

**Anna Carolina Velozo Nader Temporão**

**EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES:  
A Virada Ética da Filosofia Contemporânea**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho

Rio de Janeiro,  
fevereiro de 2022

**Anna Carolina Velozo Nader Temporão**

**EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES:  
A virada ética da filosofia contemporânea**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho**

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof. Dr. Renato de Andrade Lessa**

Departamento de Direito - PUC-Rio

**Prof. Dr. Waldomiro José Silva Filho**

Departamento de Filosofia - UFBA

Rio de Janeiro, 08 de fevereiro de 2022

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Anna Carolina Velozo Nader Temporão**

Graduou-se em Direito pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Cursou o Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) com bolsa de fomento concedida pela FAPERJ na modalidade mestrado nota 10.

#### Ficha Catalográfica

Temporão, Anna

Epistemologia das Virtudes: A virada ética da filosofia contemporânea / Anna Carolina Velozo Nader Temporão; orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2022.

v., 169 f.: il.; 29,7 cm

1. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia – Teses. 2. Epistemologia das Virtudes. 3. História da Filosofia. 4. Ética. 5. Conhecimento. I. Marcondes de Souza Filho, Danilo. (Danilo Marcondes). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Nenhum local poderia ser mais apropriado para expressar a virtude da gratidão do que em um trabalho sobre virtudes. No entanto, em poucos locais corremos mais o risco de sermos tão injustos na omissão daqueles que nos ajudaram nessa jornada do que nesta breve seção de agradecimentos, pois são muitos os nomes e poucos os caracteres.

Em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho, que para mim não é apenas o primeiro professor de filosofia e orientador de mestrado, mas também um modelo de professor, filósofo e um exemplo de todos os tipos de virtudes morais e intelectuais existentes.

Ao prof. Renato de Andrade Lessa, pelas valiosíssimas lições dadas ao longo dos dois anos do mestrado e pelos profundos comentários feitos a este trabalho, dotados de enorme erudição.

Ao prof. Waldomiro José Silva Filho, por ser uma fonte de inspiração sobre o tema da Epistemologia das Virtudes e pela análise minuciosa feita sobre o presente trabalho, a quem devo muito pela profunda sabedoria e compreensão sobre o tema.

A Camila Lima de Oliveira, pela revisão minuciosa deste trabalho e por ser sempre tão solícita em atender a um pedido de ajuda (e eles foram muitos!).

A Fabíola Menezes de Araújo, que me estimulou a seguir as origens gregas da discussão sobre o conhecimento, me ajudando com as traduções para o grego antigo.

Aos professores do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pelas valiosas lições, tão importantes a minha formação intelectual.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro (FAPERJ), pela concessão da bolsa de mestrado na modalidade Nota 10 e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos estudantes da pós-graduação em Filosofia e colegas da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro pelo companheirismo e apoio sempre dados, em especial pela compreensão de minha ausência na representação estudantil nos meses finais que antecederam a defesa desta dissertação.

Ao Guilherme, por tudo (em especial, pela louça).

## Resumo

Temporão, Anna Carolina; Marcondes, Danilo. **Epistemologia das Virtudes: A virada ética da filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro, 2022. 169p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo deste trabalho consiste em analisar como o movimento que nasceu dentro da filosofia analítica do século XX denominado Epistemologia das Virtudes poderia representar um ponto de inflexão dentro da epistemologia contemporânea, sobretudo ao trazer para dentro da teoria do conhecimento elementos antes considerados exclusivamente do campo da ética ou da moral. Investigo, para tanto, como essa corrente responde a alguns dos principais problemas da teoria do conhecimento, presentes desde os escritos de Platão (428 - 348 a.C.) chegando até os dias atuais, em especial no tocante às disputas que ocuparam espaços centrais dos debates epistemológicos entre as décadas de 1960 e 1980.

## Palavras-chave

Epistemologia das Virtudes, História da Filosofia, ética, conhecimento.

## Abstract

Temporão, Anna Carolina; Marcondes, Danilo. **Virtue Epistemology: The ethical turn in contemporary philosophy**. Rio de Janeiro, 2022. 169p. Master's Thesis - Department of Philosophy, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The aim of this work is to analyze how the movement born within the analytical philosophy of the 20th century called Virtue Epistemology represents a turning point within contemporary epistemology, especially by bringing elements previously considered exclusively from the field of ethics or morals into the theory of knowledge. Therefore, I investigate how this current answer to some of the main problems of the theory of knowledge, present since the writings of Plato (428 - 348 BC) until the present day, especially regarding the disputes that occupied central spaces of epistemological debates between the 1960s and 1980s.

## Keywords

Virtue Epistemology, History of philosophy, ethics, knowledge.

## Sumário

1 Introdução	10
2 Contexto histórico do surgimento da Epistemologia das Virtudes	16
2.1 Conhecimento e virtudes na antiguidade clássica: As teorias de Platão e Aristóteles	16
2.1.1 Conhecimento e virtudes em Platão	17
2.1.2 Conhecimento e virtudes segundo Aristóteles	27
2.2 Conhecimento e virtudes no período medieval	33
2.3 Conhecimento e virtudes no século XX	35
2.3.1 Virtudes e ética no século XX	36
2.3.2 Conhecimento e o problema de Gettier	41
3. A análise tripartite de conhecimento e seus desafios	48
3.1 O requisito da $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ao conhecimento.	48
3.2 O requisito da verdade: A questão sobre o valor do conhecimento e os fantasmas dos ceticismos	52
3.2.1 A verdade e a questão do valor do conhecimento	52
3.2.2 A verdade e os fantasmas dos ceticismos	56
3.3 O requisito do $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ e o debate sobre a justificação	65
3.3.1 O externalismo e algumas de suas principais correntes	67
3.3.2 O internalismo e o embate entre fundacionalistas e coerentistas	77
4 Panorama geral da Epistemologia das Virtudes	90
4.1 Introdução a Epistemologia das Virtudes	90
4.2 Alguns dos principais expoentes da Epistemologia das Virtudes	94

4.2.1 O pensamento de Alvin Goldman	95
4.2.2 O pensamento de Ernest Sosa	101
4.2.3 O pensamento de John Greco	108
4.2.4 O pensamento de Lorraine Code	114
4.2.5 O pensamento de James Montmarquet	117
4.2.6 O pensamento de Linda Zagzebski	119
5 As contribuições da Epistemologia das Virtudes	131
5.1 Contribuições para a teoria tradicional do conhecimento	131
5.2 Contribuições para o embate entre externalismo e internalismo	136
5.3 Contribuições para o problema do valor do conhecimento	141
5.4 Contribuições para a questão da escolha das crenças	146
6 Considerações finais	149
7 Referências bibliográficas	160



*“Considerate la vostra semenza:  
fatti non foste a viver come bruti,  
ma per seguir virtute e canoscenza”*

*“Considerai as vossas sementes:  
Não nascestes para viver como brutos  
mas para seguir a virtude e o conhecimento”*

*Dante Alighieri,  
La Divina Commedia, Inferno 26:118-120*

# 1

## Introdução

A epistemologia consiste em um ramo filosófico que busca oferecer soluções, pela via argumentativa,<sup>1</sup> às principais questões sobre a teoria do conhecimento<sup>2</sup>, tais como: O que seria o conhecimento? Como distinguir aquilo que sabemos do que não sabemos? O que teria mais valor, o conhecimento ou a crença? Seria o conhecimento equivalente a uma crença verdadeira?

Já o campo da ética se dedica à investigação dos princípios que orientam as ações e os comportamentos humanos de modo geral. Designamos como ético, em seu sentido mais comum, aqueles indivíduos que baseiam suas ações em leis e princípios normativos associados a valores socialmente positivos, isto é, que os costumes de cada época tomam por importantes. Essas ações valoradas positivamente são comumente associadas a uma virtude, entendida no seu sentido original do termo grego *αρετή* como uma excelência que pode ser tanto moral quanto intelectual. Quanto a este aspecto, surgem outras questões dentro da epistemologia, tais como: Qual seria o papel das virtudes no processo de aquisição do conhecimento, a exemplo do esforço, da dedicação, da persistência, etc.? Seriam as virtudes intelectuais mais importantes para o conhecimento do que as virtudes morais?

Este trabalho versa sobre um tema proveniente do reencontro desses dois campos de estudo da filosofia no contexto contemporâneo, com destaque para um dos frutos dessa união: a Epistemologia das Virtudes.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A concepção da epistemologia, assim como da filosofia de modo geral, enquanto um discurso argumentativo não é a única existente. Sobre este ponto, vale mencionar a consideração feita por Marcondes sobre a definição da filosofia (2007b, p. 37): “Há, em um sentido amplo, duas maneiras, certamente inter-relacionadas, de se conceber a filosofia. A primeira diz respeito a um conjunto de questões originárias sobre a existência, o conhecimento, a verdade, os valores, que se encontram em várias formas de discurso desde o literário até o científico e em praticamente todas as culturas, embora possam se manifestar de diferentes formas, sendo uma delas a filosofia. A segunda, mais específica, considera o pensamento filosófico como um modo de dar um tratamento determinado a essas questões. Neste sentido, a filosofia consiste em um discurso argumentativo no qual o que se afirma deve ser desenvolvido por meio de argumentos, ou seja, deve ser justificado racionalmente”.

<sup>2</sup> A despeito do uso diferenciado que alguns autores fazem da epistemologia e teoria do conhecimento, atribuindo a esta primeira o estudo do conhecimento científico, enquanto a segunda seria o estudo do conhecimento de forma mais ampla, abordo na presente obra ambos enquanto sinônimos, sem fazer qualquer distinção entre eles.

<sup>3</sup> Originada pelos autores de língua inglesa, optei por traduzir *Virtue Epistemology* por Epistemologia das Virtudes em seu plural, em função da ampla variedade de virtudes que são estudadas por essa corrente.

A Epistemologia das Virtudes consiste em um movimento filosófico que nasceu dentro da filosofia analítica do século XX, dotado de uma abordagem inovadora que busca introduzir um novo olhar sobre os antigos e modernos dilemas epistêmicos. A ideia central de seu corpo teórico parte da concepção que considera uma abordagem puramente epistêmica não tão eficaz quanto um estudo que também leve em conta aspectos éticos e morais do agir individual, sobretudo em relação às virtudes e às capacidades cognitivas do sujeito conhecedor. Essa corrente contemporânea também se propõe a apresentar possíveis respostas para as disputas que monopolizaram os debates epistemológicos entre as décadas de 1960 e 1980, sobretudo pelo conflito entre as teorias fundacionais e coerentistas sobre a justificação epistêmica e das concepções externalistas e internalistas sobre a natureza do conhecimento (Silva Filho, 2021, p. 15).

As questões acerca da definição do conceito de conhecimento e sobre a sua justificação consistem em dois dos objetos centrais da epistemologia dos séculos XX e XXI. No entanto, essas questões não são exclusivamente atuais, nos remontando aos diálogos de Platão (427–347 a.C.) de aproximadamente 2400 anos atrás. Uma das definições de conhecimento ventiladas no *Teeteto*, referentes ao “[...] μετὰ λόγου ἀληθείᾳ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι [...]” (Platão, 2020, [201d] p. 214-215) parece ter sido, dentre todas, aquela que mais conquistou adeptos pelos epistemólogos contemporâneos de modo geral (Ichikawa & Steup, 2018 [n.p.]; Poston, [s.d], [n.p.]). Os pensadores que aderiram à concepção tripartite de conhecimento, originalmente encontrada em Platão<sup>4</sup>, frequentemente a traduziram para o inglês como *justified true belief* (traduzida para o português como *crença verdadeira justificada*) ou a versão abreviada de *JTB analysis (análise CVJ)*<sup>5</sup>. Além disso, é comum entre os adeptos da análise tripartite tomarem como ponto de partida para a definição do conhecimento a leitura de que estaria faltando algum ingrediente a ser acrescentado à equação CVJ a fim de resolver seus problemas deixados em

<sup>4</sup> Grande evidência da influência de Platão nessa concepção tripartite de conhecimento encontra-se no famoso artigo de Gettier *Is justified true belief knowledge?* (1963), onde ele menciona em nota de rodapé: “Platão parece estar considerando tal definição [tripartite] em *Teeteto* 201, e talvez aceitando uma em *Mem 98*” (Gettier, 1963, p. 121). No original, “Plato seems to be considering some such definition at *Theaetetus* 201, and perhaps accepting one at *Mem 98*.”

<sup>5</sup> Proponho, no presente trabalho, que *crença verdadeira justificada* seja substituída por *δόξα verdadeira seguida de λόγος*, honrando com isso a sua origem platônica. Essa proposta não tem a pretensão de resolver os problemas originados pelas dificuldades em se traduzir termos de épocas tão remotas – algo a ser destinado aos especialistas na língua grega. No entanto, essa solução me permite dedicar maior esforço ao estudo da Epistemologia das Virtudes, objeto central deste trabalho.

aberto desde Platão. Qual seria, portanto, o elemento faltante capaz de transformar a crença verdadeira justificada em conhecimento?

Existem diversas teorias que buscam oferecer uma resposta ao que estaria faltando na análise tripartite de conhecimento, como por exemplo a teoria do confiabilismo, a teoria causal, a teoria do rastreamento, dentre outras. Essas teorias sugerem diferentes condições suplementares que precisam ser adicionadas a uma crença verdadeira para transformá-la em conhecimento. No entanto, será que o problema da definição ou da justificação do conhecimento seria resolvido apenas com um método confiável para se formar uma crença? Ou com um tipo certo de conexões causais? Ou com um caso de condições contrafactuais?

Em meados do século XX, as correntes fundacionais e coerentistas sobre a justificação do conhecimento se destacaram na busca por uma definição perfeita do conhecimento que seja à prova de qualquer contraexemplo, seguindo a lógica da análise CVJ.<sup>6</sup> Por um lado, a concepção fundacional atribuiu ao mencionado problema a centralidade do conceito de crenças de base, defendendo que uma crença justificada e verdadeira não poderia estar apoiada sobre nenhuma outra crença de base que não seja igualmente justificada. Os filósofos divergem quanto aos requisitos dessa crença-base: alguns defendem o requisito da autoevidência; outros o da obrigatoriedade de a crença-base ser oriunda da observação empírica; outros de que a crença-base dever ser proveniente da experiência sensorial (Gondim, 2017, p. 229). Por outro lado, a corrente coerentista não atribuiu tanto peso à análise das crenças de base, conferindo destaque para as relações simétricas e recíprocas entre as crenças, advogando pela necessidade de consistência no conjunto dessas crenças, de modo a lhe atribuir o status de coerência (Ibid., p. 235).

No entanto, a *diafonia* existente sobre o assunto ainda suscitava amplo debate sobre o problema da definição e da justificação do conhecimento, os quais ainda se encontram em aberto. Um grande marco desse fato se refere ao impacto causado pela publicação do artigo *Is justified true belief knowledge?* (1963), onde Edmund Gettier ataca a definição de conhecimento enquanto uma crença verdadeira justificada. Munido de apenas dois contraexemplos, Gettier gerou um número sem precedentes de citações e inspirou 98 (noventa e oito) contraexemplos em vinte anos (Shope apud Cao, 2006, p. 677). A enorme repercussão do artigo de Gettier

---

<sup>6</sup> Cabe aqui a ressalva de que nem todos os autores das correntes fundacionais e coerentistas foram adeptos da análise tripartite do conhecimento.

nos mostra que o problema acerca da definição do conhecimento ainda carece de maiores desenvolvimentos por parte da comunidade filosófica.

A corrente da Epistemologia das Virtudes surge na década de 1980 justamente como uma tentativa de repensar as antigas questões como estas para além dos velhos paradigmas. Trata-se de uma linha filosófica contemporânea, traduzida em um amplo conjunto de abordagens à epistemologia, de natureza normativa, na qual os agentes e as comunidades intelectuais passam a ser a principal fonte de valor epistêmico e o foco principal de sua avaliação.

O surgimento dessa corrente foi fortemente marcado pela publicação do artigo *The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge* (1980), de Ernest Sosa, onde ele defende o resgate da teoria das virtudes enquanto uma possível resposta eficiente ao impasse existente entre as teorias fundacionais e coerentistas da justificação. Outro grande marco teórico consiste na publicação do artigo *The inescapability of Gettier problems* (1994) de Linda Zagzebski, autora da abordagem neoaristotélica da Epistemologia das Virtudes. Nesse artigo, Zagzebski apresenta uma poderosa receita que torna possível a criação de qualquer contraexemplo apto a refutar todas as soluções aos problemas de Gettier. A receita geral de Zagzebski para criar contraexemplos foi poderosa o suficiente para levantar sérias dúvidas sobre todo o projeto de produção de uma análise do conhecimento baseado na lógica da justificação.

A Epistemologia das Virtudes inverte um pouco a ordem das coisas, pois, para seus teóricos, aquilo que torna a opinião ou a crença verdadeira um conhecimento são as virtudes do sujeito que professa ou sustenta a crença. O conhecimento passa a ser visto não como uma fórmula objetiva, mas como um “contato cognitivo com a realidade”, relacionado a aspectos subjetivos e variáveis de cada conhecedor (Zagzebski, 1996, p. 267).

Esta dissertação refere-se a um trabalho teórico e escrito produzido como um dos resultados de minha pesquisa de mestrado realizada junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. O presente trabalho adotou as pesquisas bibliográfica e qualitativa como ponto de partida, isto é, a identificação, análise e discussão dos conceitos pertinentes para a elucidação da hipótese-problema proposta, tomando como fonte de pesquisa o instrumental bibliográfico referente à filosofia constante dos principais autores da Epistemologia das Virtudes. Existe atualmente um grande número de epistemólogos da virtude. No entanto, falar de

todos eles ultrapassaria o escopo temporal que limita a elaboração deste trabalho. Selecionei, portanto, alguns dos principais epistemólogos da virtude, utilizando como critérios a sua participação na fundação da corrente da Epistemologia das Virtudes, através da publicação de livros ou artigos no contexto de sua formação e da influência exercida pelo(a) pensador(a) diante do cenário filosófico internacional, observada através do número de citações dos seus trabalhos. Essa seleção resultou em um destaque que foi atribuído ao pensamento dos seguintes filósofos: Alvin Goldman, Ernest Sosa, John Greco, Lorraine Code, James Montmarquet e Linda Zagzebski.

