

O PARADOXO DE MOORE, A CRÍTICA À CONDIÇÃO DA SINCERIDADE E UMA DISSOLUÇÃO MORANIANA

MOORE'S PARADOX, THE CRITICISM OF SINCERITY CONDITION AND A MORANIAN DISSOLUTION

EDUARDO FERREIRA DAS NEVES FILHO¹

(UFPEL - Brasil)

RESUMO

Neste artigo, pretendemos sustentar que o Paradoxo de Moore (PM) é um problema de natureza epistemológica, rejeitando, assim, que a análise implique questões de natureza ética, particularmente se o argumento é mostrar que o PM, na solução assercionista de J. Williams, descumpra uma condição para o sucesso de atos de fala: a *condição da sinceridade*. Queremos apontar que essa condição é secundária no exame do problema. Por fim, apresentaremos uma dissolução do PM na perspectiva de R. Moran como um caso de *akrasia epistêmica*, um choque de autoridades de primeira e terceira pessoas, que tem reflexos na análise assercionista do PM, bem como à ação humana.

Palavras-chave: Paradoxo de Moore, Condição da Sinceridade, asserção, crença, *akrasia epistêmica*.

ABSTRACT

In this article, we intend to maintain that Moore's Paradox (PM) has an epistemological nature, rejecting, thus, that the analysis needs to involve *a priori* questions about ethics, particularly if the argument shows that the PM, in the assercionista solution offered by J. Williams, does not comply a presumed condition to the success of speech acts: the *sincerity condition*. We maintain that this condition is secondary in the examination of the problem. Finally, we present a dissolution to the PM in the R. Moran's perspective, as a case of *epistemic akrasia*, a clash of authorities of first and third person, which is reflected in assercionista analysis of PM, as well to the human action.

Keywords: Moore's Paradox, Sincerity Condition, assertion, belief, epistemic *akrasia*.

Em um artigo intitulado “Crer e saber: o Absurdo de Moore analisado a partir de Wittgenstein”, Darlei Dall’Agnol (2007) procurou mostrar que o Paradoxo de Moore (PM)² se origina do mau uso do verbo crer em asserções, em certos jogos de linguagem, ou, em outras palavras, é o “resultado do desrespeito aos princípios epistemológicos assumidos pelo próprio Moore” (DALL’AGNOL, 2007, p. 9). Aparte uma análise pormenorizada dessa solução³ e de suas implicações ao debate sobre o PM, nosso interesse aqui é investigar aquilo que Dall’Agnol sugere logo a seguir, no mesmo artigo: que a motivação que o levou àquela análise foi tentar descobrir se existe alguma questão (ou problema) de natureza ética envolvido no caso, ou seja, se o PM é, também, um problema ético. E, isso, pois, alguns comentadores, ao vincularem a análise do PM ao sucesso comunicativo em atos de fala, colocam como condição para o sucesso de uma asserção a questão da *sinceridade* de falantes.

Queremos sustentar, neste artigo, que a chamada *Condição da Sinceridade* é secundária em uma solução adequada ao PM, particularmente organizando nossa crítica contra a solução

*assercionista*⁴ de John Williams (que aparece com pequenas modificações em diferentes artigos publicados em 1994, 1996, 1998, e em capítulo de livro publicado em 2007). Como consequência, a prerrogativa de se tratar o PM como um problema possivelmente de natureza ética também fica enfraquecida *nessa perspectiva*, embora possa haver certos prejuízos à ação humana quando da asserção de sentenças Moore-paradoxais por razões distintas, como pretendemos apontar adiante. Em nossa compreensão, a análise do PM é essencialmente epistemológica, se dá no horizonte da linguagem, e algumas razões para essas afirmações pretendem ser dadas na última seção deste trabalho.

1. O PARADOXO DE MOORE

Costuma-se dizer que, de modo geral, uma solução ao PM deve poder determinar o que há de *estranho*⁵ com conjunções como

1. ‘Está chovendo, mas não creio que esteja’, cuja forma lógica é esta ($p \& \sim Bp$), e
2. ‘Está chovendo, mas creio no contrário’, que tem a seguinte forma lógica: ($p \& B \sim p$)⁶.

2. A SOLUÇÃO ASSERCIONISTA DE J. WILLIAMS E A CONDIÇÃO DA SINCERIDADE

Para Williams, quando alguém assere p , normalmente expressa sua crença em p (1994, p. 164 e 1996, p.136), já que “o que lhe possibilita considerar-me sincero e verdadeiro é a pressuposição não-cancelável da experiência que insinceridade e falsidade são excepcionais” (1996, p. 136). Assim, assevera que *em geral* os falantes nos oferecem justificção para pensarmos que eles estão dizendo a verdade (e, com isso, para serem considerados sinceros)⁷. Disso segue-se uma definição para asserção: “Alguém assere p , se e somente se, esta pessoa expressa a crença que p com a intenção de causar uma mudança epistêmica relevante no conhecimento de uma audiência real ou potencial” (WILLIAMS, 1996, p. 147).

Em outras palavras, ao asserir o falante não quer simplesmente fazer com que sua audiência creia no que disse, mas, proporcionar o conhecimento de que p (WILLIAMS, 2007, p. 110). Para o autor, isso é possível somente se a audiência reconhece a *sinceridade* dos falantes. Mesmo sustentando essa propriedade do ato de asserção, a preocupação do autor está em determinar o que acontece com ouvintes quando alguém lhes assere uma sentença Moore-paradoxal⁸.

Para Williams, quem assere uma conjunção, assere seus conjuntos (AC): ‘Se assiuro que

(p e q), então assiro que p e assiro que q . Assim, quando alguém assere 1 e 2, assere, no primeiro conjunto, p . Com isso, expressa-se a crença em p . Todavia, o falante assere, explicitamente, no segundo conjunto, que não crê em p , em 1, e que crê em não- p , em 2. Portanto, a conjunção do que assere no segundo conjunto com a crença que expressa diretamente no primeiro conjunto faz com que, se a audiência vier a crer naquilo que asseriu, acreditará em uma *impossibilidade lógica*, no caso de 1, ou acreditará que o falante possui crenças *inconsistentes*⁹ em 2.

