Assumir um compromisso profundo com atitudes mentais substanciais exige ação genuína e engajamento autêntico com o que é significativo. A expressão é o ponto de partida, pois através dela, nossas intenções e compromissos internos se tornam visíveis para nós mesmos e para os outros. Reconhecendo que o autoconhecimento substancial é um processo contínuo de reflexão e autorreflexão ao longo do tempo, Kloosterboer enfatiza a responsabilidade individual de nos comprometermos verdadeiramente com nossas atitudes e de como elas moldam nossas ações e interações com o mundo ao nosso redor. Portanto, a expressão não é apenas um requisito inicial, mas um componente vital na busca de um entendimento mais profundo de nossa identidade e valores, destacando a necessidade de um engajamento contínuo e ativo em nossa jornada de autoconhecimento.

Ao final do capítulo quarto, para melhor esclarecer a expressão do estado mental enquanto um método agencial no processo do autoconhecimento substancial, a saber, das próprias emoções, discorro sobre seus benefícios para o tratamento psicoterapêutico. Dessa forma com os autores Derek Strijbos e Fleur Jongepier no seu artigo intitulado “Self-Knowledge in Psychotherapy: Adopting a Dual Perspective on One’s Own Mental States”. Eles destacam a importância da expressão como uma ferramenta fundamental nesse processo. Expressar nossas atitudes mentais de emoção desempenha um papel essencial em compreender a nós mesmos em um nível mais profundo. Através da expressão, nossas próprias emoções se tornam mais claras e acessíveis à reflexão, permitindo-nos mergulhar nas complexidades do nosso mundo emocional. Além disso, ao expressarmos nossos pensamentos e sentimentos, somos convidados a confrontar discrepâncias entre nossas palavras e ações, o que nos ajuda a reconhecer nossos valores e compromissos genuínos. É fundamental lembrar que a expressão, embora crucial, não é o único elemento do autoconhecimento emocional, uma vez que outros fatores, como contexto e vivência, também desempenham papéis importantes. Portanto, a expressão é uma peça valiosa do quebra-cabeça do autoconhecimento emocional, complementando outras dimensões da experiência humana.

O trabalho de Derek Strijbos e Fleur Jongepier sobre autoconhecimento na psicoterapia enfatizam a importância de uma perspectiva dual. Ela inclui tanto a visão em primeira pessoa quanto a visão alocêntrica em segunda ou terceira pessoa, para os tratamentos psicoterapêuticos. A capacidade do agente de regular suas declarações transparentes a partir de uma perspectiva alocêntrica é fundamental para o progresso terapêutico. Essa abordagem não apenas ajuda os pacientes a compreenderem seus sentimentos, mas também os orienta a gerenciar essas emoções de maneira mais eficaz. Por exemplo, ao expressar um medo de abandono em terapia, um paciente pode não apenas reconhecer esse medo a partir de sua perspectiva pessoal, mas também entender como esse medo se encaixa em padrões mais amplos de comportamento, ou seja, a combinação da visão pessoal e alocêntrica é essencial para uma compreensão mais profunda e um tratamento eficaz.

No entanto, é importante notar que a expressão, quando não acompanhada de autorregulação adequada, pode ter efeitos prejudiciais. Um exemplo é o paciente mencionado por Strijbos e Jongepier, que expressava medo de ser abandonado pelo terapeuta. Embora essa expressão fosse válida do ponto de vista da primeira pessoa, ela não representava adequadamente a condição psicológica mais ampla do paciente. Isso pode levar a interpretações incorretas e ações prejudiciais. Portanto, a busca do autoconhecimento terapêutico exige um equilíbrio entre a capacidade de admitir a partir da perspectiva da

primeira pessoa e a habilidade de examinar essas expressões pessoais com uma visão aloccêntrica. Essa dualidade de visão é essencial para uma compreensão abrangente de nossos estados mentais e para o progresso terapêutico.