O método adotado nesta pesquisa foi primariamente o da análise conceitual, tendo como etapa inicial a realização de uma pesquisa bibliográfica com leituras exploratórias, visando à ampliação da bibliografia escolhida previamente, seguida de uma revisão dessa literatura selecionada, com uma análise mais sistemática e direcionada ao propósito central. O presente estudo foi baseado em uma abordagem abrangente, com a aplicação de métodos científicos gerais e filosóficos, com destaque para a abordagem histórico-contextual, a qual acredito ser a mais indicada para obtenção dos resultados esperados, sobretudo por se tratar de um projeto que envolve epistemologia e a história da filosofia contemporânea.

O objetivo dessa pesquisa consiste em apresentar a corrente da Epistemologia das Virtudes como um conjunto de teses capazes de oferecer novas abordagens aos antigos problemas da filosofia, buscando com isso ampliar e dar maior publicidade a essa temática ainda pouco difundida na comunidade filosófica brasileira. A Epistemologia das Virtudes ainda conta com um número muito baixo de publicações em língua portuguesa, sobretudo se comparado aos países anglófonos, embora seja um campo muito bem representado pelos excelentes trabalhos dos pesquisadores brasileiros Waldomiro José Silva Filho, João Carlos Salles, Marcos Antonio Alves, Ernesto Perini-Santos, Ana Margarete Barbosa de Freitas, Felipe Rocha Lima Santos, César Schirmer Santos, entre outros.

A importância do tema é patente ante a grave crise epistemológica que vivenciamos atualmente, em especial quanto à ampla propagação de notícias falsas camufladas de ideias verdadeiras. A proposta da Epistemologia das Virtudes resgata a temática da moralidade, ressaltando seu papel dentro do processo de formação de

conhecimento.<sup>7</sup>

Pretendo com este trabalho definir as principais características dessa corrente de pensamento, sobretudo quanto ao contexto histórico de seu nascimento, o pensamento de seus principais autores e suas principais contribuições aos estudos da ética e da epistemologia. Pretendo também demonstrar como essa nova corrente representa uma ruptura paradigmática na história do pensamento contemporâneo, elaborando uma contextualização histórica dessa corrente e destacando suas principais contribuições aos debates éticos e epistemológicos. A presente pesquisa objetiva ainda abordar como a corrente da Epistemologia das Virtudes é capaz de oferecer respostas satisfatórias a alguns dos principais problemas da epistemologia, isto é: à definição do conhecimento, presente tanto nos escritos de Platão como no problema de Gettier; ao valor do conhecimento; ao impasse entre as correntes fundacionais e coerentistas da justificação; ao conflito entre as correntes internalistas e externalistas da natureza do conhecimento; além de descrever outras vantagens que essa nova abordagem representa para a filosofia contemporânea de modo geral.

Para atingir os objetivos expostos acima, inicialmente farei uma breve contextualização histórica no capítulo 2, seguida da abordagem dos principais problemas da análise CVJ do conhecimento no capítulo 3: O problema do ceticismo radical, os conflitos entre as visões internalistas e externalistas, o debate entre o fundacionismo e coerentismo e do clássico problema do valor do conhecimento. Em seguida, irei conceituar a Epistemologia das Virtudes no capítulo 4, elencando as principais correntes e os principais pensadores dessa linha. Em sequência, no capítulo 5 irei tratar de algumas das contribuições dessa linha filosófica para o período contemporâneo, demonstrando como ela oferece uma resposta eficiente aos problemas da era “pós-Gettier”, tais como: para a questão do valor do conhecimento; para o embate entre externalistas e internalistas; para o impasse entre fundacionismo e coerentismo; dentre outras contribuições. E, finalmente, concluirei o presente trabalho no capítulo 6, apresentando os resultados da presente pesquisa, isto é, sobre os motivos e fundamentos pelos quais eu entendo a Epistemologia das Virtudes como um ponto de inflexão dentro da epistemologia contemporânea.

---

<sup>7</sup> Agradeço ao prof. Waldomiro José Silva filho por esse adendo, ressaltando a importância imperiosa do tema para os dias atuais dado o mencionado contexto de crise.

## 2

### Contexto histórico do surgimento da Epistemologia das Virtudes

Embora a Epistemologia das Virtudes seja uma corrente inserida no contexto contemporâneo, suas raízes no ocidente remontam aos escritos da Antiguidade grega, nos remetendo desde os escritos de Platão (428-348 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), passando pelas transformações ocorridas no período medieval e moderno e chegando até os dias de hoje através dos escritos dos filósofos contemporâneos. A contextualização histórica, portanto, é de suma importância para que possamos conhecer as raízes desse movimento, possibilitando uma investigação mais profunda das bases que deram origem a essa corrente contemporânea. Farei a divisão desse ponto em três partes, referentes ao período clássico grego; uma breve passagem pelo período medieval e ao período contemporâneo. Embora a idade média tenha sido muito rica em escritos sobre as virtudes e o conhecimento, meu enfoque será apenas em algumas questões pontuais que ocorreram nesse período que são importantes para a nossa compreensão da Epistemologia das Virtudes.

#### 2.1

##### Conhecimento e virtudes na Antiguidade clássica: As teorias de Platão e Aristóteles

As raízes ocidentais<sup>8</sup> da Epistemologia das Virtudes remonta aos escritos da Antiguidade grega, com destaque para as obras *Mênon* (2001), *Teeteto* (2020), *O Sofista* (2003) e *A República* (2000), de Platão, e para a *Metafísica* (1984) e *Ética a Nicômaco* (2014), de Aristóteles.

Diferente de seu aluno Aristóteles, Platão não deixou um sistema doutrinário rigidamente estruturado. Suas lições encontram-se espalhadas em seus

---

<sup>8</sup> Cabe ressaltar que a ética das virtudes, que inspirou a epistemologia das virtudes, possui raízes também na filosofia oriental, podendo ser rastreada até Mencius e Confúcio (Cf. Hursthouse & Pettigrove 2018 [n.p.]; Ivanhoe, 2013, p. 49; Mi, 2021, p. 151). No entanto, irei aqui abordar apenas as raízes ocidentais por serem mais próximas da nossa tradição.



numerosos textos e diálogos, muitos deles terminando com finais aporéticos, não conclusivos. No entanto, as lições de Platão possuem uma inestimável riqueza, tendo influenciado diversos pensadores com seus escritos.

Irei nesta parte abordar alguns conceitos presentes nestes autores que influenciaram fortemente a epistemologia contemporânea, sobretudo a Epistemologia das Virtudes. Para tanto, irei inicialmente analisar alguns termos utilizados por Platão em grego, que são relacionados a sua teoria do conhecimento, e farei uma proposta de definição e organização desses conceitos levando em conta aspectos comuns em diversos textos de Platão, embora reconheça que essa abordagem unificadora de suas obras não seja uníssona entre os seus comentadores, sobretudo para aqueles que compreendem existirem sentidos distintos para cada termo em cada obra do filósofo.

### 2.1.1

#### Conhecimento e virtudes em Platão

Antes de entrarmos propriamente nas definições, cabe contextualizar algumas premissas que poderão auxiliar na compreensão da teoria do conhecimento de Platão. A começar pela teoria das formas ou ideias de Platão, presente em diversas versões em diferentes momentos de seus textos (Marcondes, 2007a, p. 54), que consiste em uma das contribuições centrais do pensamento do filósofo.

Em *A República*, Platão (2000) apresenta sua teoria que separa o mundo inteligível do mundo material através do *mito da linha dividida* (Platão, 2000, [509c-511d], p. 313-317). Segundo essa concepção, influenciada pelas ideias de Parmênides, o mundo material – imperfeito, perecível e mutável – não poderia constituir objeto material de um conhecimento verdadeiro, sendo este restrito ao mundo das ideias – perfeito, eterno e imutável. Aquilo que sempre é, para Platão, reside no mundo das ideias, não estando sujeito a mudanças, ao passo que uma coisa material estaria sujeita à mudança, podendo ser e não ser ao mesmo tempo. O real só poderia ser alcançado através dos “estados mentais do [humano] em relação ao real” (Marcondes, 2007a, p. 60), os quais proponho que sejam chamados de *movimentos da psique* (*ψυχῆς γιγνόμενα*), a fim de diferenciá-los das faculdades

(δυνάμεις)<sup>9</sup>.

Segundo Platão, os *movimentos da psique* (ψυχῇ γιγνόμενα) seriam de quatro tipos, sendo o νοῦς ou νόησιν o mais próximo do mundo inteligível, seguido de διανοία, πίστιν e εἰκασίαν, nesta ordem (Platão, 2000 [411e] p. 317). Nesse sentido, o reino das ideias seria o mundo incorpóreo, do qual o verdadeiro conhecimento seria extraível, possibilitando o alcance da verdadeira essência das coisas por meio do νοῦς ou νόησιν, entendido como o movimento superior da psique, capaz de atingir “[...] os princípios mais elevados do ser, o âmago da realidade em seu sentido mais abstrato, genérico, básico [...] aquilo que não se pressupõe nada e o qual, ao atingi-lo, temos a compreensão do todo” (Marcondes, 2007a, p. 62). A ponte entre o mundo fenomênico para o mundo das ideias é feita por outros movimentos da psique que se encontram abaixo do νοῦς, chamados de διανοία e λόγος, relacionados ao conhecimento discursivo, sequencial, mediato (Ibid., p. 62). A διανοία é expressamente declarada como intermediária entre a δόξα<sup>10</sup> e o νοῦς (Platão, 2000, loc. cit.). Platão ainda acrescenta outro movimento da psique, mais próximo do mundo fenomênico e mais distante do mundo das ideias, sendo a εἰκασίαν, isto é, “[...] a visão de imagens, sombras, reflexos, que o homem comum tem do mundo natural, na medida em que o vê apenas de forma superficial, imediata, incompleta, parcial, sem se deter nele, sem formar um conhecimento mais completo e estável sobre aquilo que vê” (Ibid., p. 61).

Ainda quanto ao νοῦς, Marcondes menciona que λόγος e νοῦς possuem naturezas distintas, ressaltando que o λόγος é inadequado para, “[...] expressar o que o intelecto capta, [pois] só o intelecto é capaz de captar a coisa ela mesma (τὸ ὄν), chegar ao próprio real, superando por meio da dialética o domínio do sensível que é o domínio do discurso” (Marcondes, 1989, p. 09). Assim, enquanto um geômetra ou matemático dominaria o movimento da psique denominado διανοία, o filósofo e o dialético seriam capazes de alcançar o conhecimento não-discursivo,

<sup>9</sup> Quanto à tradução de δύναμις por faculdade, Paul Shorey (Platão, 1969) ressalta que “[a] história da palavra δύναμις tem sido estudada em monografias recentes e seus vários significados, variando desde potencialidade a poder ativo, discriminados. Cf. J. Souilhé, Etude sur le terme δύναμις dans les Dialogues de Platon, Paris, 1919, pp. 96, 163 e segs. Mas Platão expressa aqui seu significado simples de forma bem clara [...]”. No original, “The history of the word δύναμις has been studied in recent monographs and its various meanings, from potentiality to active power, discriminated. Cf. J. Souilhé, Etude sur le terme δύναμις dans les Dialogues de Platon, Paris, 1919, pp. 96, 163 ff. But Plato makes his simple meaning here quite plain [...]”

<sup>10</sup> Cabe ressaltar que o termo δόξα é uma palavra de difícil tradução do grego para o português. Para facilitar nosso estudo, conforme já exposto anteriormente (ver p. 11), proponho mantermos δόξα na língua original sem tradução.

possibilitado pelo *νοῦς* (Ibid., p. 10).

Quanto às faculdades (*δυνάμεις*), Platão menciona ainda em *A República* (2000, [477c] p. 270) que *δόξα* e conhecimento (*ἐπιστήμη*) pertenceriam a tipos distintos, e as descreve da seguinte forma:

[...] [S]ão uma espécie de existência, por meio das quais fazemos o que fazemos como tudo o mais que, de um jeito ou de outro, realiza alguma coisa. Exemplificando, direi que a vista e o ouvido são faculdades, se é que compreendes o que pretendo exprimir com esse conceito. [...] numa faculdade eu não distingo nem cor nem forma, nem nada semelhante, como em muitos outros objetos, cuja percepção me permite dizer para mim mesmo que uns são de uma forma e outros de forma diferente. Nas faculdades só considero sua maneira de atuar e os resultados que venham a produzir. [...]

Em se tratando da diferença entre conhecimento (*ἐπιστήμη*) e *δόξα*, uma vez que o conhecimento no seu sentido mais elevado corresponde ao das ideias abstratas e gerais, ele estaria, portanto, relacionado com o ser, com aquilo que é (Ibid., p. 270). E assim Platão acrescenta:

[...] [s]e o conhecimento corresponde ao ser e a ignorância [*ἄγνοια*] necessariamente ao não-ser, será preciso procurar algo intermediário para o que ocupa posição intermédia. [...] Logo, se o ser é o objeto do conhecimento [*ἐπιστήμη*], algo diferente deverá constituir objeto da [*δόξα*]. [...] Neste caso, a [*δόξα*] não diz respeito nem ao ser nem ao não-ser [...] Assim, a [*δόξα*] é mais escura que o conhecimento e mais clara que a ignorância [...] constitui[ndo] um meio-termo entre ambos [...] (Ibid., [477b-478d] p. 269-272).

Desse modo, o conhecimento (*ἐπιστήμη*) tem como objeto aquilo que pertencente ao mundo das ideias, imutável, que sempre é; a ignorância (*ἄγνοια*) possui como objeto o não-ser, a ausência; e a *δόξα* possui como objeto o *devir*, isto é, aquilo que pertence ao mundo material, mutável, estando no meio-termo entre o ser e o não-ser. Desse modo, segundo *A República*, enquanto o conhecimento (*ἐπιστήμη*) tem como objeto o ser, o imutável, *δόξα* tem como objeto o devir, o mutável (Harrison, 1950, p. 15).

Conforme as lições de Paul Shorey, em *Unity of Plato's Thought* (1903, p. 47), *δόξα* é encontrado nas obras de Platão com três juízos distintos, sendo usada em um sentido mais neutro, referente a um sentido psicológico; em um sentido negativo “[...] para denotar mera opinião em oposição ao conhecimento [...]”, e um sentido positivo “[...] quando as verdadeiras opiniões e crenças são postas em

oposição aos apetites e instintos.”<sup>11</sup> Nesse sentido, *δόξα* já seria um passo além dos meros instintos e sentidos primitivos (*αἰσθήσεσιν*) mas inferior ao conhecimento quanto a sua distância ao mundo das ideias e da verdade.

Nesse mesmo texto, Platão parece atribuir *δόξα* a dois movimentos da psique (*ψυχῇ γιγνόμενα*) distintos; o primeiro enquanto *εἰκασίαν*, mais próximo das sensações e percepções imediatas (*αἰσθήσεσιν*) e o segundo enquanto *πίστιν*, entendido como relacionado à crença e à convicção, dotada de “[...] uma relação mais estável e permanente com o mundo material, em que relações causais podem ser estabelecidas [e] classificações feitas.” (Marcondes, 2007a, p. 61). Trata-se, por exemplo, do movimento da psique responsável pelos conhecimentos das ciências naturais, como a botânica e a zoologia (Ibid., p. 61). Assim, *δόξα*, na *República*, abarcaria tanto *πίστιν* quanto *εἰκασίαν*. Já o conhecimento (*ἐπιστήμη*) seria a faculdade (*δυνάμεις*) dotada de dois outros movimentos da psique (*ψυχῇ γιγνόμενα*) relacionados ao mundo inteligível, sendo o *νοῦς* e a *διανοία*.

Em *Teeteto*, Platão nos convida ao debate sobre *o que seria o conhecimento* (“[...] τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη”)<sup>12</sup> (Platão, 2020, [146c] p. 52-53) por meio do diálogo que se passa entre Sócrates e seu aluno homônimo do título da obra. Nesse diálogo, são apresentadas três possíveis definições de conhecimento, a saber, *αἰσθησις* (sensação/percepção) (Ibid., [151e] p. 66-69), *ἀληθῆ δόξαν* (*δόξα* verdadeira) (Ibid., [187b] p. 170-171) e *ἀληθῆ δόξαν μετὰ λόγον* (*δόξα* verdadeira seguida de *λόγος*) (Ibid., [201c, 201d] p. 214-215), sendo todas insuficientes para o arremate da questão. Embora esse texto possua um final aporético, Platão deixa claro que apenas a equação que une *δόξα* à verdade (*ἀληθῆ*)<sup>13</sup> e ao *λόγος* não nos fornece um conceito capaz de abarcar todas as possíveis hipóteses de conhecimento.

<sup>11</sup> No original, “The word *δόξα* may be used in this neutral, psychological sense; it may be taken unfavorably to denote mere opinion as opposed to knowledge, or favorably when true opinions and beliefs are set in antithesis to the appetites and instincts.”

<sup>12</sup> Cabe ressaltar que alguns autores traduzem *ἐπιστήμη* por *ciência*, como Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (Platão, 2001, p. 63). Proponho que *ἐπιστήμη* seja traduzido por *conhecimento* e não por *ciência*, sobretudo em virtude do termo *ciência*, no sentido que hoje concebemos, só ter se desenvolvido posteriormente, durante o período moderno.

<sup>13</sup> A tradução de *ἀληθῆ* também não é uníssona na literatura filosófica. Optei por seguir a orientação de Miguel Spinelli e traduzi-la por *verdade*, pelo seguinte argumento que me pareceu ser o mais convincente: “[...] a-lêtheia diz respeito ao que não se oculta, de modo que, se não se oculta (não estando escondido), então está à mostra: é o que se põe frente ao nosso campo de observação e que se deixa ver etc. Concretamente, é o que é (o que existe de fato), e se existe (se “é”) então não é uma quimera, mas algo real, não uma fantasia [...]” (Spinelli, 2009, p. 151). Outra famosa tradução de *ἀληθῆ* se refere à leitura de Martin Heidegger no intitulado *A doutrina de Platão sobre a verdade*, onde ele traduz *ἀληθῆ* com o sentido original de desvelamento da verdade (Marcondes, 2014, p. 40).

Umas das definições de conhecimento ventiladas por Platão no *Teeteto*, referente à “[...] μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι [...]” (Platão, 2020, [201c, 201d] p. 214-215), consiste no ascendente mais remoto da definição contemporânea de *justified true belief* (Ichikawa & Steup, 2018 [n.p.])<sup>14</sup>.