Williams observa que, se uma pessoa acredita em um falante que assere uma sentença Moore-paradoxal da forma 1, é a racionalidade dessa pessoa que estará comprometida. Este é um motivo suficiente para não crer nesse falante. Assim, a atitude epistêmica que essa pessoa deveria tomar, em prol de sua própria racionalidade, seria a de suspender a crença naquilo que o falante asseriu. Já, por outro lado, se ela acreditar no que o falante asseriu em 2, ela terá motivos para *suspeitar*¹⁰ que ele é irracional:

Ao asserir, eu ofereço-lhe a justificação para que você creia em mim, em outras palavras, para crer que eu estou, sinceramente, dizendo a verdade. A condição da sinceridade é necessária, já que, se você sabe que estou inadvertidamente dizendo a verdade em uma tentativa fracassada para lhe enganar, você acreditará no que eu *digo*, mas você não acreditará *em mim*. Mas, quando a asserção é Mooreana, a oferta é sem valor. De fato, isto oferece a justificação para *não* crer em mim [no caso de 1], ou para *não* crer em mim sob a suposição caridosa de que sou minimamente racional ao não sustentar crenças contraditórias [no caso de 2] (WILLIAMS, 1996, p. 137).

É reconhecido que *a priori* nada proibiria o fato de que a audiência pudesse crer no falante, mas que isso teria custos: “estar preparado para adquirir crenças contraditórias ou atribuí-las a mim” (WILLIAMS, 2007, p. 111). Essa observação faz com que o autor pressuponha que é necessário evitar asserções de sentenças Moore-paradoxais, pois, com um *mínimo de reflexão*, nos daríamos conta de que cancelariam nossa *intenção* (para sermos considerados sinceros falantes da verdade) comunicativa, o que nos faria “praticamente irracionais (WILLIAMS, 2007, p. 111) – uma pressuposição que chama de *caridosa*.”

Aparte termos de aceitar que falantes são sempre “reflexivos” – o que em si já seria uma prerrogativa demasiado onerosa, visto que não é sempre que somos reflexivos ao asserir cotidianamente –, basicamente sua solução assercionista depende de duas coisas: de AC e do fato de que ouvintes deveriam confiar na sinceridade de falantes, pois estes têm um motivo para asserir: fazer-nos crer, em seu papel de ‘falantes da verdade’ (*truth-tellers*), que crêem no que dizem, para que possam nos proporcionar o conhecimento de que p (Id., 2007, p. 110). No caso de assegurar o princípio AC não se vê maiores problemas: quem assere uma conjunção, assere seus conjuntos. Mas, o segundo compromisso é problemático.

Por que há confiança demasiada na pressuposição da *sinceridade* de falantes? Observe-se que é assumido que se a audiência percebe que o falante “está inadvertidamente dizendo a verdade em uma tentativa fracassada para lhe enganar”, então o êxito do ato de fala poderá estar garantido mesmo que a audiência não venha a crer no falante, ela acreditará no que diz, mas não nele. O que houve de errado com essa asserção? Aparentemente cumpriu-se a tarefa de uma asserção, para Williams, que é a de causar mudança epistêmica nas crenças do falante, embora cancelando a afirmação de que ‘a condição da sinceridade é necessária’. Destarte os fins aos quais vinculo a informação que me foi asserida, o que interessa é que ela me serviu de algum modo. A condição da sinceridade não foi cumprida, e, mesmo assim, o ato de fala pode ter algum valor. Mas, pode ser dito mais sobre isso.

Williams admite que haja dois contra-exemplos possíveis ao modo como apresentou sua solução à asserção (absurda) de uma sentença Moore-paradoxal. Neles, “eu *não* pretendo fazê-lo pensar que estou sinceramente dizendo a verdade” (WILLIAMS, 2007, p. 111), o que, como vimos, é fundamental para sua solução em termos assercionistas. Vejamos.

O dois contra-exemplos mencionados são chamados por Williams de ‘dar corda’ (*wind you up*) e ‘duplo-blefe’ (*double-bluff*). No primeiro, eu promovo *intencionalmente* a asserção do contrário de algo que você (e acreditando no mesmo que você!), com certa garantia, sabe que acontece, com o intuito de gerar uma discussão – a minha intenção seria, para Williams, “levá-lo a crer que estou *sinceramente asserindo uma falsidade*” (2007, p. 111) de modo a lhe deixar irritado. No segundo, eu, que sei que sou reconhecido por você como um mentiroso, assiro algo que é verdadeiro de modo a fazê-lo pensar, erroneamente, que se dá o contrário, ou seja, digo a verdade sem ser sincero, pois sei que você sabe que sou mentiroso e que com isso provavelmente acreditará no contrário¹¹.

Segundo Williams, uma vez que esses seriam contra-exemplos à sua solução assercionista, ele estaria preparado para responder ambas as objeções. No primeiro caso, rebate que a discussão só se manteria se você, ainda que enganado, pensasse que estou sendo sincero. A questão, então, não seria mais estarmos mantendo a controvérsia original, embora, como diz Williams, eu pudesse continuar tentando incomodá-lo. Concorda que é a condição da sinceridade que ainda permitiria que a controvérsia continuasse mantida, muito embora não haja vínculo, nesse caso, da sinceridade do falante com a verdade daquilo que asseriu – além do fato de que o falante sabe que não está sendo sincero com seu interlocutor. Mas, vejamos o exemplo prático que o autor oferece.

Diz ele que o falante assera que ‘a Coréia [do Norte] não possui armas nucleares’, mesmo sabendo ele da crença de seu interlocutor no fato de que há armas nucleares na Coréia, além de que comungam a mesma crença: o faz então unicamente para gerar uma controvérsia. Se for o interlocutor, o que pensarei sobre sua asserção? Que você está sendo sincero (mesmo asserindo uma falsidade, como supõe Williams, o que aparentemente não sei) – e que, portanto, crê no que

assere – ou que está, como se costuma dizer, ‘tirando uma com a minha cara’? Vamos supor a primeira alternativa, e, com isso, que sejamos caridosos com o falante. Permito que exponha sua ‘tese’ controversa acerca da questão e vejo se vale a pena assegurar aquilo que julguei ‘exótico’ em um primeiro momento. Isso realmente depende – e de modo fundamental como quer Williams – de que se tome a *sinceridade* do falante como condição para lhe atribuir a crença no que disse?