O autoconhecimento emocional é facilitado pela expressão e pela capacidade de regular essa expressão a partir de uma perspectiva aloccêntrica. Essa abordagem dualista permite uma compreensão mais completa de nossos sentimentos e emoções, levando a uma maior autorreflexão e crescimento pessoal. No contexto terapêutico, essa perspectiva dual desempenha um papel crucial no tratamento eficaz, permitindo que os pacientes compreendam não apenas o que estão sentindo, mas também como esses sentimentos se encaixam em seu mundo emocional mais amplo.

Derek e Fleur destacam a importância da participação ativa do indivíduo na expressão e compreensão de seus sentimentos, tanto em terapia quanto em suas relações diárias. Eles enfatizam a autorreflexão e a capacidade de tomar posição em relação aos próprios estados emocionais como aspectos essenciais do autoconhecimento. Inicialmente, expressar esses estados é fundamental para o processo de autoconhecimento emocional, mas também é importante considerar a autorregulação, que pode envolver uma perspectiva aloccêntrica ou de terceira pessoa, dependendo do contexto e do grau de sabedoria moral e emocional do indivíduo.

Eles contrastam essa abordagem com a visão puramente racional de Richard Moran, que enfatiza o “método da transparência” e não leva em conta a riqueza da expressão emocional. Para Derek e Fleur, a expressão desempenha um papel crucial ao fornecer informações que ajudam o indivíduo a refletir sobre suas emoções, considerando não apenas a lógica, mas também a moral e a emoção. Um indivíduo emocionalmente sábio expressa suas emoções e toma decisões sobre como lidar com elas, levando em consideração o contexto social e os processos de autorregulação.

Então, alcançar o autoconhecimento emocional envolve ação ativa por parte do indivíduo em relação aos seus estados emocionais, considerando o ambiente social em que está inserido e aplicando processos de autorregulação de acordo com sua sabedoria emocional e moral. A expressão desempenha um papel fundamental nesse processo, pois permite ao indivíduo iniciar a jornada de compreensão de suas emoções e tomar decisões informadas sobre como lidar com elas. Portanto, a deliberação do indivíduo não é apenas racional, mas também social, no qual se faz necessário a expressão do estado mental como passo inicial para o autoconhecimento emocional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Elizabeth C. **Value in Ethics and Economics**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

ARMSTRONG, D. M., (1968) **A Materialist Theory of the Mind**, London: Routledge, 1993.

ARMSTRONG, D. M. **The mind-body problem**, Boulder, CO: Westview, 1999.

ARPALY, Nomy. **Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BEM, Daryl J. Self-Perception Theory. In: L. Berkowitz (ed.), **Advances in Experimental Social Psychology**, vol. 6, 1972. pp. 1-62. Disponível em: <[https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60024-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60024-6)>. Acessado em 30 de novembro de 2022.

BILGRAMI, Akeel., **Self-Knowledge and Resentment**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

BOYLE, Matthew. Transparency and Reflection, In: **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 49, n. 7, novembro de 2019. pp. 1012–1039. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/00455091.2019.1565621>>. Acessado em 15 de dezembro de 2022.

BOYLE, Matthew. Critical Study: Cassam on Self-Knowledge for Humans. In: **European Journal of Philosophy**, vol. 23, n 2, 2015. pp. 337–348. Disponível em: <[doi:10.1111/ejop.12117](https://doi.org/10.1111/ejop.12117)>. Acessado em 06 de outubro de 2022.

BRADY, Michael. **Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience**. University of Oxford: Oxford University Press, 2013.

BURGE, Tyler. Our Entitlement to Self-Knowledge. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**, vol. 96, 1996. pp. 91-116.

BYRNE, A. Transparency, Belief, Intention, In: **Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary**, vol., 85, 2011. pp. 201–21.

BYRNE, A. Knowing What I Want, In: LIU, J.;PERRY, J. (org.), **Consciousness and the Self: New Essays**, Cambridge: CUP. 2012. pp.165-183.

CARMEN, T. First persons: On Richard Moran’s Authority and Estrangement. In: **Inquiry**, vol. 46, nº. 3, 2003, pp. 395–408.