Na verdade, ao elaborarmos uma leitura cuidadosa do *Teeteto*, percebemos que a proposta contida nesse diálogo de “[...] μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι [...]” (Ibid., [201c, 201d] p. 214-215), partiu de Teeteto em um contexto no qual Sócrates estaria praticando sua técnica da maiêutica, com intuito de auxiliá-lo a chegar em suas próprias ideias. Nesse ponto, Teeteto se apresenta como um narrador não confiável, por demonstrar que anteriormente sua memória teria falhado em resgatar o relato de terceiros quanto à possível definição de conhecimento, conforme observamos no trecho abaixo:

TEE. Ah!, Sócrates, algo que eu, tendo ouvido alguém dizer, tinha esquecido, agora tenho em mente. E ele dizia que a [δόξα] verdadeira com um *logos* é [conhecimento], mas sem *logos*, está fora [do conhecimento]. E aquelas coisas das quais não há *logos* <dizia que> são coisas não passíveis de [conhecimento], usando essa expressão; e aquelas que têm <*logos*>, <dizia que são> passíveis de [serem conhecidas] (Ibid., [201d] p. 215).

Antes de mencionar essa hipótese, Teeteto ainda teria cogitado duas outras, a saber: que o conhecimento seria o equivalente à sensação (*αἴσθησις*) (Ibid., [151e] p. 66-69) e que o conhecimento seria equivalente a apenas δόξα verdadeira (Ibid., [187b] p. 170-171). Após a apresentação das três hipóteses, Sócrates sempre apresentou contra-argumentos à possibilidade desses casos serem correspondentes a uma definição infalível de conhecimento, o que nos permite adotar a leitura de que o mencionado diálogo procura ressaltar a dificuldade em se definir o conhecimento pelas três vias elencadas, e não afirmar uma predileção por uma dessas definições. Entendo, portanto, que o diálogo *Teeteto* reflete apenas um esforço negativo em desconstruir certas noções sobre a definição do conhecimento, não sugerindo qualquer definição de forma precisa.

No diálogo *O Sofista* (2003), Platão nos convida a distinguir um discurso verdadeiro de um discurso falso, em oposição ao paradoxo de Protágoras, segundo o qual toda δόξα seria verdadeira, através de um diálogo entre o estrangeiro, Sócrates e Teeteto.

<sup>14</sup> Vale aqui ressaltar que quando Platão fala de λόγος, *ele* não se refere exatamente ao que traduzimos como justificativa, conforme veremos com mais detalhes adiante (p. 64).

O sofista, segundo Platão, seria possuidor de um conhecimento aparente, ilusório (Platão, 2003, [236c] [n.p.]), sobre todos os assuntos, não do verdadeiro conhecimento, que seria o conhecimento imitativo da realidade (Ibid., [236b] [n.p.]). Há, portanto, duas espécies de fabricação de imagens (*εἰκόνα*): a imitativa ou mimética (*μιμητικός*) e a ilusória ou simulacro (*φανταστικός*).

O estrangeiro tenta encaixar o discurso falso no não-ser, mas chega à conclusão de que este não se encaixaria perfeitamente nessa categoria, pois “[...] quem não diz alguma coisa, por força não dirá nada [...] o certo será dizer que ele não fala quando se dispõe a enunciar o não-ser” (Ibid., [237e] [n.p.]). E acrescenta que, “[...] não podemos atribuir o não-ser a nenhum ser. E se não podemos atribuí-lo ao ser, também não poderemos relacioná-lo com coisa alguma” (Ibid., [238a-c] [n.p.]).

Assim, o não-ser seria uma ausência, que “[...] é absolutamente impossível enunciar ou dizer alguma coisa, ou sequer pensar seja o que for a respeito do não-ser em si mesmo, por ser ele inconcebível, indizível, impronunciável e indefinível” (Ibid., [238c] [n.p.]). Desse modo, o não-ser não pertenceria também à categoria do uno nem do múltiplo. No entanto, na medida em que este passa a ser pronunciável pelo discurso, adquire uma unidade, “[...] pois qualquer indicação a seu respeito implica a ideia de unidade” (Ibid., [238c] [n.p.]). Desse modo, quando o sofista profere um discurso falso, ele atribui ao não-ser uma unidade através de imagens falsas (*εἰδωλον*) (Ibid., [240a] [n.p.]) que não corresponde à verdade. O semelhante ou o falso, nesse caso, existem, mas apenas como uma forma de imagem e não verdadeiramente (Ibid., [240b] [n.p.]).

O estrangeiro ainda menciona que o ser não pode estar nem em repouso e nem em movimento, sendo provável que seja um terceiro elemento, “[e]ntão, o ser não será a combinação de movimento e repouso, porém algo diferente de ambos”. E conclui que “[...] por coerência com sua própria natureza, o ser não está nem em repouso nem em movimento” (Ibid., [250c] [n.p.]). Enquanto o movimento e o repouso são opostos entre si, o ser se mistura com ambos, pois, de uma forma ou de outra, ambos são.

Além disso, ele acrescenta, “[h]á duas maneiras de exprimir o ser por meio da voz. Uma é o gênero dos substantivos (*ὀνόματα*); a outra, o dos verbos (*κληθέν*). Damos o nome de verbo aos sinais que denotam ação. Sendo substantivos os sinais articulados que referimos ao que realiza a ação” (Ibid., [262a] [n.p.]). Para cada

indivíduo existem muitos seres e muitos não-seres, assim como no pensamento, na opinião e na imaginação ocorrem em nossa alma tanto como verdadeiros como falsos. Assim, ele complementa que “[...] pensamento (*διάνοια*) e discurso (*λόγος*) são uma e a mesma coisa [...]”, com a diferença de que o “diálogo em silêncio da alma consigo mesma”<sup>15</sup> (Platão, 2003, [263e] [n.p.]) recebeu o nome de *διάνοια*, enquanto “o fluxo que sai da alma pela boca em um som vocal”<sup>16</sup> (Ibid., [263e] [n.p.]) recebe o nome de *λόγος*. Ambos se distinguem apenas quanto a produção ou não do som (*φωνέω*).

O estrangeiro acrescenta ainda que há duas espécies de arte criadora, a saber: a divina (*θεῖον*) e a humana (*ἀνθρώπινον*). Sendo a primeira fruto da divindade e a segunda oriunda do humano (Ibid., [265 b] [n.p.]). Cada um desses dois tipos pode ser dividido em outros dois gêneros, totalizando quatro tipos distintos. Uma parte de cada uma das duas anteriores se relacionaria com a criação da coisa em si mesma (*αὐτοποιητικός*) enquanto as outras duas com a criação em semelhanças à coisa em si (*εἰδωλοποιικός*). Esse segundo gênero, *εἰδωλοποιικός*, se dividiria em representação (*εἰκαστικόν*) e fantasia (*φανταστικόν*)<sup>17</sup>, de modo que aquilo que é falso de fato possui sua existência enquanto uma classe de ser (Ibid., [266d] [n.p.]).<sup>18</sup> Há aqueles que “[...] conhecem o que imitam [*μιμουμένων*], outros o fazem sem conhecer”, sendo a mesma distinção entre a ignorância [*ἀγνοσία*] e o conhecimento [*γνώσεως*]. Em outras palavras, enquanto o ignorante imita algo que não possui conhecimento, se baseando na opinião (doxomimética), os sábios seriam aqueles que imitam algo se baseando no conhecimento preciso.<sup>19</sup> A representação seria alcançada por aqueles que conhecem o que imitam, ao passo que a fantasia seria alcançada por aqueles que imitam sem conhecer (Ibid., [267d-e] [n.p.]).

Segundo o estrangeiro, dentre aqueles que praticam a doxomimética (*δοξομιμητής*), isto é, imitam aquilo que não conhecem (Ibid., [267d-e] [n.p.]), há aqueles que são imitadores simples, “[...] o tipo ingênuo que acredita saber o que

<sup>15</sup> No original, “οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν: πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ’ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;”

<sup>16</sup> No original, “τὸ δὲ γ’ ἀπ’ ἐκείνης ρέϋμα διὰ τοῦ στόματος ἰὼν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος;”

<sup>17</sup> No original, “τῆς τοίνυν εἰδωλουργικῆς ἀναμνησθῶμεν ὅτι τὸ μὲν εἰκαστικόν, τὸ δὲ φανταστικόν ἔμελλεν εἶναι γένος, εἰ τὸ [...]”

<sup>18</sup> Minha leitura dessa classificação quadripartite feita pelo estrangeiro nessa passagem pode ser melhor descrita da seguinte forma: (1) divina (*θεῖον*) + coisa em si (*αὐτοποιητικός*); (2) divina (*θεῖον*) + semelhança (*εἰδωλοποιικός*); (3) humana (*ἀνθρώπινον*) + semelhança (*εἰδωλοποιικός*) - que pertenceria à classe da representação (*εἰκαστικόν*); (4) humana (*ἀνθρώπινον*) + coisa em si (*αὐτοποιητικός*) - que pertenceria à classe da fantasia (*φανταστικόν*);

<sup>19</sup> No original, “[...] ἐπιστήμης ἱστορικὴν τινα μίμησιν”.

apenas imagina” e os de imitadores dissimulados, que “[...] não esconde[m] a suspeita e o receio de ignorar o que diante de terceiros ele[s] procura[m] aparentar que sabe[m]” (Platão, 2003, [268a] [n.p.]).

O estrangeiro ainda menciona que isso se passa com a figura da justiça ou das virtudes em geral, pois “[...] há um sem-número de indivíduos que, sem conhecê-la, porém, tendo dela apenas uma espécie de opinião, põem todo o empenho em fazer aparecer o que eles presumem ter no íntimo, imitando-a, quanto possível, por atos e por palavras?” (Ibid., [267c] [n.p.]). O sofista para ele, se inclui entre aqueles que não são sábios, mas que imitam os sábios, sendo, portanto, ignorantes (Ibid., [268c] [n.p.]). E o estrangeiro conclui que:

Sendo assim, a espécie imitativa e suscitadora de contradições da parte dissimuladora da arte baseada na opinião, pertencente ao gênero imaginário que se prende à arte ilusória da produção de imagens, criação humana, não divina, desse malabarismo ilusório com palavras: quem afirmar que é de semelhante sangue e dessa estirpe que provém o verdadeiro sofista, só dirá, como parece, a pura verdade (Platão, 2003, [268d] [n.p.]).

Os debates sobre a virtude se aproximam mais do conhecimento no diálogo *Mênon* (2001), que se inicia com a pergunta do personagem homônimo do texto a Sócrates: “Poderia a virtude ser ensinada ou ela é adquirida com a prática?”<sup>20</sup> Nesse texto, Mênon, ensaia uma definição de virtude que consiste em: “[...] regozijar-se com as coisas belas e poder '<alcançá-las>': Também eu digo que a virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las” (Platão, 2001, [77 b], p. 39).

Sócrates problematiza essa definição, indagando se isso não seria o que todos querem, e conclui que “[a] diferença entre virtuosos e não virtuosos só poderia estar na capacidade de consegui-las” (Ibid., p. 39). Sócrates ainda acrescenta que esse poder deve estar associado a um modo de agir virtuoso e não vicioso, isto é, as coisas boas devem ser alcançadas sempre “de maneira justa” e “de maneira pia” (Ibid., [78d], p. 39 a 41). No entanto, ele ressalta que esses elementos, como a justiça e a prudência, são partes da virtude e não a própria virtude. E, segundo ele, “a definição não pode ser feita por meio de partes, ou casos particulares, do *definiendum*” (Ibid., p. 43). O diálogo, então, retoma a pergunta inicial: o que seria a virtude? Mênon rebate a pergunta indagando Sócrates: “E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é?” (Platão, 2001,

<sup>20</sup> No original, “ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητόν”.



[80d], p. 49).

Sócrates então apresenta uma saída à aporia de Mênon sobre a impossibilidade de se poder adquirir conhecimento sobre o desconhecido, considerando a tese da imortalidade da alma e de suas múltiplas vidas. Assim, o aprendizado seria, na verdade, uma rememoração (*ἀνάμνησις*), um reconhecimento de algo que já fora conhecido anteriormente. Para provar a sua tese, Sócrates interroga um escravo que nunca estudou sobre um problema de geometria, conduzindo-o por meio de perguntas reflexivas e utilizando da aporia para fazê-lo chegar às conclusões corretas (Ibid., [82b a 85b] p. 53 a 63). Sócrates com isso ressalta a Mênon que a aporia consiste em um estágio propedêutico para a aquisição do conhecimento. Em seguida apresenta sua ideia de que, em outras vidas, o escravo teria tido *δόξα* verdadeiras que foram despertadas pelo questionamento, se tornando, assim conhecimento (Ibid., [85c a 85e] p. 63 a 65).

Quanto a essa passagem do *Mênon*, proponho que a pensemos de uma forma menos literal, entendendo a menção à existência de vidas passadas como uma metáfora para uma característica adormecida da natureza humana, passível de ser despertada através do questionamento presente no método maiêutico e da aporia. Nessa leitura, Platão não estaria necessariamente apontando que o escravo obteve o conhecimento direto da geometria em vidas passadas, mas que possui potenciais adormecidos que, ao serem despertados, tornam-se capazes de conduzi-lo ao conhecimento verdadeiro. A reminiscência (*ἀνάμνησις*), portanto, não seria referente ao conteúdo estático da psique, mas ao potencial humano em adquiri-lo, ao movimento que nos conduz a ele. A reminiscência, nesse sentido, poderia ser um pensamento não-discursivo (*νοῦς*) capaz de conduzir os humanos a uma *δόξα* verdadeira ou ao conhecimento (*ἐπιστήμην*).

Voltando à pergunta inicial sobre o que seria a virtude<sup>21</sup> e se ela poderia ser ensinada<sup>22</sup> (Ibid., [86c, d] p. 67), Sócrates propõe investigar se a virtude seria um tipo de conhecimento, pois, caso seja, ela poderia ser ensinada; caso não seja, não poderia (Ibid., [87c], p. 71). Nesse sentido, Sócrates argumenta que “[...] sendo a virtude um bem [*ἀγαθόν*], deve ser [conhecimento], uma vez que [conhecimento] é a única coisa que é sempre um bem [*ἀγαθόν*]” (Ibid., [87d] p. 71). No entanto, ele pondera que nem sempre as virtudes como a coragem trazem o bem, pois se forem

<sup>21</sup> No original, “[...] τί ποτ’ ἐστὶν ἀρετή;”

<sup>22</sup> No original, “[...] εἴτε διδακτὸν εἴτε οὐ διδακτὸν ἡ ἀρετή [...]” (Platão, 2001, [86d] p. 67).

uma espécie de ousadia cega, isso poderia causar dano ao indivíduo ao invés de um benefício. O mesmo se passa com a prudência (*φρονήσεως*) e com a facilidade de aprender (*εὐμαθία*): acompanhadas de *νοῦς*, tanto as coisas que são aprendidas (*μανθανόμενα*) quanto as que são exercitadas (*καταρτυόμενα*) são coisas proveitosas, desacompanhadas de *νοῦς*, todas são nocivas (Platão, 2001, [88b], p. 73):

Entre essas, aquelas que te parecem não ser [conhecimento], mas outra coisa que [o conhecimento] examina, pois, se não é o caso que às vezes causam dano, outras vezes trazem proveito; a coragem, por exemplo; se não é uma [prudência - *φρονήσεως*], a coragem, mas uma espécie de ousadia cega, não é o caso que, quando o homem ousa sem [νοῦς], isso lhe causa dano, e quando ousa usando [νοῦς] isso lhe traz proveito? [...] acompanhadas de [νοῦς], tanto as coisas que são aprendidas [*μανθανόμενα*] quanto as que são exercitadas [*καταρτυόμενα*] são coisas proveitosas [*ὠφέλιμα*], desacompanhadas de [νοῦς], nocivas [*βλαβερά*]? [...] E, em suma, e todas as coisas que a alma [*ψυχῆς*] empreende e todas as que ela suporta, não é verdade que, se é a [prudência - *φρονήσεως*] que dirige, levam à felicidade [*εὐδαιμονίαν*], se é a [ausência dela - *ἀφροσύνης*], levam ao contrário disso? [...] Se por conseguinte a virtude [*ἀρετή*] é alguma coisa entre as que estão na alma, e se lhe é necessário ser <algo> proveitoso [*ὠφελίμῳ*], é preciso que ela seja [prudente - *φρόνησιν*], uma vez precisamente que todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a [prudência - *φρόνησις*] ou a [ausência dela]. Segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja uma certa prudência [*φρόνησιν*] (Ibid., [88a-d] p. 71-74).

Sócrates ainda argumenta, citando casos práticos, que as pessoas boas não parecerem ser capazes de ensinar aos outros suas virtudes (Ibid., [93b a 95d] p. 87 a 97).

Assim, Sócrates se retrata sobre a afirmação de que só o conhecimento poderia dirigir a ação correta, acrescentando que a *δόξα* correta também o faz e, assim, cogita a hipótese de a virtude ser o equivalente à *δόξα* correta, e não ciência (Ibid., [96d a 97d], p. 97 a 101):

Pois também as *δόξαι* que são verdadeiras [*δόξαι αἱ ἀληθεῖς*], enquanto permaneçam [*παραμένωσιν*], são belas [*καλόν*] e produzem todos os bens [*ἀγαθά*]. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, escapando [*δραπετεύουσιν*] da alma do homem [*ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου*], de modo que não possuem muito valor, até que alguém as encadeie [*δήσῃ*] por raciocínio causal [*αἰτίας λογισμῷ*]. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência [*ἀνάμνησις*], como foi acordado entre nós anteriormente. E quando são encadeadas [*δεθῶσιν*], tornam-se [conhecimento] [*ἐπιστήμαι γίνονται*], e então estáveis [*μόνιμοι*]. E é por isso que o conhecimento [*ἐπιστήμη*] é de mais valor [*τιμιώτερον*] que a *δόξης* correta [*ὀρθῆς δόξης*], e é pelo encadeamento [*διαφέρει δεσμῷ*] que o conhecimento [*ἐπιστήμη*] difere da *δόξης* correta [*ὀρθῆς δόξης*] (Ibid., [97e e 98a] p. 101 a 103).

Sócrates ainda argumenta que a *δόξα* verdadeira (*ὁρθὴν δόξαν*) não é em nada inferior ao conhecimento (*ἐπιστήμην*), pois são duas formas distintas de o humano ser virtuoso, isto é, de guiá-lo para o caminho correto (Ibid., [98b e 98c] p. 103). Existem homens virtuosos que não possuem inteligência (*νοῦς*), tais como os políticos, os prenunciadores de oráculos e os adivinhos inspirados. Em todo caso, o humano não seria virtuoso por natureza (Ibid., [98c e 98d] p. 103 a 105). Mas então seria a virtude um tipo de conhecimento? Nesse ponto, Sócrates argumenta que não, pois não se encontram mestres que ensinam a virtude e, por ela não ser ensinada, não poderia ser um conhecimento (Ibid., [98e], p. 105). No entanto, a virtude é de fato um bem; e como só há duas coisas capazes de guiar o homem corretamente – o conhecimento e a *δόξα* verdadeira –, se a virtude não é conhecimento, deve ser uma feliz *δόξα*. Sócrates ainda ventila a hipótese de a virtude não ser coisa que não se aprende e nem se adquire por natureza, sendo uma concessão divina (Ibid., [99e] p. 109). Por fim, embora o texto apresente diversos argumentos para vários sentidos distintos, ele termina sem uma resposta definitiva sobre a virtude ser ou não ensinável e sobre o que seria a virtude, como era de costume nos diálogos platônicos.