Pensemos em um exemplo correlato. Minha afilhada de doze anos chega da escola e assere o contrário daquilo que sei ser um princípio da geometria. Pergunto-lhe o motivo que a fez assereir desse modo, e me responde que foi o que disse sua professora de matemática. Nesse caso, embora seu intuito *não* pareça ser o de gerar uma espécie de controvérsia comigo, parece que minha concentração estará voltada ao erro que cometeu (o que poderá nos proporcionar um debate ou ajuste), e que darei menos valor, digamos, ao fato de ela estar sendo sincera (e ela parece ser sincera) ao assereir (algo falso), disso pressupondo que ela crê no que diz – muito embora, desse ponto de vista, Williams ainda possa manter a necessidade da condição da sinceridade.

Mas, vamos supor que, sabendo de meus interesses no estudo da geometria, minha afilhada, mancomunada com a professora, combinou assereir-me aquilo com o objetivo de gerar controvérsia, assim como no contra-exemplo discutido por Williams. O que pode mudar minha perspectiva nesse caso? Permaneço centrado no *erro* que cometeu, independentemente de julgar a sinceridade da menina (e neste caso ela não é sincera). O que queremos defender é que sinceridade não é o ponto central para o sucesso de um ato de fala, não é uma *condição*, mas sim que podemos ser compreendidos e compreender aquilo que nos dizem (asserem) independentemente de julgarmos se A ou B é sincero ao assereir – o que realmente importou se A foi sincero ou não ao dizer que a *p* necessitava ser mantida, sua sinceridade, ou os resultados advindos da ação?

Colocar a sinceridade como uma condição central para atos de fala parece mais sedutora no caso da rejeição ao contra-exemplo do duplo-blefe: ao assereir *p*, quero que você acredite erroneamente no contrário, embora eu saiba que tenho a crença em *p*. Para Williams, aí precisamente está o sentido de ‘duplo-blefe’. Considera que tentar fazer você pensar que *não* estou sendo sincero é uma atitude *parasítica* diante da expectativa que você tem de pensar que *normalmente* eu deveria ser sincero: “uma descrição de tal asserção inclui o fato de que, quando assiro *p* para você, eu pretendo levá-lo erroneamente a crer que sou insincero porque *sei que normalmente o farei pensar que sou sincero*” (WILLIAMS, 2007, p. 111).

Ao analisarmos esse contra-exemplo, somos tomados do desejo de assentir que a condição da sinceridade é necessária em atos-de-fala. Williams (WILLIAMS, 2007, p. 111) expõe o seguinte cenário: alguém me pergunta se os *pubs* estão abertos. Resolvo, pela primeira vez, sabendo que sou reconhecido por Y como mentiroso, assereir algo que é verdadeiro, que estão abertos, tentando fazer Y pensar que estão fechados: “aqui minha intenção é levá-lo a crer que estou *insinceramente assereindo*

uma falsidade” (WILLIAMS, 2007, p. 111). Note-se, contudo, que sei que sou reconhecido como mentiroso. Então, *nesse* caso, meu interlocutor, sabendo que sou um notório mentiroso, sabe que tem que desconfiar de *quase* tudo o que digo¹². Por isso, pode suspender a crença no que eu disse, muito embora eu tenha asserido, insinceramente, algo verdadeiro, o que de fato meu interlocutor não sabe *ainda*.

Nosso ataque, então, poderia seguir sobre as consequências de se constituir uma *generalização* para assegurar que, diferentemente desse caso em que sei que o falante é mentiroso, sempre pressuporei que falantes são sinceros em uma asserção.

Todavia, talvez seja o momento de nos perguntarmos sobre as pretensões de Williams com esta proposta. A que a condição da sinceridade está atrelada no autor? Pode-se notar que, ao responder aos dois contra-exemplos, pretende associar o sucesso de uma asserção a uma espécie de *confiança*, se assim podemos chamar, presente em um acordo tácito entre falantes e ouvintes ao participarem de atos de fala. Para *confiar* no falante, devo pensar que ele crê no que asser, que é sincero, é isto que quer o autor. Por outro lado, quando sou eu o falante, *devo* saber que não posso frustrar essa condição básica, pois sou capaz de realizar um *ato reflexivo* que me permite antecipar o fracasso de uma possível asserção que venha a realizar¹³.

É isso que aconteceria, para Williams, no caso de uma asserção de sentença Moore-paradoxal vinculada ao contra-exemplo ‘dar corda’; nele, não seria possível manter a divisão de opinião, pois “estou em posição de ver que você não poderia achar que sustento uma crença mooreana a menos que pense que fui irracional” (WILLIAMS, 2007, p. 111). Ou seja, para que você pense que fui irracional ao asserir, você tem que pensar que eu quis ser sincero, que tive a intenção de asserir o que asseri – a intenção de ser considerado um sincero falante da verdade. O adjetivo *irracional*, aqui, utilizado em um sentido prático, quer dizer que o falante infringiu uma espécie de regra. Não seguir a regra se constitui, para Williams, na negação da condição da sinceridade como condição para se crer no falante. Mas, seria possível mostrarmos que erros práticos, dessa natureza, violam regras de uso de palavras e expressões, sem que para isso tenhamos de postular o cumprimento de uma intenção primordial (atrelada a certas pressuposições constitutivas de uma asserção) como quer o autor?

Por exemplo, em que a tal intenção primordial contribui, efetivamente, para o caso do duplo-blefe? Nele, como reconhece Williams, “quando minha asserção de duplo-blefe é mooreana, *eu não sei tal coisa*”¹⁴, porque não há um caso normal no qual eu possa adequadamente tentar fazer você pensar que sustento uma crença mooreana” (WILLIAMS, 2007, P. 111, grifo nosso). Ou seja, seria precisamente nesse sentido que defende que “não posso racionalmente crer o que asseri”.

Em primeiro lugar, o que seria propriamente um ‘caso normal (usual)’? Vamos supor que a oferta do falante pudesse ter certo valor no caso de uma asserção de proposição Moore-paradoxal.