CARRUTHERS, Peter. How We Know Our Own Minds: The Relationship between Mindreading and Metacognition. In: **Behavioral and Brain Sciences**, vol. 32, 2009. pp. 1–18.

CASSAM, Quassim. **Self-Knowledge for humans**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

CHOLBI, M. Book Review: Self-Knowledge for Humans By Quassim Cassam. In: **Philosophy Cambridge Core**, vol. 91, nº 3, 2016. pp. 441-446. Disponível em:<<https://doi.org/10.1017/S0031819116000097>>. Acessado em 20 de janeiro de 2023.

CLORE, G. L.; ROBINSON, M. D. Five new ideas about emotion and their implications for social-personality psychology. In K. Deaux & M. Snyder (Eds.), **The Oxford handbook of personality and social psychology**. Oxford: Oxford University Press, 2012. Disponível em:<<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195398991.013.0013>>.

COLIVA, Annalisa. **The varieties of self-knowledge**. Edinburg, UK: Palgrave Macmillan London, 2016.

CRAWFORD, Matthew T.; MCCONNELL, Allen R.; LEWIS, Amy C.; SHERMAN, Steven J.. Reactance, compliance, and anticipated regret. In: **Journal of Experimental Social Psychology**, vol. 38, n 1, 2002. pp: 56–63. Disponível em:<<https://doi.org/10.1006/jesp.2001.1481>>. Acesso em 20 de maio de 2023.

DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DENNETT, Daniel. **Consciousness Explained**. Boston, MA: Little, Brown & Company, 1991.

DENNETT, Daniel. **The Intentional Stance**. Cambridge: MIT Press, 1987.

DEONNA, Julien A.; TERONI, Fabrice. **The Emotions: A Philosophical Introduction**. Routledge, 2012.

De SOUSA, Ronald. Arguments from nature. In: **Zygon®**, vol. 15, 1980. pp. 169-191. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1980.tb00384.x>>.

De SOUSA, Ronald. **The Rationality of Emotion**. The MIT Press, 1987. Disponível em: <<https://doi.org/10.7551/mitpress/5760.001.0001>>. Acessado em 10 de fevereiro de 2023.

De SOUSA, Ronald. Truth, Authenticity, and Rationality. In: **Dialectica**, vol. 61, nº 3, 2007. pp. 323–345. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/42970949>>. Acessado em 2 de fevereiro de 2023.

De SOUSA, Ronald. Emotion. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta. 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/emotion/>>. Acessado em 2 de fevereiro de 2021.

DESCARTES, Rene. (1641) **Méditations métaphysiques**, Paris: Flammarion, 2009.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Tradução Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2004.

DESCARTES, Rene, (1649). The Passions of the Soul. In: **The Philosophical Writings of Descartes**, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DOYLE, C. Deferring to Others about One's Own Mind. In: **Pacific Philosophical Quarterly**, vol. 100, n 2, 2019. pp. 432–452. Disponível em :<<https://doi.org/10.1111/papq.12268>>. Acesso em 20 de julho de 2023.

EDGLEY, Roy. **Reason in Theory and Practice**. Hutchinson: London, 1969.

ELGIN, Catherine Z. (1948). **Considered judgment**. United Kingdom: Princeton University Press, 1996.

ELIOT, G. **Middlemarch**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

EVANS, Gareth. **The Varieties of Reference**. Oxford University Press: Oxford, 1982.

FINKELSTEIN, David H. From Transparency to Expressivism. In: **Rethinking Epistemology**, Editado por J. Conant e G. Abel, Vol. 2, Berlin: De Gruyter, 2012. pp. 101–118. Disponível em:<<https://doi.org/10.1515/9783110277944>>. Acessado em 21 de dezembro de 2022.

FREDRICKSON, Barbara; COHN, Michael. Positive Emotions. In: LEWIS, Michael; HAVILAND-JONES, Jeannette; BARRET, Lisa. **Handbook of Emotions**. New York: Guilford Press, 2010. p. 777-797.