Observa-se que Platão foi, portanto, o primeiro a debater sobre uma suposta hierarquia entre conhecimento e *δόξα*. No entanto, conforme vimos acima, ele apresenta em seu texto argumentos para dois lados: que o conhecimento seria mais valioso que a *δόξα* (Ibid., [97e e 98a] p. 101 a 103), e que ambos possuem na verdade o mesmo valor (Ibid., [98b e 98c] p. 103). No entanto, Platão finaliza seu texto sem um desfecho conclusivo, isto é, sem deixar claro para qual lado estaria posicionado. Restou, assim, esta e outras perguntas em aberto a serem debatidas pelos filósofos posteriores: Qual seria a definição de virtude? Como definir o conhecimento? Poderia a virtude ser ensinada? Veremos a seguir como o aluno mais famoso de Platão, Aristóteles, apresenta algumas respostas a essas questões.

## 2.1.2

### Conhecimento e virtudes segundo Aristóteles

Em *Ética a Nicômaco* (2014), Aristóteles lista uma série de ações humanas

que resultam em excessos e deficiências (vícios ou *κακία*), tidos como extremos opostos em relação à virtude ou excelência (*αρετή*), que se encontra em sua mediania. Para Aristóteles, a ética trata da ação e do bem no âmbito do indivíduo que é “por natureza, um ser vivo político” (Aristóteles, 1998, p. 53), isto é, tem sua essência e se atualiza exclusiva e necessariamente na vida na *πόλις*. Para o filósofo, a ética consiste em uma ciência prática acessória e subordinada à política, a ciência prática maior.

Nesse ponto, é importante destacar a necessidade de se compreender o sentido de *αρετή* conforme empregado por Aristóteles, enquanto um termo se aproxima mais da ideia de *excelência* do que da ideia vigente do senso comum que o relaciona sobretudo ao seu aspecto moral ou ético. Sobre o significado do termo em sua aplicação original, MacIntyre (2001, p. 211) informa que:

A palavra aretê, que mais tarde veio a ser traduzida como “virtude”, é empregada nos poemas homéricos para definir a excelência de qualquer tipo; o corredor veloz exibe a aretê dos pés (Ilíada 20. 411) e o filho supera o pai em todos os tipos de aretê — como atleta, soldado e intelectualmente (Ilíada 15. 642).

No entanto, ao contrastar o termo em sua aplicação original com sua tradução para o português, observamos uma distinção no significado de ambos, conforme se observa pela consulta ao dicionário Michaelis online (2021):

Vir.tu.de: 1. Inclinação para o bem. 2. Qualidade ou atributo que está de acordo com a moral, a religião, a lei etc. 3. (...) Força de caráter. 4. Atitude virtuosa. 5. Capacidade de realização em que se emprega grande eficiência. 6. Total abstinência dos prazeres do sexo. 7. Forma austera de viver. 8. Incentivo para que se tenha disposição para algo (...).

Observa-se com a definição acima que termo *αρετή* no qual a teoria filosófica das virtudes foi introduzida na Grécia antiga, não corresponde exatamente à sua tradução como *virtude* na língua portuguesa. A tradução *virtude* do português possui uma concepção mais associada à uma conotação moral, fruto da influência do cristianismo que ocorreu em período concomitante à tradução do termo *αρετή* para o latim *virtus*. No entanto, a partir das aplicações de *αρετή* na concepção original do grego antigo, é possível extrair um uso mais amplo do termo, referindo-se também a animais, objetos inanimados ou qualquer coisa que possua uma função específica. Nesse sentido, a *αρετή* de uma águia seria sua capacidade em notar presas a longas distâncias, sendo essa a superioridade da águia; a *αρετή* de uma faca seria sua capacidade em cortar bem, sendo esta a sua qualidade excelente.

Sobre os diferentes tipos de *ἀρεταί*, Aristóteles as classifica em dois grandes grupos, referentes às virtudes morais (*ἀρεταί ἠθικάς*) e as intelectuais (*ἀρεταί διανοητικάς*) (Aristóteles, 2014, p. 77).

Por um lado, as virtudes morais ou éticas estão relacionadas com os hábitos (*ἔθος*) práticos (*πραξις*), na medida em que, com a repetição constante de determinados atos, forma-se o caráter (*ἦθος*)<sup>23</sup>, entendido como uma disposição habitual para o agir virtuoso (Ibid., p. 77). Para ele “[...] a virtude moral ou ética é o produto do hábito [...]” (Ibid., p. 81). É agindo virtuosamente que o indivíduo se torna virtuoso. Assim, a virtude moral só é atingida através da prática e da disciplina, requerendo do sujeito um agir com firmeza de ânimo e determinação, de modo a torná-lo capaz de perseverar ante eventuais obstáculos que porventura se coloquem no caminho.

As virtudes intelectuais, por outro lado, relacionam-se com a formação intelectual do humano. Diferentemente das virtudes morais, as intelectuais progridem com o ensino e a aquisição gradual do conhecimento. As virtudes intelectuais, segundo Aristóteles, consistem nos “meios através dos quais a alma alcança a verdade por afirmação ou negação” (2014, p. 223), sendo eles de cinco espécies: *τέχνη* (arte), *ἐπιστήμην* (conhecimento), *φρόνησιν* (prudência ou sabedoria prática), *σοφίαν* (sabedoria) e *νοῦς* (entendimento ou compreensão).

Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, entende o conhecimento (*ἐπιστήμην*) como referente a uma espécie na qual conhecemos as suas causas, sendo silogístico, demonstrativo, dotado de proposições encadeadas por regras das quais se tornam possíveis a extração de inferências (Id., 1984, p. 14). No entanto, ele ressalva, no princípio de tudo estaria a “[...] admiração de como as coisas são: tais os autômatos, aos olhos daqueles que não examinaram ainda a causa, ou os solstícios, ou a incomensurabilidade do diâmetro” (Ibid., p. 15). Em contraste a *ἐπιστήμην*, o *νοῦς* (frequentemente traduzido por intelecto), consistiria “na apreensão dos primeiros princípios (*archai*), do ponto de partida indemonstrável, do qual procede toda a demonstração (II, 19, 100b5)” (Aristóteles apud Marcondes, 1989, p. 10). Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles atribui a noção de *νοῦς* como um meio pelo qual “[...] a alma alcança a verdade por afirmação ou negação” (Aristóteles, 2014, p. 223), capaz de intuir os princípios indemonstráveis (Ibid., p. 226).

<sup>23</sup> Os hábitos (*ἔθος*) e caráter (*ἦθος*) estão inclusive na origem da palavra ética.

Nesse ponto, Marcondes (1989, p. 10) faz uma interessante relação entre o *νοῦς* e o pensamento não-discursivo, na medida em que ambos seriam não-proposicionais, marcados pela contemplação isolada de conceitos, podendo ser verdadeiro em um sentido distinto da *ἐπιστήμην*, enquanto um “acesso imediato ao real”. Assim, o pensamento oriundo do *νοῦς* seria algo privado, “[...] em que a verdade seria uma contemplação da essência, uma espécie de revelação da natureza da coisa.” O ponto central reside, no entanto, em definir como traduzir o conteúdo daquilo que é apreendido pelo *νοῦς* em uma formulação discursiva e proposicional, permitindo, com isso, a comunicação desse pensamento (Ibid., p. 13). Marcondes, em seguida, conclui que:

Na concepção clássica, a filosofia enfrenta o seguinte dilema: enquanto discurso encontra-se inevitavelmente no terreno do *lógos*, entretanto almeja sempre realizar-se como *nous*, como pensamento transcendente, apreensão direta das verdades primeiras, contato direto com o ser; visa assim a superação do discurso em uma realização contemplativa. Neste sentido, só a postulação da existência do *nous* poderá garantir à filosofia a realização de sua própria tarefa.

Esse fato se confirma com ainda mais precisão ao visitarmos a *Retorica* (2011) de Aristóteles (Ibid., [I, 1, 1355a] p. 42), em especial quanto à definição de *ἐνθύμημα*<sup>24</sup>, enquanto um argumento silogístico que é incompleto, mas que possui uma parte subentendida<sup>25</sup>. O *ἐνθύμημα* consiste em um argumento perfeito na mente, mas imperfeito na linguagem, no qual suprime-se algumas das premissas ou a própria conclusão, por considerar que estas já são do conhecimento comum ou porque não há interesse em expô-las. Há, portanto, um recurso linguístico, extremamente valioso para a retórica e o discurso, que utiliza de elementos que não passam exclusivamente pelos movimentos do *λόγος/ διανοία* (pertencentes à faculdade do conhecimento de Platão), e sim pela *πίστεις* (pertencente à faculdade da *δόξα*) (2011, [I.1.1354a] p. 39).

Segundo a *Ética a Nicômaco*, a parte racional da alma onde residem as virtudes intelectuais (*ἀρεταί διανοητικαί*) se dividem em duas partes, sendo uma contemplativa, especulativa ou teórica e a calculativa, científica ou prática (Aristóteles, 2014, [1139a] p. 220-221). Enquanto a faculdade contemplativa permitiria o contato com aquilo que é imutável e universal, operando sobre ela a virtude da *σοφίαν* (sabedoria); a parte calculativa se referiria ao contingente e ao

<sup>24</sup> A palavra *ἐνθύμημα* significa no grego “aquilo que já reside na mente”.

<sup>25</sup> Agradeço ao prof. Renato Lessa por este acréscimo valiosíssimo.

particular, operando-se nela virtude da *φρόνησιν* (prudência ou sabedoria prática).

Nesse sentido, enquanto a *σοφίαν* seria o “conhecimento [*ἐπιστήμη*] dos primeiros princípios e causas”<sup>26</sup> (Id., 1984, [982a1] p. 13), isto é, o conhecimento dos universais, desprovido de qualquer valor prático; a *φρόνησιν* seria uma capacidade de deliberar corretamente sem métodos específicos, em situações não previstas, se ocupando tanto com princípios quanto com particularidades. Seu objetivo principal não seria obter conhecimento, mas tomar as decisões corretas. Por isso, ele diz que as pessoas com *φρόνησιν* podem deliberar com eficiência sobre o que é bom para si e o que é bom para os outros seres humanos em geral (Aristóteles, 2014, [1140b] p. 225).

Aristóteles menciona que a vida contemplativa é a mais elevada e a mais feliz, o que poderia nos conduzir a imaginar que a *σοφίαν* seria dentre todas a virtude a mais importante. No entanto, em sentido contrário, Curnow (2011, p. 99) entende que, “[e]mbora ele elogie a vida contemplativa nos termos mais elevados possíveis, no final é *phronesis* e não *sophia* que Aristóteles atribui o valor mais alto”.

A virtude, segundo Aristóteles, pressupõe uma escolha, um desejo deliberado. Por isso, existe uma parte do intelecto relativo ao agir, aquilo que é prático. O pensamento especulativo da *σοφίαν* não diz respeito nem à ação e nem à produção, não sendo, portanto, bom ou mau por si mesmo (Ibid., [1139a] p. 221). O intelecto, segundo Aristóteles, “[...] nada move por si mesmo, mas somente o intelecto que visa a um fim e vinculado à ação” (Ibid., [1139b] p. 222), sendo este o princípio de tudo que é produzido, na medida em que quem produz algo, produz com algum fim (*τέλος*) em mente. No entanto, no caso da prudência, o fim é o próprio ato de agir pelo bem (*ἀγαθός*), de modo que “[a] prudência [seria], portanto, necessariamente, uma capacidade racional genuína que diz respeito à ação relativamente aos bens humanos” (Ibid., [1140b] p. 227).

Aristóteles também acrescenta que há uma finalidade (*τέλος*) inerente à natureza humana, referente “à toda ação e projeto previamente deliberado (...) objetivar algum bem (*ἀγαθός*)”, sendo este bem a finalidade de todas as coisas (Ibid., [1094b] p. 46). E completa dizendo que o senso comum atribui à boa vida (*εὐδαιμονία*) como sendo o bem último de toda ação, embora aquilo que cada um

<sup>26</sup> No original, “ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.”

entenda por felicidade seja uma matéria polêmica (Ibid., [1095a] p. 49).

Mas o que seria essa boa vida? Seria uma vida de prazer, de honra, de virtude? Para resolver esse impasse, Aristóteles desenvolveu a ideia de que a função de uma coisa é determinada pelo tipo de coisa que ela é. Peixes, cachorros, porcos e humanos possuem funções diferentes, as quais são determinadas segundo aquilo que os tornam diferentes uns dos outros. Para os humanos, Aristóteles diz que sua função consiste na conformação das faculdades da alma ao *λόγος*, sendo esta função bem executada quando ocorre de acordo com sua própria excelência, isto é, de modo virtuoso (Ibid., [1098a] p. 59-60). As excelências ou as virtudes (*ἀρεταί*) seriam, portanto, os caminhos pelos quais as faculdades da alma operam em sua plenitude. E conclui Aristóteles que, desse modo: “o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude, ou se houver mais de uma, em conformidade com a melhor e mais completa delas.” (Ibid., p. 60)

Segundo Aristóteles, a temperança, a coragem, a justiça, a sabedoria, as virtudes comunicativas e sociais, as virtudes da amizade, as virtudes que nos permitem lidar adequadamente com a honra e com a vergonha, as virtudes que nos permitem administrar adequadamente o dinheiro, são características que os humanos precisam para viver uma vida de bem-estar e felicidade, chamada no grego antigo de *εὐδαιμονία*.

A ideia presente na ética aristotélica, que pressupõe a existência de uma ordem social onde cada indivíduo é dotado de distintos papéis sociais e de suas respectivas virtudes individuais, já se faz presente em escritos anteriores a Platão e Aristóteles, como na *Iliada* de Homero e na *Odisseia*. No entanto, enquanto a escala de valores homérica enfatizava as virtudes do guerreiro, como coragem e a luta, no período posterior dos séculos V e IV a.C. em Atenas, observa-se um maior destaque atribuído às virtudes relacionadas com a vida na *πόλις*, como por exemplo, a justiça.

Desse modo, para Aristóteles, uma vida humana de bem-estar ou felicidade (*εὐδαιμονία*) seria, portanto, uma vida em plena conformidade com as finalidades de cada indivíduo (*τέλος*), isto é, vivida coletivamente em sociedade (*πόλις*) e individualmente através do exercício virtuoso (*ἀρετή*) das faculdades da alma.

A *φρόνησιν* possui uma importância central para as virtudes morais, segundo Aristóteles, que entende que as virtudes morais sejam estados que dependem da prudência. Ademais, Aristóteles também aproxima a *φρόνησιν* a *δόξα*, na medida em que menciona ser a prudência a virtude responsável por formar



opiniões (Ibid., [1140] p. 228).

Para Aristóteles, a felicidade está relacionada à vida dos prazeres, à vida política ou prática (*πολιτικοῦ*) e à vida contemplativa ou teórica (*θεωρητικός*). A primeira forma de felicidade, mais simples de todas, seria, sem dúvida, para ele, uma forma inferior de felicidade, onde estaria situada grande parte dos humanos (Aristóteles, 2014, p. 51). Quanto às duas formas seguintes, ele não parece ter estabelecido uma hierarquia, embora tenha exaltado, em diversos momentos, a atividade contemplativa ou teórica (cf. Ibid., [1177a] p. 375). Aristóteles finaliza o livro VI de *Ética a Nicômaco* mencionando não haver hierarquia entre *σοφίαν* e *φρόνησιν*, levando ao entendimento que a vida prática como a vida teórica são igualmente importantes (Aristóteles, 2014, p. 243). Quanto a esse ponto, Curnow (2011, p. 99) entende que, “[e]mbora ele elogie a vida contemplativa nos termos mais elevados possíveis, no final é a *phronesis* e não *sophia* que Aristóteles atribui o valor mais alto”. Acredito ser possível extrair de algumas passagens de Aristóteles uma predileção pela vida completa, o que se mostra coerente com a sua atividade enquanto filósofo. No entanto, a meu ver, não procede o argumento de superioridade entre as atividades práticas e teóricas; no final das contas, todas são igualmente importantes para a vida do humano na *πόλις*.

A seguir, farei uma observação de como a compreensão da ética, da moral e das virtudes se transformaram na transição do período grego para a Idade Média, tendo influenciado a forma como hoje concebemos a noção de virtude.

## 2.2 Conhecimento e virtudes no período medieval

Vimos no ponto anterior (p. 29) que a palavra *ética* vem do grego *ἔθος* e *ἦθος* que significam, respectivamente, costume e caráter<sup>27</sup>. Posteriormente, esse termo foi traduzido para o latim como *mos* ou *mor*, dando origem à palavra *moral* da língua portuguesa. Hoje entendemos virtude como algo mais próximo do que era entendido no latim enquanto *virtus* do que em seu uso grego enquanto *αρετή*. A raiz

<sup>27</sup> *ἔθος* (*éthos* - hábito) possui grande semelhança com *ἦθος* (*êthos* - caráter), com a diferença do uso das letras ἔ [e] e ἦ [e]. Neste ponto, entendo por razoável a concepção de ambos como vocábulos congêneres.

dessas mudanças reside na influência do cristianismo na filosofia do período medieval. Aquilo que entendemos hoje como *virtude* não possui uma correspondência exata ao que antes era tratado por *αρετή*, sendo grande parte desse distanciamento causado pelas transformações culturais sofridas no conceito de moral, que ocorreram concomitantemente às traduções dos escritos gregos para o latim. No entanto, as virtudes desempenharam um papel fundamental no discurso moral da Europa Ocidental do período medieval.

Com o fim do reinado de Alexandre Magno (séculos III e II a.C.), a Grécia se vê inserida em um contexto de crise e enfraquecimento político. O Império Romano nasce como consequência do esforço de expansão crescente de Roma durante os sécs. III e II a.C. Nesse contexto, surge a religião católica com a doutrina da salvação universal de Cristo. Essa doutrina, no entanto, oferecia uma negação à legitimidade de Augusto enquanto imperador, na medida em que a fundamentação do poder de todos os Césares era sempre de cunho ideológico-político e a aceitação de uma nova religião implicaria em uma transformação nas bases fundacionais de poder dos Césares.