Apesar de reconhecê-la como exótica, ainda assim poderia não me comprometer (necessariamente) com uma crença contraditória a partir de minha suposta crença naquilo que me asseriu alguém, como quer Williams (no caso de 1). Suponha-se que um falante assera ‘Sou ateu Graças a Deus’. Desconhecendo a intenção que teve ao asserir (bem como não dando relevância ao fato de estar sendo sincero ou não – poderia até supor que está ‘inconscientemente’ sendo sincero, revelando alguma ‘verdade’ sobre si – caso se queira assim assumir), percebo que há no que disse certo ‘conteúdo contraditório’. Reconhecendo que é um ateu confesso, e que com isso não crê que Deus exista, também percebo que, ao afirmar que ‘é ateu *Graças a Deus*’, que pode ter (inconscientemente) a crença de que Deus existe. Essa assertiva cancelaria parcialmente a pressuposição de que poderia proporcionar uma ‘mudança epistêmica’ naquilo que acredito e mesmo sei sobre ele, forjando-me uma crença absurda. Mas, o tomo pela palavra, ou seja, assumo sua asserção no sentido de que eu, como crente, antes de simplesmente considerá-lo de algum modo irracional (bem como precavido ante *me* tornar irracional), possa inferir que já não tem tanta certeza assim sobre a inexistência de Deus, o que pode ser bom para meus propósitos de convertê-lo. Esse cenário, assim como muitos que se dão na fala ordinária (que não são normais, no sentido dado pelo autor), é um cenário possível. Então, as razões de Williams para identificar o motivo pelo qual essa asserção poderia ser desprezível cancelam meu julgamento sobre o que o falante asseriu (a mim)? Pois deveriam! Afinal, como uma pessoa, no cenário proposto por Williams, pode asserir um absurdo e, mesmo assim, ainda haver alguma perspectiva de entendimento entre nós?

Do modo como as coisas estão colocadas por Williams nada é vedado por aquilo que se considera como uma das propriedades fundamentais do ato de asserir: a confiança na sinceridade de falantes como condição para que alguém venha a crer que eles acreditam no que asserem; em outras palavras, a sinceridade não é a questão de maior relevância quando se trata de dissolver o PM. Devemos mostrar que alguma *regra*, e em que condições, não legitima o uso de sentenças Moore-paradoxais em asserções, mas essa ‘regra’ deve ser encontrada ao esclarecermos o que ocorre normalmente em asserções, quando sua função é destacada do cenário em que Williams pretende alocar o problema.

Em segundo lugar, o fato de não poder crer naquilo que asseri (tampouco sustentar, em certos contextos, exatamente aquilo que me asseriram, como no exemplo do ‘ateu Graças a Deus’, acima) não acontece em virtude de um fracasso decorrente de uma intenção primordial presente em atos de fala, como foi destacado pelo autor, pois a pergunta agora não deve se dirigir ao resultado de minha asserção a qualquer audiência, mas a mim mesmo (por que não posso, nessa perspectiva, crer no ‘conteúdo’ de uma sentença Moore-paradoxal?). Essa é uma peculiaridade de uma posição filosófica adotada para solucionar o PM que necessita dividir-se em duas análises distintas; incorrer neste exame é ter de dar duas soluções ao problema, mostrar o que há de absurdo em asserir e em crer no ‘conteúdo’ daquilo que é asserido, o que pode ser evitado, como apontaremos a seguir. A

análise a ser apresentada oferece implicações à ação das pessoas, e, possivelmente, sob essa ótica, com as consequências práticas do problema percebidas por Dall'agnol.

3. UMA SOLUÇÃO MORANIANA AO PM

Richard Moran (2001), ao analisar o modo como Wittgenstein discute o Paradoxo de Moore nas *Investigações Filosóficas*, sustenta que a perspectiva de análise wittgensteiniana corretamente interpretada, mostra que há certo tipo de ‘cegueira’ relacionada à perspectiva de primeira pessoa, mas isso não significa dizer que seja impossível sustentar que uma pessoa fale ou pense *sobre si mesma*, já que “se houvesse um verbo cujo significado fosse ‘crer falsamente’, não haveria significado para qualquer primeira pessoa no presente do indicativo” (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 162). Se não há significado para ‘crer falsamente’ no presente do indicativo, parece, então, haver significado para ‘crer’ nessa mesma conjugação, com alguns cuidados que tal perspectiva nos coloca. Cotidianamente, em asserções (ou declarações em primeira pessoa) obedecemos a *Condição da Transparência*¹⁵: “com respeito à crença, a alegação de transparência é que, da perspectiva de primeira pessoa, eu trato da questão de minha crença sobre *p* como equivalente a questão da verdade de *p*” (MORAN, 2001, p. 63). Assim, ao dizer que ‘creio em *p*’, afirmo que *p* é verdadeira, e, se digo ‘não creio em *p*’, que *p* é falsa. É por meio das crenças que formamos nossa impressão sobre o mundo, e, por meio delas que acabamos por orientar nossas ações.

Entretanto, minhas crenças não são idênticas aos fatos daquilo de que elas são crenças, caso contrário, não se poderia dizer que há um mundo independente daquilo que se passa ‘aqui dentro’. Essa é uma observação importante que traça uma leitura wittgensteiniana diferente da leitura *expressivista* que muitos autores sustentam ser um modo wittgensteiniano de solucionar o PM¹⁶. Declarar que ‘eu creio que *p*’ é declarar que *p* não é uma questão aberta para mim. No entanto, posso desconfiar de minha falibilidade, posso desconfiar de que, se minha crença não é idêntica ao fato acreditado, então que ela pode ser falsa. Essa diferença aponta para dois ‘acessos’ que cada pessoa pode ter em relação às suas crenças, uma de compromisso público, outra de dúvida acerca de suas próprias crenças, um acesso de *primeira* e outro de *terceira* pessoa.

No primeiro caso, uma asserção em primeira pessoa de ‘eu creio que *p*’ indica que não é mais uma questão aberta para mim o fato de *p*. Aqui, o *uso* da expressão é *categorico*, e difere, pois, “do tipo de coisa que alguém pode tomar como evidência sob a qual irá basear seu próprio julgamento” (MORAN, 2001, p. 76), assim como fazemos quando tomamos as crenças de outra pessoa como evidência para crer em tal e tal. Em primeira pessoa, não possuímos essa prerrogativa: a perspectiva de primeira pessoa ‘liga’ aquilo que diz respeito a minha ‘vida psicológica’ com aquilo com que me comprometo publicamente ao realizar *declarações*.