FUCHS, T. Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief. In: **Phenom Cogn Sci**. Vol. 17, 2018. pp. 43–63. Disponível em:<<https://doi.org/10.1007/s11097-017-9506-2>>. Acessado em 15 de dezembro de 2022.

GERTLER, Brie. Self-Knowledge. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N.

Zalta (ed.), 2015. Disponível em:<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/self-knowledge/>>. Acessado em 19 de dezembro de 2020.

GERTLER, Brie. Book Review of Self-Knowledge for Humans, by Quassim Cassam. In: **Mind**, vol. 125, nº 497, 2016. pp. 269–280. Disponível em:<<http://www.jstor.org/stable/43904721>>. Acessado em 10 de janeiro de 2023.

GILBERT, D. T.; PINEL, E. C.; WILSON, T. D.; BLUMBERG, S. J.; WHEATLEY, T. P. Immune neglect: A source of durability bias in affective forecasting. In: **Journal of Personality and Social Psychology**, vol. 75, n 3, 1998. pp: 617–638. Disponível em:<<https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0022-3514.75.3.617>>. Acesso em 25 de maio de 2023.

GOLDIE, Peter. **The Emotions: A Philosophical Exploration**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

GOLDIE, Peter. Emotion. In: **Philosophy Compass**, vol. 2, n. 6, 2007. pp: 928-938. Disponível em:<DOI:10.1111/j.1747-9991.2007.00105.x.>.

GOLDIE, Peter. **The Mess Inside: Narrative, Emotion, and the Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

GOLDMAN, A. **Simulating Minds**, Oxford: Oxford University Press, 2006.

HAIDT, Jonathan. **The happiness hypothesis: Finding modern truth in ancient wisdom**. New York: Basic books, 2006.

HELM, Bennett W. **Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HELM, Bennett W. Emotions as Evaluative Feelings. In: **Emotion Review**, vol. 1, nº 3, 2009. pp. 248–255.

HELM, Bennett W. Emotions and Motivation: Reconsidering Neo-Jamesian Accounts. In: **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**, Editado por Peter Goldie, New York: Oxford University Press, 2010. PP. 303-324.



HETHERINGTON, Stephen C. **Self-Knowledge: Beginning Philosophy Right Here and Now**. Peterborough, ON: Broadview Press, 2007.

HURLBURT, Russell T.; HEAVEY, Christopher L. **Exploring Inner Experience**. Amsterdam: John Benjamins. 2006.

JAMES, William. (1890) **The Principles of Psychology**. Harvard University Press, 1983.

JAMES, William. **What is emotion?** Oxford: Oxford Journal, 1884. Disponível em:<<http://mind.oxfordjournals.org>>. Acessado em 19 de dezembro de 2022.

JAMES, William. What is emotion? Tradução: Raphael Silva Nascimento. In: **Clínica & Cultura** v. II, n. I, jan-jun, 2013. pp. 95-113. Disponível em:<<https://periodicos.ufs.br/clinicaecultura/article/view/994/1415>>.

KAUPPINEM, Antti. Moral Sentimentalism. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.), 2022. Disponível em:<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/moral-sentimentalism/>>. Acessado em 20 de dezembro de 2023.

KIRSCH, J. Book Review: Self-Knowledge for Humans by Quassim Cassam. In: **Philosophy in Review**, vol. 35, nº. 4, agosto, 2015. pp. 188-190. Disponível em:<<https://journals.uvic.ca/index.php/pir/article/view/14399>>.

KLOOSTERBOER, Naomi. Transparent emotions? A critical analysis of Moran's transparency claim. In: **Philosophical Explorations**, Vol.18, n 2, 2015, pp. 246-258. Disponível em:<<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13869795.2015.1032327>>. Acessado dia 30 de janeiro de 2023.

KLOOSTERBOER, Naomi. Substantial Self-Knowledge and the Necessity of Avowal. In: **J Value Inquiry**. 2022. Disponível em:<<https://link.springer.com/article/10.1007/s10790-022-09916-3>>. Acesso em 15 de janeiro de 2023.

KOLODNY, N. Why Be Rational. In: **Mind**, vol.114, nº 455, 2005. pp. 181–200.