Embora o cristianismo tenha sofrido grandes perseguições, em 313 d.C. ele foi proclamado a religião oficial do Estado pelo imperador Constantino, inaugurando, com isso, uma nova era de união entre o poder político e religioso. Nos dois séculos seguintes, IV e V, a Igreja Católica se fortaleceria ainda mais, com a organização e expansão de sua estrutura na medida em que o império romano ampliava sua dominação territorial. Com isso, a Igreja Católica se tornou, no período medieval, a instituição mais poderosa da Europa Ocidental e talvez de toda a história.

Nesse período, a Igreja detinha o monopólio do conhecimento, censurando todas as ideias que entrassem em conflito com sua doutrina. As reflexões sobre as virtudes, elaborada no período clássico, ofereceu muito suporte à doutrina cristã, na medida em que poderiam ser usadas em um caráter normativo e disciplinador, prescrevendo atitudes individuais e fortalecendo com isso o papel político da igreja. Sobre os tipos de virtudes que eram exaltadas nesse período, Jean Porter (2013, p. 70) menciona o seguinte:

As virtudes recomendadas por São Paulo, agora identificadas como as virtudes teológicas da fé, esperança e caridade, tomadas em conjunto com as virtudes cardeais clássicas de prudência, justiça, fortaleza e temperança, forneceram a

estrutura básica para a maioria das especulações doutrinárias e teológicas sobre as virtudes. No entanto, as tradições monásticas e ascéticas, focadas na formação pessoal e no cuidado das almas, identificariam outro conjunto de virtudes-chave como remédios eficazes para os vícios e pecados mortais que ameaçam a salvação. Embora essa lista se sobreponha à primeira até certo ponto, elas seriam organizadas de maneira diferente, e diferentes virtudes receberiam destaque; por exemplo, a humildade, que desempenha um papel secundário na análise doutrinária das virtudes, é considerada como uma das principais virtudes nas tradições monásticas e pastorais, dada a sua importância como remédio para o vício capital do orgulho.<sup>28</sup>

De modo geral, no período medieval, as virtudes perderam a função principal que possuíam no período clássico, de conduzir os indivíduos a uma vida boa (*εὐδαιμονία*), passando a adotar primordialmente finalidades religiosas ao atuarem enquanto uma ponte entre o divino e o humano. Com a supervalorização da vida eterna sobre a terrena, a felicidade humana poderia se apresentar em conflito com os interesses de uma alma virtuosa. A moral e a ética passam a ser vistas em um sentido mais religioso em comparação ao período grego, chegando até os dias de hoje com essa ideia embutida no uso dos termos. Um dos grandes méritos da Epistemologia das Virtudes consiste justamente em resgatar o sentido clássico de *αρετή* enquanto excelência, desvinculando-o, com isso, da ideia de uma moralidade associada à religião.

Em seguida, veremos como as influências ocorridas no século XX auxiliaram na formação do movimento da Epistemologia das Virtudes, em especial quanto ao resgate da ética das virtudes do período clássico.

## 2.3 Conhecimento e virtudes no século XX

Nesse ponto, farei uma divisão das influências ocorridas do século XX em duas partes, sendo a primeira referente ao resgate da Ética das Virtudes da Antiguidade clássica, que ocorreu sobretudo na segunda metade do século XX, e a

---

<sup>28</sup> No original, “The virtues commended by St. Paul, now identified as the theological virtues of faith, hope, and charity, taken together with the classical cardinal virtues of prudence, justice, fortitude, and temperance, provided the basic framework for most doctrinal and theological speculation on the virtues. However, monastic and ascetic traditions, focused on personal formation and the care of souls, would identify another set of key virtues as effective remedies for the deadly vices and sins that threaten one’s salvation. While this list would overlap with the first to some extent, they would be organized differently, and different virtues would be given prominence; for example, humility, which plays a secondary role in a doctrinal analysis of the virtues, is regarded as a leading virtue within monastic and pastoral traditions, given its importance as a remedy for the capital vice of pride.”

segunda referente aos desafios enfrentados pelos epistemólogos contemporâneos quanto à questão da natureza e da justificação do conhecimento, expostas em síntese no chamado problema de Gettier.

### 2.3.1

#### Virtudes e ética no século XX

Conforme já mencionado (p. 11), a Epistemologia das Virtudes consiste em uma corrente do pensamento contemporâneo, cuja origem se deu dentre os filósofos chamados de analíticos. Desse modo, a história da própria filosofia analítica possui uma estreita relação com a história da Epistemologia das Virtudes. Pretendo, a seguir, fazer uma breve contextualização da filosofia analítica do final do século XIX e início do século XX.

Sem dúvida a ética das virtudes de Aristóteles influenciou toda a tradição posterior, chegando até os dias de hoje ainda com muita força. No entanto, no final do século XIX e do início do século XX, a ética não era o assunto principal dos debates entre os filósofos analíticos, sobretudo para os membros do Círculo de Viena.<sup>29</sup> Durante muito tempo, no decorrer do século XX, o clássico livro *Principia Ethica*, de George Edward Moore, de 1903, ficou sendo a única grande obra de ética dentro da tradição analítica do começo do século XX. A ideia geral dentre esses pensadores era a de que o filósofo ético não deveria dar conselhos pessoais ou fazer qualquer tipo de exortação pessoal dentro de sua filosofia (Moore, 1960, p. 259). Stephen Schwartz (2017, p. 259) narra que “[n]o início, o jovem Wittgenstein, Carnap e Quine alijaram a ética da área de investigação filosófica séria. Os positivistas lógicos ‘eliminaram’ a ética normativa tanto quanto haviam ‘eliminado’ a metafísica. [...]” (Ibid., p. 259). Desse modo, “[...] a ética foi posta de lado de modo muito semelhante ao que ocorreu com a metafísica. Os filósofos analíticos não consideravam a ética digna de esforço filosófico sério” (Ibid., p. 259), sobretudo por esse ramo não poder extrair suas respostas através da ciência ou da lógica.

<sup>29</sup> Embora caiba a ressalva de que alguns filósofos considerados analíticos como G. E. Moore e Moritz Schlick (membro do Círculo de Viena) tenham escrito bastante sobre ética.

O contexto histórico do início do século XX parecia prometer um mundo melhor e mais próspero, mas essa ilusão não iria durar muito tempo. Em 1914 oficialmente eclodiu a Primeira Guerra Mundial.<sup>30</sup> No meio da guerra, em 1917, estourou a Revolução Socialista na Rússia – então chamada União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) –, com uma diretriz política e econômica bastante diversa da época em que era governada pelos Czares e dos países de democracia liberal. Com a guerra vieram milhares de mortes, devastação e miséria. Em seguida, vieram as crises econômicas, sendo a pior delas em 1929, junto com a gripe espanhola, que infectou aproximadamente 500 milhões de pessoas, representando um quarto da população mundial na época. A URSS, na década de 20 no pós-revolução, rompeu com as liberdades individuais e instaurou um regime totalitário. Passou a ser vista com grande medo por uma parcela do mundo, sobretudo diante do seu crescimento econômico mesmo em face ao cenário caótico europeu, o que fazia um grande contraste com os países de democracia liberal. Surge, nesse contexto de mudanças, uma resposta anticomunista, conservadora, totalitária, militarista, e principalmente irracionalista: o fascismo. Em 1939 eclode a continuação da Primeira Guerra, contendo agora de um lado uma República intitulada socialista e do outro três países fascistas (Alemanha, Itália e Japão). No famoso Dia D, em junho de 1944, uma gigantesca operação conjunta, EUA-Inglaterra-inverno soviético, marcou o fim do terceiro Reich com a derrota dos aliados.

Com a vitória, os perdedores sofreram diversas punições impostas mediante tratados, acordos e tribunais internacionais elaborados pelas nações vencedoras, como por exemplo pela nova Sociedade das Nações, a Organização das Nações Unidas (ONU); pela Conferência de Potsdam, de 1945; pelo Tratado de Paz de Paris, de 1947; pelo Acordo de Londres, de 1953, e pelo mais famoso de todos eles: o Tribunal Internacional de Nuremberg, onde alguns dos principais dirigentes do nazismo foram julgados e condenados. Nesse julgamento, os altos executivos do nazismo alegaram que estavam apenas cumprindo ordens, ou seja, tudo que eles fizeram era devidamente legal dentro do seu próprio país. O extermínio de judeus, por exemplo, era algo legalizado e eles eram apenas cumpridores de ordens. Surge

---

<sup>30</sup> Desde 1882 já se formava a Tríplice Aliança, composta pela Alemanha, Áustria e Itália e em 1907 foi feito o pacto militar entre os três países que representavam os interesses opostos a eles: a Inglaterra, a França e a Rússia.

um *hard case*, traduzido pelo conflito entre o princípio da autodeterminação dos povos, através do qual os países podem se auto-organizar sem influências externas, e de outro lado os direitos humanos, completamente violados em todos os seus princípios mais básicos.

O Direito, por exemplo, enquanto um ramo do conhecimento na época fortemente influenciado pelo positivismo lógico, já não poderia mais se limitar a ser um conjunto de normas cuja validade era concedida internamente pelo seu próprio sistema, pois isso nos leva à mesma circularidade ético-moral encontrada nas defesas dos dirigentes nazistas no julgamento de Nuremberg: estavam todos apenas cumprindo ordens estabelecidas pelos seus sistemas jurídicos internos. A separação da moral com o Direito se tornou insustentável diante das atrocidades vividas na primeira metade do século XX (Temporão, 2022a).

Desse modo, retoma-se o debate de ética e moral movido pela evidente necessidade que se impôs diante desse cenário apocalíptico, que no pós-Segunda Guerra Mundial ainda foi acompanhado por uma Guerra Fria em que éramos obrigados a abstrair o fato de que poderíamos a qualquer momento explodir a terra em um instante com o armamento nuclear que havíamos conquistado enquanto humanidade.

Um importante passo que rompeu com o “[...] o domínio do formalismo e da adoração pela ciência e matemática [...]” (Schwartz, 2017, p. 260) por parte dos filósofos analíticos refere-se ao fenômeno iniciado antes mesmo da eclosão da Segunda Guerra Mundial, referente ao movimento inaugurado pelos filósofos da linguagem comum, fortemente marcado pela publicação das *Investigações filosóficas* enquanto obra da maturidade de Wittgenstein (1996). Sua obra anterior, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (2017a), influenciou fortemente os filósofos adeptos da tradição do positivismo lógico. Esses pensadores possuíam em comum um esforço em afastar a subjetividade e a interioridade da filosofia, considerada por eles como a origem de muitos problemas filosóficos (Temporão, 2021, p. 37-38). Quanto a este ponto, Denise Jodelet (2009, p. 693) observa com precisão que “reconhecer a existência de um sujeito não implica supor nele um estado de solipsismo”, sendo esta a ideia central que circunda os escritos a partir da segunda metade do século XX (Temporão, 2021, p. 53).

Ainda dentro do contexto histórico de guerra declarada ao sujeito e à

subjetividade no pensamento filosófico do século XX<sup>31</sup>, em sua obra de maturidade Wittgenstein apresenta uma ruptura com seu pensamento anterior, “[...] passando a conceber a linguagem como algo que não se restringe a descrever objetos, coisas ou fenômenos lógicos, mas afetos, sentimentos, desejos, sendo uma presença ativa e recíproca, vivenciada na práxis através dos jogos de linguagem” (Ibid., p. 38). Essa mudança de perspectiva ofereceu as bases ao que posteriormente viria a ser o renascimento da ética das virtudes no século XX, que possui como marco histórico a importante publicação *Modern Moral Philosophy* (1991), de Elizabeth Anscombe, ex-aluna de Wittgenstein e uma das sistematizadoras de sua obra *Investigações Filosóficas*.

Anscombe e a inglesa Philippa Foot começaram seus trabalhos refutando a ideia de *falácia naturalista*<sup>32</sup> de Moore. Anscombe alegou que não há nada de falacioso em tentar definir o que seja o “bom”, pois uma “[...] 'Falácia', no contexto da lógica e da filosofia, não significa apenas uma crença falsa. Significa uma espécie de argumento inválido, baseado em distorções ou artifícios que são superficiais e só persuasivos para quem não está pensando muito claramente” (Schwartz, 2017, p. 270). Philippa Foot argumentou que algo, para ser considerado como “bom” num contexto moral, deve estar relacionado “[...] a algo que valha a pena, seja benéfico ou valioso [...]” (Ibid., p. 272). Nesse sentido, um empreendimento privado ou arbitrário não poderia ser considerado como “bom” num contexto moral.

Foot e Anscombe deram um passo adiante para romper com o estudo lógico da linguagem da moral, típicos da abordagem da ética não cognitivista de C. L. Stevenson e R. M. Hare. Foot ainda ressaltou a importância do retorno à ética normativa, e na investigação das relações entre os conceitos morais e as ações humanas.

Outro grande mérito dessas autoras foi o resgate de uma solução antiga ao clássico problema do valor na ética, ao explorar a moralidade normativa como um domínio cognitivo. A distinção fato/valor é uma visão típica dos filósofos

<sup>31</sup> Tema trabalhado em mais detalhes, com o foco na filosofia da linguagem, em Temporão, 2021.

<sup>32</sup> O termo “falácia naturalista” foi originalmente cunhado por Moore em *Principia Ethica*, dentro do contexto do seu argumento da questão aberta, para se referir a qualquer tentativa de definição pelos filósofos em geral daquilo que seja o “bom”, o que, para ele, refere-se a uma “[...] propriedade simples, indefinível, não natural, que é apreendida por intuição moral – e isso é tudo [a ser dito] sobre o assunto” (Moore, 1960, p. 10).

positivistas lógicos do começo do século XX, influenciados pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* (2017a) do jovem Wittgenstein. Segundo essa visão, todo conhecimento pertence ao campo científico, o qual, por sua vez, não cabe estabelecer valores se não sejam baseados ou derivados de fatos. Desse modo, os valores são, por excelência, não-cognitivos, não representando conhecimento ou possuindo valências verdadeiras ou falsas, sendo meramente emotivos ou prescritivos (Schwartz, 2017, p. 272). Foot argumentou contra a divisão fato/valor, apontando que conceitos como crueldade ou rudeza são avaliativos e ao mesmo tempo baseados em critérios factuais. Assim, para que alguém possa julgar se algo foi cruel ou não, deverá, necessariamente, atribuir valores aos fatos, o que faz com que essa separação fato/valor caia por terra.

A influência da ética Aristotélica nos trabalhos de Anscombe e Foot se mostra patente na medida em que ambas abandonam a definição daquilo que seja relativo ao bom/mau (maniqueísmo) ou ao dever (deontologia) para se dedicarem a conceitos como a justiça, a igualdade, a liberdade, dentre outros. A abordagem da ética passou, então, a ter uma preocupação maior com os estados mentais e o domínio cognitivo aos moldes da teoria ética de Aristóteles. A ideia central de Foot e Anscombe era a de superar as limitações da filosofia moral consequencialista, utilitarista ou deontológica (Temporão, 2022b). Segundo a narrativa de Stephen Schwartz (Ibid., p. 276):

[...] Como alternativa, Foot e Anscombe fundamentam uma escola de ética analítica, baseada na ética de Aristóteles, chamada ética das virtudes, que rapidamente se tornou um dos principais ramos da ética normativa. Elas enfatizaram o caráter moral, em vez de deveres morais e bondade. A ética da virtude é uma alternativa genuína ao utilitarismo e ao kantismo. Quebrar o domínio da distinção fato/valor teve o efeito de liberar um enorme derramamento de ética normativa. Esta era, iniciada no final da década de 1950, foi chamada de "a Grande Expansão". [...] A Grande Expansão da ética normativa gerou, por sua vez, um renovado interesse em questões metaéticas, tais como a questão realismo ético versus antirrealismo ético, que é uma versão atualizada e mais sofisticada do debate cognitivista/não cognitivista.

O resgate do estudo da ética dentro da filosofia analítica não se limitou ao seu próprio campo, influenciando outras áreas como a epistemologia e tendo sido fundamental para a fundação da Epistemologia das Virtudes.

Na década de 80, alguns epistemólogos como Ernest Sosa e Alvin Goldman perceberam que era preciso uma nova abordagem aos velhos questionamentos, de modo a superar antigos limites até então intransponíveis pela epistemologia



tradicional, sugerindo que a utilização dos recursos presentes na ética na epistemologia poderia nos ajudar a resolver alguns antigos problemas filosóficos.

No capítulo a seguir, irei abordar alguns dos principais desafios enfrentados pelos epistemólogos da segunda metade do século XX, sobretudo no tocante à definição e à justificação do conhecimento. Nesse tocante, a publicação do artigo de Gettier, de 1963, se mostrou muito relevante, razão pela qual darei o devido destaque a esse fato. Tais desafios epistêmicos contribuiriam significativamente para o desenvolvimento da Epistemologia das Virtudes, sobretudo devido às soluções a esses problemas, que são oferecidas por essa corrente.

### 2.3.2 Conhecimento e o problema de Gettier

Um grande marco bastante representativo das limitações enfrentadas pela epistemologia analítica do século XX é frequentemente mencionado na literatura filosófica como o “problema de Gettier”, que recebeu o nome do autor do famoso artigo publicado em 1963 (Gettier, 1963, p. 121-123), onde ele questiona se a análise do conhecimento enquanto *justified true belief* (frequentemente traduzido para o português como *crença verdadeira justificada*) ou a forma abreviada “JTB” analysis (no português, *análise CVJ*).

Gettier questiona nesse artigo se essa análise tripartite seria suficiente para dar conta de uma definição satisfatória do conhecimento.<sup>33</sup> A tradicional análise tripartite (ou análise CVJ) parte do pressuposto de que um sujeito S conhece uma proposição p se, e somente se (Gettier, 1963, p. 121):

- (i) p é verdadeira (requisito da verdade);
- (ii) S acredita que p (requisito da crença);
- (iii) S está justificado em acreditar que p (requisito da justificação).<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Sobre a popularidade alcançada pelo artigo de Gettier, Plantinga reflete a popularidade alcançada pelo artigo com a seguinte frase: “Conhecimento é crença verdadeira justificada: Eis a nossa crença desde os tempos mais remotos. Até Deus dizer: ‘Faça-se Gettier’”<sup>33</sup> (Plantinga, 1993, p. 31). No original: “Knowledge is justified true belief: so we thought from time immemorial. Then God said, ‘Let Gettier be!’.”