No segundo caso, na perspectiva de terceira pessoa que estabeleço com minhas crenças, há uma situação de incerteza. Pode ser o caso de eu ter crenças que não pareço estar apto a sustentar, como se aquelas crenças não fossem exatamente minhas. A perspectiva de terceira pessoa que posso ter sobre mim me força, então, a tentar encontrar alguma evidência (interna, teórica) para tentar agir de uma maneira controlada: “aqui eu apresentaria esse pensamento como uma tentativa de conduzir a perspectiva teórica como ajuda para meus fins práticos” (MORAN, 2001, p. 81). Só que procuro essas evidências no lugar errado: em mim mesmo. Essa é uma característica da perspectiva de terceira pessoa (em relação à própria pessoa) que se diferencia da perspectiva de terceira pessoa quando aplicada a terceiros. Por exemplo, posso ou não levar em consideração determinadas opiniões de outras pessoas a respeito de um determinado assunto como evidências para que eu forme crenças a esse respeito. Nesse caso, não há problema. O problema é quando busco essas evidências em um lugar em que não as posso encontrar, na minha ‘mente’. Se por um lado, esse é um problema a enfrentar, por outro não fosse esse tipo de acesso não seríamos capazes de revisar aquilo em que cremos.

Há certos casos, no entanto, em que há um choque de perspectivas de primeira e terceira pessoas, um fenômeno que Moran denomina de *akrasia epistêmica*¹⁷. Por exemplo, quando resolvo parar de fumar. Tomo uma decisão *categórica* a esse respeito, pois *declaro* minha decisão de parar. Um caso tipicamente de primeira pessoa. Mas, ao mesmo tempo, lembro de uma série de vezes em que tentei parar de fumar e não consegui. E o surpreendente aqui é que essas evidências, empiricamente construídas, admitindo-se que compõem um peso ‘psicológico’ sobre a questão, são as únicas evidências nas quais eu posso confiar para poder parar de fumar, elas são meu acesso de terceira pessoa às minhas crenças – e isso compromete minha decisão: “a pessoa procura confiança sobre sua própria conduta futura no nível empírico, mas então se dá conta que tal confiança teórica é completamente inadequada para acomodar sua mente, porque pode ser totalmente parasítica sobre sua resolução prática-transcendental” (MORAN, 2001, p.80).

Assim, a perspectiva de terceira pessoa (em relação a mim), apesar de ser aquela que possibilita uma mudança em minhas crenças (BESUNSAN & PINEDO, 2007, p. 4), pois a isso me força, será parasítica na medida em que provoca um estado de permanente dissociação ao chocar-se com minhas declarações em primeira pessoa, conformes à transparência. Deve haver, para que não haja prejuízo às minhas ações (públicas), pois, a superação desse estado de tensão, quando passo a sentir que minhas crenças são (voltam a ser!) realmente minhas.

No que nos interessa frisar, em sentenças Moore-paradoxais encontraremos outro exemplo de situação akrática: observa-se, também, um choque de perspectivas ou acessos que tenho sobre mim mesmo. Por um lado, em primeira pessoa, é declarado meu acesso transparente ao mundo em uma perspectiva de primeira pessoa. Por outro, introduzo um ponto de vista *empírico* ou *teórico*, em terceira pessoa, reproduzindo uma série de evidências que acumulei, contrárias àquilo que

deveria, em primeira pessoa, asserir transparentemente: “teoricamente, esses são fatos (*matters of fact*) perfeitamente independentes, e posso em princípio reconhecer a possibilidade de sua ocorrência, assim como posso imaginar minha conduta futura conflitando com o que decido fazer agora” (MORAN, 2001, p. 84). Em outras palavras, no caso de sentenças Moore-paradoxais do tipo ‘Está chovendo, mas não acredito’ e ‘Está chovendo e creio que não está’ posso imaginar que esteja chovendo, bem como que não tenho essa crença ou tenho a crença no contrário, pelas mais diferentes razões.

O grande prejuízo que terei, ao sustentar uma sentença Moore-paradoxal, diz respeito à racionalidade de minhas ações, se quero ser considerado um *agente racional*. Para ser um agente racional, devo declarar minhas crenças sobre o mundo de uma perspectiva transparente, pois minhas ações orientar-se-ão a partir de como o mundo está constituído para mim:

Como me concebo como um agente racional, a consciência de minha crença é consciência de meu comprometimento com sua verdade, um comprometimento com algo que transcende qualquer descrição de meu estado psicológico. E a expressão desse comprometimento repousa no fato de que meus relatos de minha crença estão obrigados a conformar com a condição da transparência: que eu posso relatar minha crença sobre X considerando (apenas) X (MORAN, 2001, p. 84).

A declaração de uma crença é efetiva (publicamente) quando é declarada categoricamente, transparentemente, e não diz respeito à “consideração da evidência psicológica para uma particular atribuição de crença” (MORAN, 2001, p. 84). As sentenças Moore-paradoxais, asseridas ou pensadas, são casos em que *a condição da transparência falhou para a pessoa*.

Nossas ações racionais pressupõem estarmos de acordo com a condição da transparência, e, mais, é “um requerimento *racional* que alguém tenha um tipo de acesso as suas crenças que não é baseado em evidências de qualquer tipo” (MORAN, 2001, p. 84) – ou seja, declarando categoricamente, transparentemente, aquilo em que crê: “alguém sente a convicção em si mesmo, não infere essa convicção de suas próprias palavras ou de sua entonação” (WITTGENSTEIN, 2001, IF, p. 163). Se há limites para uma pessoa tratar de si mesma de um ponto de vista de terceira pessoa, isso não invalida que essa pessoa possa, quando pensa sobre si mesma, em muitas situações, ou assere publicamente certo tipo de compromissos que se estabeleceu estar de algum modo *autorizando* que se forme uma determinada perspectiva *sobre* si.

É comum que as pessoas não tenham, em muitos momentos, consciência sobre suas crenças (MORAN, 2001, p. 85), por exemplo, em contextos terapêuticos, quando não estão, aparentemente, conformes à condição da transparência. Será apenas depois de encontrarem evidências para determinadas impressões que possuem que poderão formar outras crenças, e essas serão transparentes

ao modo como vêm o mundo. Caso *não* estejam convencidas, por seu turno, mediante essas novas evidências construídas junto a seu terapeuta, *nem* mediante o resultado de pensarem em possíveis novas crenças que possam vir a ter, seu estado de dissociação permanecerá efetivo. Podem mesmo declarar suas crenças, nesse caso, mas não estarão comprometidas com a verdade daquilo em que acreditam: “Verdade é: alguém não infere sua própria convicção das próprias palavras” (WITTGENSTEIN, 2001, IF, p. 163).