KURTH, Charlie. Anxiety: A Case Study on the Value of Negative Emotions. In: TAPPOLET, Christine; TEROIN, Fabrice; ZIV, Anita Konzelmann (eds.), **Philosophical Perspectives on Negative Emotions: Shadows of the Soul**. Routledge, 2018. pp. 95-104.

LAWLOR, Krista. Knowing What One Wants. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 79, 2009. pp. 47–75. Disponível em:<<https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2009.00266.x>>.

LEAR, Jonathan. Review of Avowal and Unfreedom, by Richard Moran. In: **Philosophy and Phenomenological Research**. vol. 69, nº. 2, 2004. pp. 448–454. Disponível em:<<http://www.jstor.org/stable/40040733>>.

LENCH, Heather C. (et. al.) When and why people misestimate future feelings: Identifying strengths and weaknesses in affective forecasting. In: **Journal of Personality and Social Psychology**, vol. 116, n 5, 2019. pp: 724–742. Disponível em:<<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/30604985/>>. Acesso em 30 de maio de 2023.

LYCAN, William G. **Consciousness and experience**, Cambridge, MA: MIT, 1996.

LOCKE, John. (1689) **An Essay Concerning Human Understanding**. Oxford University Press. 1975.

MAIBOM, H. L.. Knowing me, knowing you: Failure to forecast and the empathic imagination. In: KIND, A.; KUNG, P. (Eds.), **Knowledge through imagination**. Oxford University Press, 2016. pp. 185–206. Disponível em:<<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198716808.003.0009>>. Acesso em 5 de junho de 2023.

McGEER, Victoria. Is “Self-Knowledge” An Empirical Problem? Renegotiating the Space of Philosophical Explanation. In: **The Journal of Philosophy**, vol. 93, nº 10, Oct., 1996. pp. 483-515.

McGEER, Victoria. The Moral Development of First-Person Authority. In: **European Journal of Philosophy**. Vol. 16, 2008, pp. 81-108. Disponível em:<<https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00266.x>>. Acessado em 10 de janeiro de 2023.

McGEER, Victoria. Mind-making practices: the social infrastructure of self-knowing agency and responsibility, In: **Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action**, vol 18, nº 2, 2015. pp. 259-281. Acesso em 20 de setembro de 2022. Disponível em:<<https://doi.org/10.1080/13869795.2015.1032331>>.

McGEER, Victoria.; PETTIT, Philip. The Self-Regulating Mind. In: **Language and Communication**, vol. 22, n 3, 2002. pp. 281–299. Disponível em:<<https://www.princeton.edu/~vmcgeer/papers/McGeerPettit2002SelfRegMind.pdf>>. Acesso em 10 de junho de 2023.

MEDEIROS, E. V. **Teorias da Introspecção e psicologia moral**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

MORAN, Richard. **Authority and Estrangement – an essay on self-knowledge**. New York: Harvard University Press, 2001.

MORAN, Richard. Responses to O’Brien and Shoemaker. In: **European Journal of Philosophy**, vol. 11, 2003. pp. 402–419. Disponível:<<https://doi.org/10.1111/1468-0378.00193>>. Acessado em 6 de outubro de 2022.

MORAN, Richard. Replies to Heal, Reginster, Wilson, and Lear. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 69, n 2, 2004. pp. 455–472. Disponível em:<<https://www.jstor.org/stable/40040734>>.

MORAN, Richard. Self-Knowledge, ‘Transparency’, and the Forms of Activity. In: **Introspection and Consciousness**, editado por D. Smithies and D. Stoljar. New York: Oxford University Press. 2012. pp. 211–236.

MORAN, Richard. I'll have to get back to you. In: **TLS. Times Literary Supplement**, nº 5858, July, 2015. Disponível em: <<https://link.gale.com/apps/doc/A640002259/AONE?u=anon~5f31aa43&sid=bookmark-AONE&xid=9d484925>>. Acessado em 05 de setembro de 2022.