<sup>34</sup> No original, “(a) S knows that P IFF (i.e., if and only if) (i) P is true, (ii) S believes that P, and (iii) S is justified in believing that P.”

Antes da publicação desse artigo, era comum os filósofos analíticos como Roderick M. Chisholm e A. J. Ayer definirem o conhecimento enquanto crença verdadeira justificada, entendidas por Gettier como constante dos diálogos *Mênon* e do *Teeteto* de Platão (1963, p. 121)<sup>35</sup>. No entanto, conforme já mencionado (p. 17), tanto o diálogo *Teeteto* quanto o *Mênon* de Platão possuem natureza aporética, sendo desprovidos de um desfecho conclusivo. A compreensão de Gettier, segundo a qual seria possível se extrair de ambos os textos uma definição de conhecimento por parte de Platão, se trata de uma leitura bastante controversa desses diálogos, sobretudo ao considerarmos que o filósofo grego não fala por si, mas através do personagem Sócrates. Ademais, Platão parece sugerir que a definição *δόξα verdadeira seguida de λόγος* não é suficiente para dar conta de uma definição precisa de conhecimento, na medida em que Sócrates refuta a definição apresentada por *Teeteto* (Platão, 2020, [201d] p. 212-213) com dois argumentos principais: o primeiro referente ao fato de alguns elementos não admitirem explicação (Ibid., [202a] p. 214-215); o segundo referente à dificuldade em se chegar ao conceito do que seria uma explicação racional, ainda que ele tenha ensaiado três possíveis definições, elencando suas respectivas falhas (Ibid., [206d] p. 230-231; [207a] p. 230-231; [208c] p. 232-233).

Quanto ao diálogo *Mênon* (2001), também mencionado por Gettier nesse artigo (1963, p. 121), Platão não parece sinalizar de forma indubitável sua adesão pela tese suscitada no artigo. Trata-se, assim como em *Teeteto*, de um diálogo aporético, onde Sócrates menciona, dentre outras possibilidades, a hipótese inatista, segundo a qual a reminiscência de vidas passadas (*ἀνάμνησις*) seria a responsável pelo encadeamento (*δήση*) por raciocínio causal (*αἰτίας λογισμῶ*) na psique (*ψυχῆς*), dando origem ao conhecimento (Platão, 2001, [97e e 98a] p. 101 a 103). Desse modo, não compartilho da visão de Gettier, pois entendo não ser possível extrair nem do *Teeteto* nem do *Mênon* uma posição doutrinária rígida de Platão sobre a definição do conhecimento.

Voltando ao artigo de 1963, Gettier argumenta que nenhuma das regras constantes da análise tripartite mencionadas acima constitui condição suficiente

---

<sup>35</sup> Gettier menciona em nota de rodapé (1963, p. 121): “Platão parece estar considerando tal definição [tripartite] em *Teeteto* 201, e talvez aceitando uma em Mem 98” (Ibid., p. 121). No original, “Plato seems to be considering some such definition at Theaetetus 201, and perhaps accepting one at Mem 98.”

para que alguém conheça uma dada proposição, e apresenta dois casos contrafactuais como evidência.

No primeiro caso de Gettier, Smith e Jones são candidatos a um certo emprego. Smith possui forte evidência para a seguinte proposição conjuntiva: “(d) Jones é aquele que irá conseguir o emprego, e Jones tem dez moedas no seu bolso” (Gettier, 1963, p. 122)<sup>36</sup>. A proposição (d) implica que: “(e) Aquele que irá conseguir o emprego tem dez moedas em seu bolso.” (Ibid., p. 121).<sup>37</sup> E Gettier continua a narrativa do contraexemplo:

Suponhamos que Smith vê a implicação de (d) para (e), e aceita (e) com base em (d), para a qual ele possui forte evidência. Nesse caso, Smith claramente está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. Mas imagine que, sem Smith saber, ele mesmo e não Jones irá conseguir o emprego. E igualmente, sem Smith saber, ele mesmo possui dez moedas no seu bolso. Então a proposição (e) é verdadeira, embora a proposição (d), a partir da qual Smith inferiu (e), seja falsa. No nosso exemplo, portanto, todas as seguintes condições são verdadeiras: (i) (e) é verdadeira, (ii) Smith acredita que (e) é verdadeira, e (iii) Smith está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. Porém é igualmente claro que Smith não sabe que (e) é verdadeira; pois (e) é verdadeira em virtude do número de moedas no bolso de Smith, ao passo que Smith não sabe quantas moedas estão no bolso de Smith, e baseia sua crença em (e) numa contagem das moedas no bolso de Jones, quem ele acredita, erroneamente, ser aquele que irá conseguir o emprego” (Ibid., p. 122)<sup>38</sup>.

No segundo caso mencionado por Gettier, Smith possui fortes evidências para a seguinte proposição: “(f) Jones tem um Ford” (Ibid., p. 122)<sup>39</sup>. Smith tem outro amigo, Brown, e não sabe onde ele se encontra. Smith seleciona três nomes de lugares ao acaso e constrói as seguintes três proposições: “(g) Ou Jones possui um Ford ou Brown está em Boston. (h) Jones possui um Ford ou Brown está em Barcelona. (i) Ou Jones possui um Ford ou Brown está em Brest-Litovsk” (Ibid., p.

<sup>36</sup> No original, “(d) Jones is the man who will get the job, and Jones has ten coins in his pocket”.

<sup>37</sup> No original, “(e) The man who will get the job has ten coins in his pocket”.

<sup>38</sup> No original, “Let us suppose that Smith sees the entailment from (d) to (e), and accepts (e) on the grounds of (d), for which he has strong evidence. In this case, Smith is clearly justified in believing that (e) is true. But imagine, further, that unknown to Smith, he himself, not Jones, will get the job. And, also, unknown to Smith, he himself has ten coins in his pocket. Proposition (e) is then true, though proposition (d), from which Smith inferred (e), is false. In our example, then, all of the following are true: (i) (e) is true, (ii) Smith believes that (e) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (e) is true. But it is equally clear that Smith does not KNOW that (e) is true; for (e) is true in virtue of the number of coins in Smith's pocket, while Smith does not know how many coins are in Smith's pocket, and bases his belief in (e) on a count of the coins in Jones's pocket, whom he falsely believes to be the man who will get the job”.

<sup>39</sup> No original, “Let us suppose that Smith has strong evidence for the following proposition: (f) Jones owns a Ford”.

123)<sup>40</sup>. Gettier continua a narrativa do segundo caso:

Cada uma dessas proposições é acarretada por (f). Imagine que Smith aceite como verdade as proposições (g), (h) e (i) com base em (f). Smith inferiu corretamente (g), (h) e (i) de uma proposição sobre a qual ele possui fortes evidências. Smith está, portanto, completamente justificado em acreditar em cada uma dessas três proposições, embora Smith não tenha a menor ideia de onde Brown está. Mas imagine agora duas outras condições: Em primeiro lugar, Jones não possui um Ford, mas está atualmente dirigindo um carro alugado. E em segundo lugar, por pura coincidência e totalmente desconhecido por Smith, o lugar mencionado na proposição (h) passa a ser realmente o lugar onde Brown é. Se essas duas condições forem válidas, Smith não possui conhecimento que (h) é verdadeira, embora (i) (h) seja verdadeira, (ii) Smith acredita que (h) é verdadeira, e (iii) Smith é justificado em acreditar que (h) é verdadeira (Ibid., p. 123)<sup>41</sup>.

Gettier finaliza seu artigo concluindo que a definição CVJ “não estabelece uma condição suficiente para que alguém conheça uma determinada proposição”<sup>42</sup> (Ibid., p. 123).<sup>43</sup> O problema de decidir o que acrescentar à crença verdadeira para se obter um verdadeiro conhecimento tem se mostrado surpreendentemente complexo nas últimas décadas. Os filósofos usam o rótulo de “casos de Gettier” ou “problema de Gettier” para qualquer história que ilustre a possibilidade de existir *justified true belief* (δόξα verdadeira acompanhada de λόγος) sem conhecimento.

Entretanto, tais casos da teoria do conhecimento não surgiram com Gettier,

<sup>40</sup> No original, “(g) Either Jones owns a Ford, or Brown is in Boston. (h) Either Jones owns a Ford, or Brown is in Barcelona. (i) Either Jones owns a Ford, or Brown is in Brest-Litovsk”.

<sup>41</sup> No original, “Each of these propositions is entailed by (f). Imagine that Smith realizes the entailment of each of these propositions he has constructed by (f), and proceeds to accept (g), (h), and (i) on the basis of (f). Smith has correctly inferred (g), (h), and (i) from a proposition for which he has strong evidence. Smith is therefore completely justified in believing each of these three propositions. Smith, of course, has no idea where Brown is. But imagine now that two further conditions hold. First, Jones does not own a Ford, but is at present driving a rented car. And secondly, by the sheerest coincidence, and entirely unknown to Smith, the place mentioned in proposition (h) happens really to be the place where Brown is. If these two conditions hold, then Smith does not KNOW that (h) is true, even though (i) (h) is true, (ii) Smith does believe that (h) is true, and (iii) Smith is justified in believing that (h) is true”.

<sup>42</sup> O fato ainda mais curioso, a despeito da fama de Gettier ser por si só um evento único na história do pensamento filosófico baseado em casos não inéditos, se refere ao fato de o professor emérito de Filosofia da Universidade de Massachusetts nunca ter se envolvido “com a vasta literatura que seu breve artigo gerou. Na verdade, ele nunca publicou nada mais em epistemologia”. Segundo a narrativa de Pritchard (2014, p. 24): “Em 2013, a Universidade de Edimburgo sediou uma conferência internacional em homenagem ao 50º aniversário do famoso artigo de Gettier, com a participação de muitos dos principais epistemólogos do mundo. Nem precisamos dizer que não foi possível convencer o próprio homem a participar do evento.” No original, “The most incredible part of this story, however, is that Gettier, having written one of the most famous articles in contemporary philosophy, never engaged at all with the vast literature that his short paper prompted. Indeed, he never published anything else in epistemology.”

<sup>43</sup> No original, “These two examples show that definition (a) does not state a sufficient condition for someone's knowing a given proposition. The same cases, with appropriate changes, will suffice to show that neither definition (b) nor definition (c) do so either”.

existindo no pensamento filosófico há muito tempo, como nos já mencionados diálogos de Platão. Em *Teeteto*, Sócrates indaga sobre a definição de conhecimento, problematiza algumas das definições apresentadas pelo personagem homônimo ao diálogo, sobretudo quanto à hipótese de ἀληθῆ δόξαν (δόξα verdadeira). Sócrates argumentou, para tanto, que os juizes de um tribunal são frequentemente persuadidos por advogados e oradores a terem δόξα verdadeira sem o real conhecimento sobre a situação dos acusados, conforme observamos na narrativa abaixo de Sócrates:

[...] quando os juizes são persuadidos por maneira justa, com relação a fatos presenciados por uma única testemunha, ninguém mais, julgam por ouvir dizer, após formarem opinião verdadeira [ἀληθῆ δόξαν]; é um juízo sem conhecimento [ἄνευ ἐπιστήμης ἔκριναν]; porém ficaram bem persuadidos, pois sentenciaram com acerto [...] se conhecimento [ἐπιστήμη] e opinião verdadeira [δόξα τε ἀληθῆς] nos tribunais fossem a mesma coisa, nunca o melhor juiz julgaria sem conhecimento [ἄνευ ἐπιστήμης]. Mas agora parece que são coisas diferentes (Platão, 1988, [201c a 201d] p. 84 a 85).

Um outro caso de δόξα verdadeira sem conhecimento também se faz presente no *Mênon* quando Sócrates, ao debater sobre a natureza da virtude, afirma que a δόξα correta também pode dirigir uma ação correta:

Se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente? [...] Mas se alguém, tendo uma opinião correta [ὀρθῶς μὲν δοξάζων] sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência [ἐπιστάμενος], <partisse e guiasse outros>, este também não guiaria corretamente? [...] E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correta [ὀρθῆν δόξαν] sobre as coisas de que o outro tem a ciência [ἐπιστήμην], acreditando com verdade [οἰόμενος μὲν ἀληθῆ], embora não compreendendo [φρονέω], não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso [φρονούντος]. [...] Logo, a opinião verdadeira [δόξα ἄρα ἀληθῆς], em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão [φρονήσεως]. E isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisa era a virtude, dizendo que somente a compreensão [φρόνησις] dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira [δόξα ἦν ἀληθῆς] era <assim> (Platão, 2001, [97a a 97c] p. 99).

Existem outros casos mais antigos aos de Gettier além dos casos acima. Em 1948, Bertrand Russell mencionou um outro exemplo envolvendo δόξα verdadeira sem conhecimento, similar aos casos de Gettier:

'Conhecimento' é por vezes definido enquanto 'crença verdadeira', mas esta definição é muito ampla. Se você olhar para um relógio que acredita estar funcionando, mas que na verdade está parado, e por acaso você olhou para ele no exato momento em que ele estava certo, você adquirirá uma crença verdadeira quanto à hora do dia, mas não poderá dizer corretamente que possui conhecimento"

(Russell, 2009, p. 91).<sup>44</sup>

Na história da filosofia do século VIII, o filósofo indiano Dharmottara (740-800) conta a seguinte história:

Imagine que estamos procurando água em um dia quente. De repente, vemos água, ou assim pensamos. Na verdade, não estamos vendo água e sim uma miragem, mas quando chegamos ao local, temos sorte e encontramos água bem ali embaixo de uma rocha. Podemos dizer que tínhamos conhecimento genuíno da água? A resposta parece ser negativa, pois tivemos sorte (Dharmottara apud Dreyfus apud Ichikawa & Steup, 2018 [n.p.])<sup>45</sup>.

O filósofo italiano do século XIV Pedro de Mântua também apresentou um caso semelhante:

Suponhamos que Platão esteja ao seu lado e você sabe que ele está correndo, mas você erroneamente acredita que ele é Sócrates, de modo que acredita firmemente que Sócrates está correndo. No entanto, permita que Sócrates esteja de fato concorrendo em Roma; no entanto, você não sabe disso (Peter de Mântua apud Bohn apud Ichikawa & Steup, 2018 [n.p.])<sup>46</sup>.

No entanto, mesmo Gettier não tendo sido o primeiro a elencar os problemas da definição do conhecimento enquanto crença verdadeira justificada, após a publicação do seu artigo estava claro que a epistemologia contemporânea precisava de novos ares para repensar suas antigas bases. O artigo de Gettier, na verdade, se traduz em uma síntese dos desafios que estavam sendo enfrentados pelos epistemólogos há muito tempo.

No capítulo a seguir, farei uma abordagem dos principais desafios que a epistemologia contemporânea enfrentava no contexto do surgimento da Epistemologia das Virtudes, com destaque para os problemas da análise tripartite enquanto crença verdadeira justificada. Irei abordar os problemas enfrentados pela análise tripartite quanto aos seus três requisitos: o requisito da *δόξα* e a questão do

<sup>44</sup> No original, “Knowledge” is sometimes defined as “true belief”, but this definition is too wide. If you look at a clock which you believe to be going, but which in fact has stopped, and you happen to look at it at a moment when it is right, you will acquire a true belief as to the time of day, but you cannot be correctly said to have knowledge.” (Russell, 2009, p. 91)

<sup>45</sup> No original: “Imagine that we are seeking water on a hot day. We suddenly see water, or so we think. In fact, we are not seeing water but a mirage, but when we reach the spot, we are lucky and find water right there under a rock. Can we say that we had genuine knowledge of water? The answer seems to be negative, for we were just lucky (quoted from Dreyfus 1997: 292)”.

<sup>46</sup> No original: “Let it be assumed that Plato is next to you and you know him to be running, but you mistakenly believe that he is Socrates, so that you firmly believe that Socrates is running. However, let it be so that Socrates is in fact running in Rome; however, you do not know this (from Peter of Mantua’s *De scire et dubitare*, given in Boh 1985: 95).”

valor do conhecimento, o requisito da verdade e os desafios dos ceticismos, e o requisito do *λόγος* e o problema do critério.

### 3

## A análise tripartite de conhecimento e seus desafios

Vimos no capítulo anterior (p. 41- 47) que o artigo de Gettier se traduz em uma síntese dos desafios enfrentados pelos epistemólogos da segunda metade do século XX. A tese central do mencionado artigo parte de uma concepção tripartite do conhecimento, tido como uma crença verdadeira justificada, ou melhor, uma δόξα verdadeira seguida de λόγος. Neste capítulo, irei abordar cada um desses requisitos, dividindo-o em três subpartes: (3.1) O requisito da δόξα ao conhecimento; (3.2) O requisito da verdade e as questões do valor do conhecimento e dos desafios apresentado pelos ceticismos; e (3.3) O requisito do λόγος e o debate sobre a justificação no conhecimento.

### 3.1

#### O requisito da δόξα ao conhecimento.

Apesar de, em um primeiro momento, parecer intuitivo que conhecer p implique necessariamente em ter crença em p, vimos que a distinção entre δόξα e ἐπιστήμην (conhecimento) ocupa uma grande parte dos escritos em filosofia desde o período clássico até os dias de hoje (p. 17-47). O termo δόξα é uma daquelas palavras de difícil tradução do grego para o português, presente nos textos antigos com uma enorme gama de significados distintos, variando de acordo com seu contexto histórico e de seus autores (Harrison, 1950, p. 18)<sup>47</sup>. Os tradutores de

---

<sup>47</sup> Segundo o Harrison (1950, p. 01), “[...] δόξα deriva de δοκέω, cujo significado original era “pensar” ou “supor”. Uma extensão desse uso incluía prontamente um conceito intimamente relacionado, “ter uma opinião”. O impacto feito sobre a consciência do pensador por seu próprio pensamento ou mesmo pela percepção precisava de um termo descritivo, então δοκέω foi pressionado a servir aqui também, passando a significar “parecer”. Um grupo considerável de palavras deriva da raiz comum δοκ - como δοκάζω aguardar (observe “expectativa” como um significado para δόξα), δοκέω para observar, δοκιμάζω para provar, δόκιμος aprovado, δοκή, δόκημα visão, fantasia, δόκησις, opinião, fantasma”. No original, “There seems to be no room for doubt that δόξα derives from δοκέω, the original meaning of which was “to think” or “to suppose”. An extension of this usage readily included a closely related concept, “to have an opinion.” The impact made upon the thinker’s consciousness by his own thought or even by perception needed a descriptive term, so δοκέω was pressed into service here too, coming to mean “to seem”. A considerable cluster of words stem from the common root δοκ - such as δοκάζω to wait for (note



δόξα para o inglês se dividem em dois grandes grupos; aqueles que entendem δόξα por opinion como Harold Fowler (Platão, 1921, [264a] [n.p.]) e os que entendem δόξα por belief como Francis MacDonald Cornford (1935, p. 142). Essa questão também existe entre os autores de língua portuguesa, que ora entendem δόξα como crença, como Danilo Marcondes (2020, p. 50), ora por opinião, como Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (Platão, 2020, p. 215). Para facilitar nosso estudo, conforme já exposto anteriormente (p. 11), proponho mantermos δόξα na língua original, sem tradução.