A interpretação de Moran a respeito dessa questão coincide com outra observação de Wittgenstein na Seção X da segunda parte das Investigações Filosóficas: “Assim é como penso: crer é um estado mental” (WITTGENSTEIN, 2001, IF, p. 163). Para ter acesso a esse estado, teria de “cuidar de mim como os outros fazem [em uma perspectiva de terceira pessoa], me ouvir falando, poder tirar conclusões daquilo que digo” (WITTGENSTEIN, 2001, IF, p. 163).

O *desacordo* em sentenças Moore-paradoxais diz respeito, pois, a uma situação em que não há respeito à condição da transparência, e toda ação racional, por sua vez, ficará comprometida para o agente que está comprometido com elas. Ele parece querer sustentar, por exemplo, que crê que está chovendo (em primeira pessoa), mas, ao mesmo tempo em que (em terceira pessoa) desconfia que essa crença possa verdadeira, e, portanto, que não tem essa crença (1), ou talvez que seja o caso de que tenha a crença no contrário (2): “e, é claro, se *não* fosse um agente racional, não haveria vida psicológica para ter perspectivas empíricas sobre [isso] no primeiro caso” (MORAN, 2001, p. 84).

Não é nosso objetivo aqui desenvolver em pormenores as consequências dessa forma de dissolver o PM, mas é interessante mencionar que é possível responder algumas das condições para uma análise do problema que são comumente citadas na literatura especializada no mesmo. Uma breve síntese. Em primeiro lugar, a saída moraniana responde ao PM tanto no âmbito das crenças de uma pessoa (quando há crença em uma proposição Moore-paradoxal), quanto no âmbito da asserção, declaração, na expressão de Moran. Seja pensada, seja declarada, uma sentença Moore-paradoxal mostra inconformidade com a condição da transparência, inconformidade com a verdade daquilo que é pensado ou declarado. Nessa dissolução, não há necessidade de pirotecnias para converter o que se propõe como transparência em teorias acerca da organização (interna) de nossas crenças. Aliás, a perspectiva de terceira pessoa (em relação a nós mesmos) nos ensina que procurar evidências em um lugar onde não há evidências pode comprometer nossa ação racional: no momento em que realizo a declaração de crença “não me benefico de qualquer evidência psicológica” (MORAN, 2001, p. 87); na declaração, comprometo-me com os fatos para além de meu estado psicológico¹⁸, pois é na própria declaração que manifesto meu compromisso psicológico com *p*. Talvez por isso seja interessante notarmos que “alguém pode desconfiar de seus próprios sentidos, mas não de sua própria crença” (WITTGENSTEIN, IF, 2001, p. 162)¹⁹.

Como expus em outro lugar²⁰, essas observações nos parecem adequadas para sustentar que

uma solução satisfatória ao PM não deva passar por sublinhar domínios diferenciados de pesquisa. Quando se fala em mostrar o que há de absurdo com crenças em proposições Moore-paradoxais e aquilo que há de absurdo com as respectivas asserções, ao contrário, é mostrar que qualquer coisa que possa minar a crença que uma pessoa tem a respeito de um assunto está diretamente vinculada ao modo como pode (se é que pode, dasdas as devidas circunstâncias, se não akráticas) declarar *publicamente* essa espécie de convicção. O compromisso ‘psicológico’ que uma pessoa tem com suas crenças não pode estar destacado de certas práticas linguísticas nas quais declara transparentemente aquilo que compõe, para elas mesmas, um determinado acesso ao mundo. Aqui, pois, há complementaridade entre um caso e outro.

É nesse sentido que parece haver sustentabilidade para o princípio de Shoemaker: “o que pode ser (coerentemente) acreditado constrange o que pode ser (coerentemente) asserido” (SHOEMAKER, 1996, p. 76). A questão não pode ser apontar razões demasiado abstratas para dizer que uma pessoa, em dada crença, é incoerente, e que isso implicará que a correspondente asserção será da mesma forma incoerente; a questão aqui *não* pode ser matéria de designação. A função específica de uma declaração de crença em primeira pessoa é relevante, pois funciona como declaração daquilo que é o acesso imediato de uma pessoa a uma determinada crença. Quando falamos de crença, falamos concomitantemente de um estado psicológico e da possibilidade de declaração desse estado. Reportar e declarar uma crença não podem ser atitudes tão diferentes se queremos encontrar uma (dis) solução ao PM.

Em segundo lugar, além de explicar os casos standard mencionados acima, também explica como devemos tratar as chamadas proposições *endereçadas*, de Sorensen (1988). É o caso, por exemplo, em que meu psicanalista assere (e endereça) ‘teu pai te ama, mas não acreditas’ a mim. Se crer nele, obviamente sustentarei uma sentença Moore-paradoxal. Ora, para o psicanalista, a declaração está conforme a condição da transparência. E, revela *meu* estado akrático, e minha irracionalidade *se* acreditar exatamente naquilo que o psicanalista declarou a mim. No entanto, para que possa haver mudança em minhas crenças e, ao mesmo tempo, para que possamos falar de *transmissibilidade* de crenças, *não* receberei a sentença Moore-paradoxal *ipsis literis*, ‘meu pai me ama e não acredito’, mas, simplesmente, ‘eu não acredito que meu pai me ama’, visto que, no primeiro caso, nada estaria resolvido para mim em nenhum sentido. Caso contrário, permaneceria envolvido pela situação que me coloca em estado akrático.

Em terceiro lugar, a análise pressupõe que se mostre o que há de semelhante entre uma sentença Moore-paradoxal e uma contradição. Ora, o próprio estado akrático mostra uma situação em que, por não conformarmos à condição da transparência ao declararmos aquilo em que acreditamos, esse estado de dissociação também é semelhante a uma crença contraditória ou asserção de contradição formal, pois também compromete possíveis ações (racionais) da pessoa (e consequentes declarações) em vistas de determinados propósitos, assim como quando somos contraditórios na

crença e em declarações públicas de contradições formais²¹.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do PM é predominantemente epistemológica, ainda que se deva sustentar que essa análise seja realizada no horizonte da linguagem. Há condições sob as quais uma pessoa pode apresentar suas crenças sobre o mundo, e, muitas vezes, alegar conhecer aquilo em que acredita. A condição fundamental é a conformidade com a *transparência* em declarações públicas sobre aquilo que acredita ser verdadeiro. Isso garante a posição ou perspectiva de uma pessoa sobre o mundo. Em algumas circunstâncias, as pessoas estão vedadas a manifestar a decisão: estão em estado akrático. Ora, para a resolução de suas futuras ações, estar nesse estado pode ser corrosivo à racionalidade em um sentido prático, também. Desse modo, existe uma perspectiva que coloca situações akráticas, tais como aquelas que ocorrem em declarações de sentenças Moore-paradoxais, como situações em que o *contexto* pode sugerir dificuldades frente às decisões de natureza moral que necessitemos tomar. Neles, a questão não é sermos mais ou menos sinceros na declaração, mas compreendermos e sermos compreendidos no momento em que tal demanda nos for solicitada.