MURPHY, Jeffrie G. **Getting Even: Forgiveness and its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

NEU, Jerome. Jealous Thoughts. In: RORTY, Amelie (Ed.). **Explaining Emotions**. Berkeley: University of California Press, 1980. P. 425-465.

NISBETT, R.; WILSON, T. D. Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. In: **Psychological Review**, vol. 84, nº 3, 1977. pp. 231-259. Disponível em: <<https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.3.231>>. Acessado em 14 de dezembro de 2022.

NUSSBAUM, Martha. Emotions as judgments of value and importance. In: Solomon, Robert (ed.). **Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions**, Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 183-200.

NUSSBAUM, Martha. **Upheavals of Thought. The intelligence of emotions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

NUSSBAUM, Martha. Love's Knowledge. In: **Love's Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

PIPPIN, Robeert B. On "Becoming Who One Is" (and Failing): Proust's Problematic Selves. In: **The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath**. New York: Cambridge University Press, 2005. pp. 307-338. Disponível em: <[doi:10.1017/CBO9780511614637.016](https://doi.org/10.1017/CBO9780511614637.016)>.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PRINZ, Jesse J. **Gut reactions. A perceptual theory of emotion.** Oxford/New York: Oxford University Press, 2004.

PRINZ, Jesse J. Embodied Emotions. In: Solomon, R. (ed.). **Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions.** Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 44-61.

PRINZ, Jesse J. **The Emotional Construction of Morals.** Oxford: Oxford University Press, 2007.

RATCLIFFE, Matthew. The feeling of being. In: **Journal of Consciousness Studies**, vol. 12, n (8-10), 2005. pp. 43–60.

RIBEIRO, Leonardo de Mello. Emoções e valores: uma abordagem sentimentalista. In: *Ethic@*. vol. 16, n. 2, Nov. 2007. pp. 189 – 218. Disponível em:<DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n2p189>>.

ROBERTS, R. **Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ROCHE, Michael. Book Review: Self-Knowledge for Humans, In: **The Philosophical Quarterly**, vol. 68, nº 272, Julho, 2018. pp. 645–647. Disponível em:<<https://doi.org/10.1093/pq/pqx055>>. Acessado em 30 de janeiro de 2023.

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind.** New York: Hutchinson, 1949.

SCARANTINO, Andrea; DE SOUSA, Ronald. Emotion. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, 2012. Disponível em:<<https://plato.stanford.edu/Archives/Fall2012/entries/emotion/>>. Acesso em 30 de janeiro de 2023.

SCHWITZGEBEL, Eric. Knowing Your Own Beliefs. In: **Canadian Journal of Philosophy Supplementary**. Vol. 35, 2009, pp. 41-62. Disponível em:<<https://doi:10.1080/00455091.2009.10717643>>. Acesso em 27 de janeiro de 2023.

SCHWITZGEBEL, Eric. The Unreliability of Naive Introspection. In: **Philosophical Review**, vol. 17, n. 2, 2008. pp. 245-273. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/40606018>>.

SCHWITZGEBEL, Eric. Acting Contrary to Our Professed Beliefs or the Gulf Between Occurrent Judgment and Dispositional Belief. In: **Pacific Philosophical Quarterly**, vol. 91, n. 4, 2010. pp. 531–553. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0114.2010.01381.x>>.

SCHWITZGEBEL, Eric. Introspection, what? In: **Introspection and consciousness**, Declan Smithies and Daniel Stoljar (eds.), Oxford: Oxford, 2012.

SCHWITZGEBEL, Eric. Self-ignorance. In: **Consciousness and the Self. New essays**. Edited by Jeeloo Liu and John Perry. Cambridge: Cambridge University Press, 2012a, p. 184-197.

SCHWITZGEBEL, Eric, Introspection. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edward N. Zalta (ed.), 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/introspection/>>. Acesso em 20 de novembro de 2022.

SCHWENKLER, J. Self-Knowledge and its Limits. In: **Journal of Moral Philosophy**. vol. 15, n 1, 2018. pp. 85–95. Disponível em: <<https://doi.org/10.1163/17455243-01501005>>.