A análise tradicional do conhecimento na literatura filosófica contemporânea equivale à concepção do conhecimento enquanto uma crença verdadeira justificada. A proposta de Platão no *Mênon* e no *Teeteto* consistiu naquilo que alguns apontam como sendo o começo da definição do conhecimento enquanto *crença verdadeira justificada* (Gettier, 1963, p. 121; Ichikawa & Steup, 2018 [n.p.]; Poston, [s.d], [n.p.]). No entanto, conforme já visto anteriormente (p. 17 passim), esses não foram os únicos dois textos onde Platão articulou sua teoria do conhecimento e o papel da δόξα nesse contexto.

Platão possui outros textos onde ele fala da δόξα com um viés menos negativo, sendo dois deles o diálogo *O Sofista* e *A República*. Em *A República*, Platão menciona que a δόξα e conhecimento (ἐπιστήμη) pertencem a faculdades (δυνάμεις) distintas (Platão, 2000, [477c] p. 270). Acrescenta ainda que os movimentos da psique (ψυχῇ γιγνόμενα) seriam de quatro tipos, sendo o νοῦς ou νόησιν o mais próximo do mundo inteligível, seguido de διανοία, πίστιν e por último e mais próximo do mundo material, a εἰκασία (Ibid., [411e] p. 317). Assim, por uma questão de afinidades, a faculdade do conhecimento (ἐπιστήμη) estaria mais próxima dos movimentos da psique referentes ao νοῦς e a διανοία, ao passo que a faculdade da δόξα estaria mais próxima a πίστιν e a εἰκασία (v. p. 18).

No diálogo *O Sofista*, Platão ainda aproxima a διάνοια ao λόγος, afirmando serem uma e mesma coisa, com a única diferença sendo a produção de som, no caso do λόγος, e a ausência dele, no caso da διάνοια (Platão, 2003, [263e] [n.p.]). Nesse mesmo diálogo, Platão ainda menciona que tanto os sábios quanto os ignorantes realizam um tipo de arte imitativa (μιμουμένων), que corresponde ao ato de criar coisas em semelhança com a coisa em si (εἰδωλοποιικός), com a diferença

---

"expectation" as one meaning for δόξα), δοκεῖν to observe, δοκιμάζω to prove, δόκιμος approved, δοκή, δόκημα vision, fancy, δόκησις opinion, phantom".

que os primeiros “[...] conhecem o que imitam [ao passo que os segundos] o fazem sem conhecer” (Ibid., [267d-e] [n.p.]). A arte imitativa ou εἰδωλοποιικός se divide ainda em representação (εἰκαστικόν) e fantasia (φανταστικόν), de modo que a representação seria realizada por aqueles possuem conhecimento (ἐπιστήμη) daquilo que imitam, ao passo que a fantasia corresponderia ao ato de imitar sem conhecer (Ibid., [267d-e] [n.p.]). Assim, enquanto o ignorante seria aquele realiza a arte da fantasia (φανταστικόν) imitando algo com base na opinião (doxomimética) e sem possuir conhecimento, o sábio seria aquele que realiza a arte da representação (εἰκαστικόν), através do conhecimento (ἐπιστήμη) daquilo que imita.

Desse modo, entendo que Platão separa o conhecimento (ἐπιστήμη) da δόξα tanto em *O Sofista* como em *A República*, embora tenha ensaiado (e refutado) uma junção de ambos no *Mênon* e no *Teeteto*. Apesar dessa separação, não entendo ser possível extrair de Platão uma afirmação inexorável de que δόξα seria um componente do conhecimento. Assim, Platão teria concebido o conhecimento como algo distinto da δόξα, isto é, enquanto formas diferentes de contato com a realidade, sendo o conhecimento mais próximo daquilo que ele chamou de mundo imutável das ideias, ao passo que a δόξα estaria mais próxima do mundo mutável e material, sem, no entanto, colocar uma forma de contato com o real enquanto uma condição necessária ou suficiente para a outra. Acredito que, nesse ponto, resida grande parte dos equívocos existentes entre aqueles que entendem que Platão teria mencionado uma fórmula tripartite para o conhecimento.

Entre os epistemólogos contemporâneos, adeptos da análise tripartite do conhecimento, é comum haver a distinção entre *crença* (*belief*) em um sentido forte e outro fraco. Por um lado, em seu sentido fraco, o sujeito pode acreditar em algo, mas sem realmente esperar um resultado certo. Por exemplo, uma pessoa poderia acreditar que seu time irá ganhar o jogo e ao mesmo tempo reconhecer a não trivialidade dessa suposição. Por outro lado, no sentido forte, não bastaria ao sujeito acreditar no seu time sem ter uma posição quanto ao resultado esperado, seria preciso um compromisso ou uma certeza, algo mais próximo daquilo que Platão mencionou como πίστιν. A crença (δόξα) em seu sentido forte seria aquela considerada na análise tripartite do conhecimento pela maior parte dos epistemólogos (cf. Nagel, 2010, p. 413–414).

Existe também o debate se seria possível o conhecimento sem a *crença* (*belief*), sendo essa a tese defendida por Colin Radford (1966). Ichikawa & Steup,

baseados no artigo *Knowledge - by examples* (1966) de Radford, mencionam o seguinte caso para ilustrar a questão:

Suponha que Albert seja questionado sobre a história da Inglaterra. Uma das perguntas é: 'Quando morreu a Rainha Elizabeth?' Albert não acha que sabe, mas responde à pergunta corretamente. Além disso, ele dá respostas corretas a muitas outras perguntas para as quais ele achava que não sabia a resposta. Vamos nos concentrar na resposta de Albert à pergunta sobre Elizabeth: (E) Elizabeth morreu em 1603. Radford faz as duas seguintes afirmações sobre este exemplo: (a) Albert não acredita (E). (b) Albert conhece (E). [...] Radford enfatiza que Albert acha que não sabe a resposta para a pergunta. Ele não confia em sua resposta porque a considera um mero palpite. Em apoio a (b), Radford argumenta que a resposta de Albert não é apenas um palpite de sorte. O fato de ele responder a maioria das perguntas corretamente indica que ele realmente aprendeu, e nunca se esqueceu, de tais fatos históricos. Visto que ele considera (a) e (b) verdadeiros, Radford sustenta que a crença não é necessária para o conhecimento. Mas qualquer um de (a) e (b) pode ser resistido. Pode-se negar (a), argumentando que Albert tem uma crença tácita de que (E), embora não seja algo que ele pense que seja conhecimento<sup>48</sup> (Ichikawa & Steup, 2018 [n.p.])

Ainda quanto ao enquadramento da *δόξα ou crença (belief)* como um requisito do conhecimento, Timothy Williamson argumentou em *Knowledge and Its Limits* (2000) que o projeto de analisar o conhecimento em termos mais fundamentais foi um erro, e fundamenta sua posição defendendo que o próprio conhecimento é, pelo menos em muitos casos, o estado mais fundamental existente. Williamson segue uma orientação chamada *knowledge-first epistemology* (o conhecimento em primeiro lugar). Ichikawa & Steup (2018, [n.p.]) chamam a atenção para o mérito dessa abordagem em reconhecer que não é preciso engajar no ambicioso projeto de análise o conhecimento “[...] para ter contato com uma série de questões interessantes sobre quais fatores são e não são relevantes para que um sujeito tenha conhecimento”.

No próximo ponto, irei abordar um segundo requisito da análise tradicional

<sup>48</sup> Suppose Albert is quizzed on English history. One of the questions is: “When did Queen Elizabeth die?” Albert doesn’t think he knows, but answers the question correctly. Moreover, he gives correct answers to many other questions to which he didn’t think he knew the answer. Let us focus on Albert’s answer to the question about Elizabeth: (E) Elizabeth died in 1603. Radford makes the following two claims about this example: (a) Albert does not believe (E). (b) Albert knows (E). Radford’s intuitions about cases like these do not seem to be idiosyncratic; Myers-Schutz & Schwitzgebel (2013) find evidence suggesting that many ordinary speakers tend to react in the way Radford suggests. In support of (a), Radford emphasizes that Albert thinks he doesn’t know the answer to the question. He doesn’t trust his answer because he takes it to be a mere guess. In support of (b), Radford argues that Albert’s answer is not at all just a lucky guess. The fact that he answers most of the questions correctly indicates that he has actually learned, and never forgotten, such historical facts. Since he takes (a) and (b) to be true, Radford holds that belief is not necessary for knowledge. But either of (a) and (b) might be resisted. One might deny (a), arguing that Albert does have a *tacit* belief that (E), even though it’s not one that he thinks amounts to knowledge.

do conhecimento e seus respectivos problemas, referente ao requisito da verdade.

## 3.2

### O requisito da verdade: a questão sobre o valor do conhecimento e os fantasmas dos ceticismos

#### 3.2.1

##### A verdade e a questão do valor do conhecimento

Representada nas artes como uma jovem e ativa mulher nua através do quadro *A calúnia de Apeles*, de Sandro Botticelli, a verdade consiste em uma das ideias mais difíceis de serem definidas, embora seja um conceito-chave não só para a filosofia, como para o pensamento de modo geral (Marcondes, 2014, p. 11).

Em termos gerais, Marcondes menciona que podemos entender a verdade em dois sentidos (ibid., p. 12): O sentido moral, onde ela seria compreendida “[...] como honestidade, a sinceridade, a autenticidade, transparência”; e o sentido epistêmico, onde ela estaria [...] relacionada ao conhecimento da realidade, à representação correta, ou seja, verdadeira dos fatos” (Ibid., p. 13).

Filósofos desde Platão e Aristóteles buscam definir uma distinção entre aquilo que seria o falso e o verdadeiro. Tanto no *Teeteto* quanto em *O Sofista*, Platão buscou diferenciar o falso do verdadeiro. Vimos que em *Teeteto* (p. 20) o aluno homônimo apresenta uma proposta onde o conhecimento seria uma *δόξα* verdadeira seguida de *λόγος* (Platão, 2020, [201c, 201d] p. 214-215). A proposta de Platão consistiu naquilo que alguns apontam como sendo o começo da definição do conhecimento enquanto *crença verdadeira justificada* (Gettier, 1963, p. 121; Ichikawa & Steup, 2018 [n.p.]; Poston, [s.d], [n.p.]). A verdade, nesse ponto, se mostra como uma condição para o conhecimento, embora eu entenda que esse diálogo tenha um caráter mais negativo do que positivo na busca pela definição do conhecimento.

Ao buscar definir o que seria a *δόξα* falsa, Sócrates e Teeteto fazem diversas suposições, tais como: um erro de representação onde ela seria uma confusão do pensamento entre duas coisas igualmente existentes, tomando uma pela outra

(Platão, 2020, [187c], p. 170-171); um desajuste entre o pensamento e o objeto daquilo que já se soube ou se percebeu antes (Ibid., [194b] p. 192-193); uma falha no registro da memória (Ibid., [194d-195c] p. 192-195); um desajuste entre pensamento e sensação (Ibid., [196c] p. 198-199). Nenhuma dessas hipóteses parece ter sido satisfatória para Sócrates, quem menciona a seguinte conclusão dessa busca pela definição de *δόξα* falsa:

SO. Será então, menino, que o argumento com razão nos repreende e nos mostra que, de maneira incorreta, buscamos a [*δόξα*] falsa antes que [o conhecimento], deixando este de lado? Ora, seria impossível apreender o que é <a [*δόξα*] falsa>, antes de apreender o que seria, afinal, [o conhecimento]? (Ibid., [200d] P. 210-211).

Desse modo, o diálogo *Teeteto*, embora nos convide a um fecundo exercício de reflexão, não nos fornece uma definição precisa daquilo que seria o conceito de uma *δόξα* falsa.

Já no diálogo *O Sofista*, Platão se aproxima mais de uma delimitação mais precisa entre o que seria o falso e o verdadeiro. Platão elabora a distinção entre verdadeiro e falso com base na relação entre as sentenças e o mundo real. Desse modo, “[s]entenças são verdadeiras quando descrevem os fatos tais como são, [...] e falsas quando o que descrevem não corresponde ao que ocorre [...]” (Marcondes, 2014, p. 15). Ainda em *O Sofista*, vimos (p. 21) que arte imitativa (*εἰδωλοποιικός*), realizada tanto pelos ignorantes como pelos sábios, se divide em representação (*εἰκαστικόν*) e fantasia (*φανταστικόν*), de modo que a representação seria realizada pelos primeiros, os quais possuem conhecimento (*ἐπιστήμη*) daquilo que imitam, ao passo que a fantasia seria realizada pelos segundos, os quais não possuem apenas crença sobre aquilo que imitam (Platão, 2003, [267d-e] [n.p.]).

Segundo o estrangeiro do texto, os filósofos (*φιλοσοφοῦντι*) seriam aqueles que dominam a capacidade dialética (*διαλεκτικόν*) e a usam com pureza (*καθαρώς*) e justiça (*δικαίως*), tendo em mente a razão aplicada à ideia do ser (Ibid., [253d] [n.p.]); ao passo que os sofistas seriam os imitadores dos sábios, aqueles que não se incluem entre os que sabem, mas entre os que imitam através da arte do simulacro e da fantasia, e não da representação (Ibid., [268c-d] [n.p.]). Observa-se que a pureza e a justiça, tidas como espécies de virtudes, já se apresentam em *O Sofista* como características dos sábios, isto é, daqueles possuem conhecimento.

Observamos o mesmo no *Mênon*, sobretudo na passagem onde Sócrates

questiona se a virtude seria uma espécie de conhecimento. Conforme vimos anteriormente (p. 25), o conhecimento, para Sócrates, é sempre um bem, ao passo que a virtude nem sempre conduz ao bem. Para tanto, é necessário que ela seja acompanhada de *νοῦς*, para que possa ser proveitosa (*ὠφέλιμα*), algo que só poderia ocorrer se vier aliada a uma atitude de prudência (*φρόνησις*). No entanto, Sócrates acrescenta que a virtude também é de fato um bem; e como apenas o conhecimento e *δόξα* verdadeira são capazes de guiar o humano corretamente, a virtude só poderia ser uma *δόξα* verdadeira (Platão, 2001, [99a] p. 105).

Ainda nesse diálogo, quanto ao valor do conhecimento (*ἐπιστήμη*), Sócrates ventila a hipótese de ele ser tão valioso quanto a *δόξα*, no tocante à sua capacidade em guiar os humanos para os caminhos corretos (Platão, 2001, [98b e 98c] p. 103). Mas pondera que, sem estar acompanhado da prudência (*φρονήσεως*), não é capaz de chegar ao *νοῦς*, nem, portanto, de fazer o bem (*ἀγαθόν*), de ser útil (*ὠφελίμω*) ou de conduzir à felicidade (*εὐδαιμονίαν*). Desse modo, observamos que no *Mênon* Platão parece sinalizar que a virtude, embora não corresponda ao conhecimento, se estiver aliada ao agir prudente (*φρόνησις*), é capaz de conduzir ao bem supremo e à felicidade.

No entanto, ele menciona também que o conhecimento deve possuir valor superior à *δόξα* por ser capaz de ficar na psique (*ψυχῇ*) por mais tempo que a *δόξα* correta (*ὀρθῆς δόξης*), sendo, portanto, mais estável (*μόνιμοι*) na mente. Para tanto, se faz necessário o encadeamento (*δήση*) por raciocínio causal (*αἰτίας λογισμῷ*), sem o qual não há como se falar em um conhecimento mais duradouro que a mera *δόξα* correta (Ibid., [97e e 98a] p. 101 a 103). Desse modo, *Mênon* não deixa claro qual seria a posição de Platão quanto à questão do valor do conhecimento, isto é, se o conhecimento seria ou não mais valioso que a *δόξα* correta.

Já em *A República* (2000), Platão deixa mais claro sua posição por uma superioridade do conhecimento (*ἐπιστήμη*) sobre a *δόξα* quanto à sua capacidade em alcançar a verdade. Ele menciona ser a *δόξα* “[...] mais escura que o conhecimento e mais clara que a ignorância [...] constitui[ndo] um meio-termo entre ambos [...]” (Platão, 2000 [478d] p. 272). Para Platão, *δόξα*, enquanto faculdade, refere-se às formas de o indivíduo se relacionar com o real quanto aos aspectos atinentes ao mundo material, através da *πίστιν* e *εἰκασίαν*. Já a faculdade do conhecimento (*ἐπιστήμη*) consiste na faculdade que abarca as formas de o indivíduo se relacionar com o real tendo como objeto os aspectos relativos ao

mundo inteligível, através do *voûς* e da *διανοία*. Desse modo, Platão elenca nesse ponto a verdade enquanto um critério apto para atribuir ao conhecimento um status superior à *δόξα*<sup>49</sup>.

Quando a esse ponto, é importante ressaltar uma diferença essencial, destacada por Marcondes (2007a, p. 56), entre a concepção platônica e a socrática:

[...] enquanto Sócrates considerava a filosofia como um método de reflexão que levaria o indivíduo a uma melhor compreensão de si mesmo, de sua experiência e da realidade que o cerca, passando por um processo de transformação intelectual e de revisão e reavaliação de suas crenças e valores, para Platão a filosofia é essencialmente teoria, isto é, a capacidade de ver, através de um processo de abstração e de superação de nossa experiência concreta, a verdadeira natureza das coisas em seu sentido eterno e imutável, de conhecer a verdade portanto.

Assim, enquanto Platão se ocupa em buscar a verdade, Sócrates se ocupa com o processo de revisão e reavaliação das crenças individuais, sendo objetivos distintos que influenciam na forma como atribuem valor à *δόξα* e ao conhecimento (*ἐπιστήμη*).