NOTAS

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). E-mail: eduardofnfilho@yahoo.com.br. Algumas das reflexões aqui contidas foram apresentadas no SAPE – Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas, UFSC. Gostaria de agradecer as valiosas observações recebidas por parte do Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol sobre essa pesquisa, meu orientador no doutorado, bem como a Janyne Satler, Marciano Spica e demais participantes dos encontros do SAPE.

² O PM é tratado pelo autor como ‘Absurdo’, supostamente para evitar mal-entendidos a respeito da nomenclatura de ‘paradoxo’ quando aplicado ao caso.

³ Basicamente, Dall’agnol sustenta que – em uma solução wittgensteiniana, focada no Wittgenstein tardio, do *Da Certeza* –, em certos jogos de linguagem nos quais uma pessoa quer sustentar conhecimento, ou seja, ter crença verdadeira e justificada sobre uma proposição qualquer descumpre, no caso da crença em proposições Moore-paradoxais, uma dessas condições. “Aquilo que sei, acredito” (WITTGENSTEIN, §177, *Da Certeza*): sendo assim, se alguém assere 1, por exemplo, assere, na primeira metade da conjunção, “eu sei que p ”; no entanto, nega ter a crença em p logo a seguir, descumprindo a observação wittgensteiniana supracitada. E o mesmo se pode dizer de 2, quando não se nega a crença em p , mas se diz ter a crença no contrário, em não- p (um caso de inconsistência). Ora, em primeiro lugar, se teria de mostrar nesse caso, a nosso ver, que toda asserção é uma asserção de conhecimento, visto que se costuma dizer que assereir é apenas implicar crença na proposição asserida – na asserção, o compromisso público com a verdade de p não é sinônimo de se ter conhecimento de p em *todos* os contextos. Em segundo lugar, a natureza da absurdidade não é explicada por Dall’agnol, não basta dizer que não se seguiu uma regra corretamente, mas em virtude de que a regra foi descumprida. Assim, sua solução é interessante, apesar de necessitar de um complemento, como uma solução moraniana, apresentada ao final, poderá contribuir.

⁴ Williams também se propõe a uma explicação do PM no âmbito das crenças das pessoas, antes do movimento de asserção. Não trataremos disso aqui. Veja Williams (2007) e, para uma crítica a essa posição, Neves Filho (2008).

⁵ Queremos saber qual a natureza dessa *absurdidade* e do caráter *paradoxal* do problema. Quando a questão é tentar dar uma explicação ao PM no âmbito da asserção, recordamos que não haveria contra-senso em meramente *dizer* aquelas sentenças, a sua absurdidade residiria num *modo especial* de proferi-las: ao se *asserir*, *implica-se* crença na proposição asserida, o que seria assumido como uma espécie de regra (DE ALMEIDA, 1999). Ora, Ora, a absurdidade estaria, então, no *desacordo* entre o que é asserido no segundo conjunto, em ambos os casos, a crença manifesta, e o que é implicado pela asserção do primeiro conjunto, ‘está chovendo’, isto é, que ‘creio que está chovendo’. Além disso, seu caráter *paradoxal*, segundo o Moore de um manuscrito editado por Baldwin em 1993 (BALDWIN, 1993, p. 208), surge quando notamos que o problema está presente *apenas* na primeira pessoa do presente do indicativo. Ele não aparece se conjugamos 1 e 2 no passado, no futuro, tampouco na terceira pessoa do singular. Conjuguar o verbo *crer* na primeira pessoa do plural ocasionaria corolários de 1 e 2 (SORENSEN, 1988, p.16). Conjuguar as sentenças na segunda pessoa do singular também pode, em certo sentido, ser paradoxal, desde que a proposição seja endereçada a mim e eu a aceite.

⁶ Onde p é uma sentença qualquer, B o operador de crença e ‘&’ e ‘~’ os conectivos lógicos de conjunção e negação, respectivamente.

⁷ No caso de que eu seja um mentiroso e queira fazer com que minha audiência creia em p , e no caso de que ela não reconheça minha conduta de mentiroso, apenas terei sucesso com essa asserção se ela pensar que estou sendo sincero, o que manteria, nesse caso, o que denomina de condição para *crer em mim* (WILLIAMS, 2007, p. 110).

⁸ Ao que se sabe essa nomenclatura é atribuída a S. Shoemaker ou L. Goldstein.

⁹ Sorensen (1988) alerta para o fato de que uma crítica de inconsistência só será plausível se houver uma distinção entre fortes e fracas inconsistências.

¹⁰ Embora a audiência possa reconhecer que o falante asseriu crenças contraditórias, tendendo a suspeitar de sua irracionalidade, essa suspeita não lhe impõe, necessariamente, o rótulo de irracional.

¹¹ O que poderia contar a favor da proposta de Williams é o fato de que não parecemos estar de posse de uma faculdade que nos capacite a reconhecer as intenções dos falantes em atos de fala, como o autor bem observou ao criticar soluções ao PM que apelam a uma possível ‘estrutura intencional da asserção’ (WILLIAMS, 1994). Mas, independentemente de não termos condições efetivas para tal reconhecimento, ainda assim a sinceridade de falantes parece extrapolar a função que uma asserção possui na comunicação humana.

¹² Ao reconhecer que um falante é mentiroso, mas considerando sua oferta, mesmo que tenha sido inadvertidamente asserida, boa para meus propósitos, eu acreditarei no que disse e não nele.