SILVA FILHO, W. J. **Sem ideias claras e distintas**. Salvador: EDUFBA, 2013.

SHOEMAKER, Sydney. “Self-knowledge and ‘inner sense’. Lecture I: The object perception model”, In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 54, 1994a. pp. 249–269.

SHOEMAKER, Sydney. “Self-knowledge and ‘inner sense’. Lecture II: The broad perceptual model”, In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 54, 1994b. pp. 271–290.

SHOEMAKER, Sydney. “Self-knowledge and ‘inner sense’. Lecture III: The phenomenal character of experience”, In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 54, 1994c. pp. 291–314.

SHOEMAKER, Sydney. Book Review: Self-Knowledge for Humans. In: **The Philosophical Review**, vol. 125, nº 4, outubro, 2016. pp. 589–592. Disponível em:<<https://doi.org/10.1215/00318108-3652013>>.

SLABY, Jan. Affective intentionality and the feeling body. In: **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, vol. 7, n. 4, 2008. pp. 429–444. Disponível em:<DOI 10.1007/s11097-007-9083-x>.

SMITH, Angela M. Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life. In: **Ethics**, vol. 115, nº. 2, 2005. pp. 236–71. Disponível em:<<https://doi.org/10.1086/426957>>. Acessado em 2 de março de 2022.

SOLOMON, R. C. On Emotions as Judgments. In: **American Philosophical Quarterly**, vol. 25, n. 2, 1988. pp. 183–191. Disponível em:<<http://www.jstor.org/stable/20014237>>.

STOCKER, Michael. **O valor das emoções**. São Paulo: Palas Athena, 2002.

STRIJBOS, Derek; Fleur, JONGEPIER. Self-Knowledge in Psychotherapy: Adopting a Dual Perspective on One’s Own Mental States. In: **Philosophy, Psychiatry, & Psychology**, vol. 25, nº. 1, 2018, p. 45-58. Disponível em:< <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/687300>>.

TANNEY, Julia. **Rules, Reason, and Self-Knowledge**. Harvard: Harvard University Press, 2013.

TAPPOLET, Christine. **Emotions, Value, and Agency**. Oxford: Oxford University Press UK, 2016.

TAYLOR, Charles. Self-Interpreting Animals. In: **Human Agency and Idioma: Philosophical Papers 1**, Cambridge: Cambridge University Imprensa, 1985. pp. 45–76.

TAYLOR, Charles. **Human Agency and Language: Philosophical Papers**. Vol. 1, Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles. The Concept of a Person. In: **Human Agency and Language: Philosophical Papers**. Vol. 1, Cambridge University Press, 1981.

TOOMING, Uku; MIYAZONO, Kengo. Affective Forecasting and Substantial Self-Knowledge, In: SÁNCHEZ, A. M.; SALICE, A. (Orgs.). **Emotional Self-Knowledge**. New York: Routledge. 2023. Disponível em: < <https://doi.org/10.4324/9781003310945>>. Acesso em 08 de junho de 2023.

VIERKANT, Tillmann, What Metarepresentation is For. In: BERAN, Michael J.; BRANDL, Johannes; PERNER, Josef; PROUST, Joelle (Eds.), **Foundations of Metacognition**. Oxford: Oxford University Press, 2012. pp. 279-288. Disponível em: <<http://global.oup.com/academic/product/foundations-of-metacognition9780199646739?cc=g&lang=en&tab=overview>>.

WALLACE, R. Jay. **The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WILSON, Timothy D.; GILBERT, Daniel T. Affective forecasting: Knowing what to want. In: **Current Directions in Psychological Science**, vol. 14, n 3, 2005. pp: 131–134. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.0963-7214.2005.00355.x>> Acesso em 18 de maio de 2023.

WRIGHT, Crispin. Self-knowledge: the Wittgensteinian Legacy. In: **Royal Institute of Philosophy Supplement**, vol. 43, 1998. pp. 101-122. Disponível em: < doi:10.1017/s135824610000432x>. Acessado em 12 de dezembro de 2022.