¹³ “It may doubted, however, whether an assertor who does not plan to be believed is thereby severely practically irrational. After all, one might feel sure, under interrogation, that the authorities think her guilty, and yet maintain her innocence with no intention of being believed. Further, it is not clear that the assertor of a Moorean sentence as Williams conceives her is always in a position to see that her plan to be believed is bound to fail. Perhaps she thinks

it a reasonable bet that her interlocutor will simply take her at her word and find her inconsistent. In that case it is not clear that her Moorean utterance is severely practically irrational (WILLIAMS & GREEN, 2007, p. 28).

¹⁴ A saber, “eu sei que normalmente o farei pensar que sou sincero” (WILLIAMS, 2007, p. 111).

¹⁵ Transparência, para Moran, não advoga infalibilidade em relação às minhas crenças, mas à capacidade de ser transparente ao mundo ao declarar como as coisas me parecem assentadas, diferindo da tese da transparência em uma perspectiva cartesiana.

¹⁶ Para o expressivismo, asserções de ‘eu creio que p ’ são equivalentes às asserções de p , simplesmente. Para uma crítica ao expressivismo, veja Moran (2001) e nossa tese de doutorado (2008).

¹⁷ Moran ilustra o ponto trazendo uma discussão supostamente originada em Sartre. Para maiores informações, veja Moran (2001, p. 77-83). *Akrasia*, aqui, no sentido tomado por Moran, epistêmico, revela um estado de *dissociação*, revela justamente o choque de acessos que uma pessoa pode ter em relação às suas crenças. Por isso, o termo não é utilizado no sentido de uma incontinência ou fraqueza de vontade, como comumente é associado.

¹⁸ Aqui, pode surgir a questão da possível intenção de quem realiza a declaração. No entanto, do ponto de vista da audiência, interessa menos saber qual foi a intenção de quem realizou a declaração, já que dificilmente teremos como saber a real intenção de falantes ao participarem de jogos de linguagem. A audiência pode pensar assim: o falante teve alguma intenção ao declarar que crê que p ; independentemente dessa intenção, no entanto, ele acaba por assumir o compromisso com a verdade de p .

¹⁹ A posição de Moran também coloca sérias restrições às soluções wittgensteinianas que leem o ponto a partir de uma perspectiva expressivista. Veja Moran (2001) ou nossa tese de doutorado (2008) para um comentário acerca da questão.

²⁰ NEVES FILHO, E. F. Uma solução moraniana ao Paradoxo de Moore. *Dissertatio* (UFPEL), v. 30, p. 199-248, 2009.

²¹ Mesmo no caso de (2), onde há um caso de inconsistência, embora a segunda metade da conjunção não seja a negação daquilo que é declarado na primeira metade, como em (1), fica a ressalva de que, embora possamos ser diversas vezes (fracamente?) inconsistentes, é patente que essa inconsistência aparece na mesma conjunção, pensada ou declarada, o que é motivo de crítica racional, como notou Baldwin (2007).

REFERÊNCIAS

- BALDWIN, T. The Normative Character of Belief. In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007, 76-89.
- BESUNSAN, H. O pensamento sem luz própria (paradoxo de Moore e anti luminosidade). In: SMITH, P. J. e SILVA FILHO, W. *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2007.
- BESUNSAN, H. & PINEDO, M. When my own beliefs are not first-personal enough. In: *Theoria*, n. 58, p. 35-41, 2007.
- COLLINS, A. W. Moore's Paradox and Epistemic Risk. In: *The Philosophical Quarterly*, n. 46, pp. 308-319, 1996.
- DALL'AGNOL, D. *Crer e Saber: O Absurdo de Moore analisado a partir de Wittgenstein*. Dissertatio, 2007. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio>. Acesso em 02/10/2008.
- DE ALMEIDA, What Moore's Paradox is About. In: *Philosophy and phenomenological research*, Volume LXII, Number I, January, 2001, p. 33-58.
- GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007.
- HEAL, J. Moore's Paradox: A Wittgensteinian Approach. In: *Mind*, n. 103, pp. 5-24, 1994.
- LINVILLE, K. and RING, M. Moore's Paradox Revisited. In: *Synthese*, n. 87, pp. 295-309, 1991.
- MALCOLM, N. Disentangling Moore's Paradox (In his: "*Wittgensteinian Themes: Essays*", 1978-1989, ed. by G. H. von Wright). Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- MOORE, G. E. Moore's Paradox (In: *G. E. Moore: Select Writings*), ed. por Baldwin, T. London and New York: Routledge, 1993, pp.207-212.
- MORAN, R. *Authority and Estrangement: an essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- _____. Self-knowledge, Discovery, Resolution, and Undoing. *European Journal of Philosophy*, n. 5, p. 141-61, 1997.
- NEVES FILHO, E. F. das. O Paradoxo de Moore é apenas um caso de asserção absurda? In: *Revista Grifos*, n. 8, p.73-96, 1999.
- _____. O Paradoxo de Moore: a aproximação wittgensteiniana. In: *Revista Grifos*, n. 12, p. 69-77, 2002.
- _____. Sobre o saber que e o saber como. (In: DALBOSCO, C., CASAGRANDA, E., MÜHL, E. H., *Filosofia e Pedagogia: aspectos históricos e temáticos*). Campinas: Autores Associados, 2008.
- _____. *O Paradoxo de Moore e a declaração: consequências do choque de acessos de primeira e terceira pessoas*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2008.

_____. Uma solução moraniana ao Paradoxo de Moore. *Dissertatio* (UFPEL), v. 30, p. 199-248, 2009.

SHOEMAKER, S. Moore's Paradox and Self-Knowledge. In: SHOEMAKER, S. *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.74-93.

SORENSEN, R. A. *Blindspots*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1988, pp.1-456.

WILLIAMS, J. N. Moore's Paradox: One or Two. In: *Analysis*, n. 39, v. 3, pp.141-142, 1979.

_____. The Absurdities of Moore's Paradoxes. In: *Theoria*, n. 48, v. 1, pp. 38-46, 1982.

_____. Believing the Self-Contradictory. In: *American Philosophical Quarterly*, n. 19, v. 3, pp. 279-285, 1982.

_____. Moorean Absurdity and the Intentional 'Structure' of Assertion. In: *Analysis*, 54, pp. 160-166, 1994.

_____. Moorean Absurdities and the Nature of Assertion. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 74, n.1, pp. 135-149, 1996.

_____. Moore's Paradox and Evans's Principle. (In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*). New York: Oxford University Press, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 3a. Ed. Oxford: Blackwell, 2001.