Observa-se, no tocante à questão do valor do conhecimento, que Sócrates, no *Mênon*, cogita a hipótese do conhecimento e da crença terem valores equivalentes, como no caso de indivíduos virtuosos que não necessariamente precisam possuir conhecimento (*ἐπιστήμη*) em suas atividades, como os políticos, biólogos, botânicos, etc. (Platão, 2001, [98b e 98c] p. 103). De acordo com o diálogo *Mênon*, é possível extrair a ideia de que tanto o conhecimento como a *δόξα* correta são capazes de conduzir um indivíduo ao bem supremo e à felicidade. Desse modo, pelo critério do bem supremo e da felicidade, tanto a *δόξα* como o conhecimento teriam igual importância, não havendo uma suposta superioridade entre ambos. No entanto, já em *A República*, Platão atribui à *δόξα* um status inferior ao conhecimento quanto ao seu maior distanciamento com a verdade e com o imutável.

Essa diafonia existente no texto do mesmo autor continua a ressoar entre os epistemólogos atuais. Afinal, qual seria o critério correto para valorar o conhecimento e a *δόξα*? Seria a verdade o melhor critério? Ou seria sua capacidade de fazer um indivíduo chegar ao bem supremo e à felicidade? Veremos mais adiante

<sup>49</sup> Cabe ressaltar que Platão leva em conta no *Teeteto* (2020) e em *O Sofista* (2003) a necessidade de distinguir a *δόξα* verdadeira da *δόξα* falsa em oposição ao paradoxo de Protágoras de que toda *δόξα* seria verdadeira.

como a Epistemologia das Virtudes oferece uma solução para esse impasse referente ao valor do conhecimento.

### 3.2.2

#### A verdade e os fantasmas dos ceticismos

Os maiores desafios apresentados ao critério da verdade, tanto no âmbito do conhecimento como no campo metafísico, se referem àqueles propostos por uma longa tradição filosófica que ainda suscita muitas confusões na literatura filosófica de modo geral, referente à tradição cética.<sup>50</sup> Os ceticismos representaram um importante papel na história da filosofia ao servirem de mola propulsora aos

---

<sup>50</sup> Contemporaneamente, observamos com frequência diversos escritos se endereçando aos desafios dos ceticismos como sendo um *os problemas do cético*, no singular, como se uma tradição filosófica tão plural pudesse ser reduzida a uma figura caricatural de apenas uma pessoa, consistindo em um grave equívoco que merece suas devidas considerações. Ao longo de toda a história, sempre foi feita muita confusão em torno dos ceticismos, a começar pelo fato de não existir apenas um tipo, mas vários, que vão para além dos mais conhecidos – o acadêmico e o pirrônico –, abrangendo os protoceticismos do período pré-socrático, os ceticismos fideístas e os mitigados do período moderno, dentre outros (Marcondes, 2007a, p. 94). A equivocada ideia de que os pensadores inseridos dentro da corrente dos ceticismos filosóficos compartilham de uma espécie de niilismo tanto moral quanto epistêmico está presente em diversas fontes antigas e permanece presente até os dias de hoje (Berry, 2011, p. 177). Trata-se de uma confusão que associa os céticos de modo geral a uma espécie de ceticismo radical que não necessariamente condiz com sua literatura. Grande parte dessa confusão pode ser atribuída ao fato de o termo *ceticismo* também possuir um significado na linguagem comum (Marcondes, 2019, p. 19). O ceticismo vulgar, conforme ensina Sylvia Giocanti (2020), seria frequentemente entendido como o ato de duvidar de uma questão em debate sem tê-la antes examinado a fundo ou até mesmo com a recusa obstinada ao seu exame. Essa compreensão do ceticismo vulgar, segundo Giocanti (2020), teria contribuído para o comum engano acerca dos ceticismos filosóficos. No entanto, muitos equívocos sobre os ceticismos também são encontrados dentro da literatura acadêmica, consistindo também em um fenômeno erudito e não apenas vulgar (Ibid.). Em certa medida, a popularidade dos escritos de Sexto Empírico e sua influência na recepção dos ceticismos durante a Idade Moderna contribuiu para uma concepção de ceticismos relacionada ao radicalismo, sobretudo com relação ao ceticismo acadêmico. Sexto Empírico menciona em *Hipótiposes Pirrônicas* (1997, p. 115) que os céticos acadêmicos – os herdeiros da Academia de Platão – teriam advogado pela impossibilidade do conhecimento verdadeiro sobre qualquer coisa, sendo, portanto, dogmáticos negativos e não céticos. Segundo o pensador, os autênticos céticos seriam os pirrônicos, por serem aqueles que seguem na busca por respostas (*zétesis*), em uma eterna investigação (*sképsis*), não decretando juízos sobre nada, até mesmo sobre a possibilidade de se conhecer algo. Desse modo, Sexto Empírico defendia que a filosofia deveria ser classificada em dogmáticos, pirrônicos e acadêmicos, influenciando com isso o pensamento de inúmeros acadêmicos. Essa leitura de Empírico contribuiu com a identificação dos acadêmicos a uma espécie de ceticismo radical por parte de seus leitores. A retomada do ceticismo antigo durante a Idade Moderna, no período marcado pela reforma protestante, no contexto denominado *crise intelectual da reforma* (Marcondes, 2016, p. 184), foi caracterizado pela retomada da fé nos escritos modernos e ao mesmo tempo pelo surgimento de um pensamento extremamente crítico. O resgate de uma literatura grega obscurecida, dentre elas os escritos céticos, surge como uma alternativa ao platonismo e ao aristotelismo para os pensadores deste período.



grandes questionamentos epistêmicos, éticos e até metafísicos, servindo de estímulo ao resgate de antigos debates adormecidos na Antiguidade clássica.

Um dos mais influentes pensadores do período moderno, sobretudo na área da epistemologia, foi o filósofo e matemático René Descartes (1596-1650), “[...] cujas reflexões sobre [os ceticismos] serviram de mote à epistemologia durante mais de 300 anos” (O’Brien, 2013, p. 74). Descartes, logo no começo das *Meditações Metafísicas*, em sua *Primeira meditação*, apresenta uma retórica dotada de argumentos a favor dos ceticismos para, em seguida, apresentar a sua refutação a eles. Ele começa narrando o seguinte episódio: “Quantas vezes sucedeu-me de sonhar à noite que estava neste lugar, que estava vestido, que estava junto ao fogo, ainda que estivesse totalmente nu em meu leito?” (Descartes, 2016, p. 33). Ele ainda acrescenta que tudo isso poderia de igual modo ser apenas um sonho realista ou até mesmo fruto de uma manipulação de um gênio maligno, incumbido de nos induzir ao erro quanto à realidade dos fatos (Descartes, 2016, p. 41).

No entanto, em momento algum esse pensador se identificou como sendo um cético ou pertencente à tradição cética. Na verdade, Descartes concebia os ceticismos como uma “doença de magnitude epidêmica”, representando a primeira grande manifestação filosófica da influência de Sexto Empírico na modernidade<sup>51</sup>, encontrada na resposta à sétima objeção, publicada na segunda edição de *Meditações Metafísicas* de 1642, onde ele diz: “Não devemos pensar que a seita dos céticos está extinta há muito tempo. Ela floresce hoje tanto como sempre (...).” (Descartes apud Annas & Barnes, 1985, p. 06).

Ainda nas *Segundas meditações* do mencionado livro, Descartes segue seu raciocínio, concluindo que, mesmo com a existência desse gênio diabólico, ele não poderia nos enganar sobre nossa própria existência, dado ser esta uma condição para que a própria entidade possa nos confundir sobre qualquer coisa, de modo que “[...] essa proposição, nomeadamente: eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira sempre que a pronuncio, ou que a concebo em meu espírito.” (Descartes, 2016, p. 41). De fato, Descartes buscou como fim último de sua filosofia alcançar o antídoto contra a ameaça dos ceticismos (Smith, 2016; Moriarty, 2016), o que

<sup>51</sup> As traduções para o latim das obras de Sexto Empírico por Henri Estienne em 1562 e por Gentian Hervet em 1592 (Popkin, 2003, p. 19) junto com a tradução para o latim de Ambrogio Traversario em 1433 da obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diôgenes Laércio, consistem em duas das principais fontes do ceticismo antigo em sua retomada no período moderno.

aponta a importância dos argumentos anticéticos na formação do pensamento moderno, considerando a grande influência exercida por esse pensador em todo o período.

No entanto, seus argumentos a favor da parte alvo de seu ataque (os ceticismos) foram tão convincentes que “[...] os pensadores tradicionais viram Descartes como um cético implacável pois seu método de dúvida negava a própria base do sistema tradicional” <sup>52</sup> (Popkin, 2003, p. 158). A ambiguidade desse pensador é bem observada por Richard Popkin, que dedicou dois capítulos a Descartes em sua obra *A História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa* com os títulos *Descartes: Conqueror of Scepticism* (Ibid., p. 143-157) e *Descartes: Sceptique Malgré Lui* (Ibid., p. 158-173) nos quais ele aborda justamente a dualidade existente nas leituras sobre o posicionamento de Descartes face aos ceticismos.

As ideias de Descartes refletem os grandes desafios de seu tempo, dos quais o filósofo francês foi um porta-voz extremamente bem-sucedido. Descartes estava preocupado em estabelecer um novo método científico capaz de fundamentar as ciências como um todo (Marcondes, 2010, p. 41), e por isso ele encontrou no ceticismo radical uma ameaça ao seu projeto. Descartes, no entanto, foi um dos filósofos mais ambíguos da história da filosofia e um dos mais incompreendidos, a ponto de ser possível se falar na existência de uma espécie de “cartesianismo de caricatura” na literatura filosófica (Jacques apud Jodelet, 2009). Não são raros os escritos contemporâneos que ainda buscam apresentar objeções às ideias de Descartes, sobretudo daquelas constantes nas *Meditações Metafísicas*, embora escritas há mais de 300 anos.

Os ceticismos, mesmo atualmente, ainda possuem argumentos atraentes o suficiente para suscitar um intenso debate. A influência dos ceticismos na filosofia não se limitou a Descartes e nem ao período moderno, chegando no século XX traduzidos nas chamadas *hipóteses cétricas* (*skeptical hypotheses*), as quais “[...] explica[m] como você pode estar errado sobre as muitas coisas que você pensa que sabe”<sup>53</sup> (DeRose, 1999, p. 01).

<sup>52</sup> No original: “The orthodox, traditional thinkers saw Descartes as a vicious sceptic because his method of doubt denied the very basis of the traditional system” (Ibid., p. 158).

<sup>53</sup> No original: “It explains how you might be going wrong about the very things you think you know.”

Bertrand Russell se destaca como um dos autores do século XX que mais trabalhou as *hipóteses céticas* em alguns de seus livros, como *Sceptical Essays* ([1928] 2004) e *Human Knowledge: Its Scope and Limits* ([1948] 2009). G. E. Moore também ocupou grande parte de seus escritos buscando apresentar respostas aos desafios céticos. Uma resposta bastante conhecida de Moore aos ceticismos refere-se ao argumento do senso comum presente no artigo *Proof of an external world* (2008), onde ele menciona que certas verdades não necessitam de apresentação das evidências (ou credenciais), tais como: “Aqui está uma mão, e aqui está outra”<sup>54</sup> (Moore, 2008, p. 28).

Outra resposta de Moore aos ceticismos pode ser observada na passagem a seguir:

Concordo, portanto, com aquela parte do argumento que afirma que se eu não sei que não estou sonhando, segue-se que não sei que estou de pé, mesmo que eu realmente esteja e pense que estou. Mas esta primeira parte do argumento é uma consideração que atinge os dois lados. Pois, se for verdade, segue-se que também é verdade que, se sei que estou em pé, então eu sei que não estou sonhando. Posso, portanto, também argumentar: visto que sei que estou de pé, segue-se que sei que não estou sonhando; como meu oponente pode argumentar: já que você não sabe que você não está sonhando, segue-se que você não sabe que está em pé. Um argumento é tão bom quanto o outro, a não ser que meu oponente possa apresentar melhores argumentos no sentido de que eu não sei que não estou sonhando, do que eu poderia apresentar no sentido de que eu sei que eu estou em pé (Moore apud DeRose, 1999, p. 05)<sup>55</sup>.

No trecho acima, Moore apresenta uma resposta aos ceticismos que segue uma linha argumentativa, sugerindo que as partes em disputa procurem razões positivas para apoiarem suas intuições e aquela que apresentar o melhor argumento com a solução mais plausível ao problema seja a parte vencedora (DeRose, 1999, p. 06).

Em *Da Certeza* (1990), Wittgenstein refuta o argumento do senso comum de G. E. Moore, afirmando que nós não temos conhecimento de que

<sup>54</sup> No original, “[...] 'Here's one hand, and here's another'[...]”.

<sup>55</sup> No original: “I agree, therefore, with that part of the argument which asserts that if I don't know that I'm not dreaming, it follows that I don't know that I'm standing up, even if I both actually am and think that I am. But this first part of the argument is a consideration which cuts both ways. For, if it is true, it follows that it is also true that if I do know that I am standing up, then I do know that I'm not dreaming. I can therefore just as well argue: since I do know that I'm standing up, it follows that I do know that I'm not dreaming; as my opponent can argue: since you don't that you're not dreaming, it follows that you don't know that you're standing up. The one argument is just as good as the other, unless my opponent can give better reasons for asserting that I don't know that I'm not dreaming, than I can give for asserting that I do know that I'm standing up” (Moore apud DeRose, 1999, p. 05).

“aqui está uma mão”, mas uma crença sobre tal fato. Ele fundamenta dizendo que uma proposição impossível de duvidar não expressa conhecimento, estando “no fundo das [...] convicções” (Wittgenstein, 1990, p. 77). A dúvida, para ele, é a condição para a existência de um conhecimento de valor epistêmico alto, em contraste com a certeza que só pode ser oferecida a nós pelas crenças de valor epistêmico mais baixo. Em outras palavras, o conhecimento, na sua concepção, é incompatível com a certeza.

Em *Conferência sobre Ética* (2017b, p. 77-80), em sentido semelhante, ele defende que não podemos falar ou escrever sobre ética em virtude de uma ausência de significado e sentido natural desses temas, e acrescenta que existe um limite para a linguagem que a impede de discorrer sobre os campos da Ética e da religião, conforme se observa abaixo<sup>56</sup>:

[...] Quer dizer: vejo agora que essas expressões sem sentido não eram sem sentido porque eu ainda não havia encontrado as expressões corretas, mas que sua falta de sentido era sua própria essência.

Pois tudo o que eu queria fazer com eles era apenas ir além do mundo, ou seja, além da linguagem significativa. Toda a minha tendência e acredito que a tendência de todos os homens que tentaram escrever ou falar de ética ou religião era correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes da nossa jaula é perfeitamente, absolutamente sem esperança.

- A ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, não pode ser ciência.

O que ela diz não acrescenta nada ao nosso conhecimento.

Wittgenstein entendeu que uma concepção de filosofia que visa a verdade absoluta, completa e final nos conduziria inevitavelmente a um fracasso (McCormick, 2004, p. 422). Nesse sentido, Wittgenstein afirma:

(...) Ora, vivemos na ideia: o ideal 'deveria necessariamente' encontrar-se na realidade. Enquanto não se vê como ele aí se encontra nem se compreende a essência desse 'deve necessariamente'. Acreditamos que o ideal deve residir na realidade; pois acreditamos já vê-lo nela (Wittgenstein, 1996, p. 63 [§101]).

<sup>56</sup> No original, (...) That is to say: I see now that these nonsensical expressions were not nonsensical because I had not yet found the correct expressions, but that their nonsensicality was their very essence.

For all I wanted to do with them was just *to go beyond* the world and that is to say beyond significant language.

My whole tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk ethics or religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless.

- Ethics, so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable, can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense.

Assim, estamos todos correndo “contra as paredes de nossa jaula” ao tentarmos usar a linguagem para expressar o inexpressável. Wittgenstein nesse trecho esclarece o que ele entende como sendo o limite de sua filosofia. Podemos observar os jogos de linguagem, seguir suas regras e até mesmo fazer filosofia. Mas existe um ponto a partir do qual não podemos ir além, e esse é o aspecto que melhor reflete a defesa do ceticismo por Wittgenstein: pragmática, preocupada com os métodos de observação da vida humana, sem pretensões de chegar em uma ontologia cosmológica irreduzível e originária.

Uma outra resposta aos ceticismos refere-se à tese do externalismo semântico de Hilary Putnam. DeRose resume bem essa teoria, afirmando que, segundo ela, parte do conteúdo dos pensamentos de uma pessoa:

[...] não é totalmente determinado por fatores 'internos' sobre o que está acontecendo dentro de sua cabeça, mas é pelo menos parcialmente determinado por fatos 'externos', como a natureza das coisas com que alguém entrou em contato<sup>57</sup> (DeRose, 1999, p. 07).

O filósofo buscou demonstrar o caráter autodestrutivo do ceticismo radical ao apontar que os sentidos das palavras usadas pelos céticos podem não corresponder ao sentido que os céticos necessitam que elas possuam (Putnam, 1981, p. 21). Ele menciona que os céticos precisam usar uma linguagem significativa para descrever um cenário que possa ser uma realidade possível, a fim de nos convencer de que nada sabemos do mundo externo. Putnam argumenta ainda que, se olharmos de perto para o que faz as palavras terem sentido, veremos que os céticos somente podem construir seus cenários obscuros em uma situação na qual aquele cenário não poderia ser o que de fato acontece conosco (Ibid., p. 2). O que dá o sentido para as palavras, segundo sua teoria geral da semântica, não são suas ideias ou estados psicológicos, mas sua relação com as coisas em seu ambiente.

O famoso exemplo que o autor usa para ilustrar tal fato consta em seu livro *Reason, Truth and History* (1981), se passando com um cérebro em uma cuba, conforme a narrativa abaixo:

[I]magine que um ser humano (você pode imaginar que seja você mesmo) foi

---

<sup>57</sup> No original: “According to semantic externalism, the contents of at least some of one's thoughts are not completely determined by 'internal' facts about what is going on inside one's head, but are at least partially determined by such 'external' facts as the nature of the items one has been in contact with.”

submetido a uma operação por um cientista do mal. O cérebro da pessoa (seu cérebro) foi removido do corpo e colocado em uma cuba de nutrientes que mantém o cérebro vivo. As terminações nervosas foram conectadas a um computador supercientífico que faz com que a pessoa cujo cérebro se encontra tenha a ilusão de que tudo está perfeitamente normal. Parece haver pessoas, objetos, o céu etc.; mas, na verdade, tudo o que a pessoa (você) está experimentando é o resultado de impulsos eletrônicos que viajam do computador para as terminações nervosas. O computador é tão inteligente que, se a pessoa tentar levantar a mão, o feedback do computador a fará 'ver' e 'sentir' a mão sendo levantada. Além disso, ao variar o programa, o cientista maligno pode fazer com que a vítima 'experimente' (ou alucine) qualquer situação ou ambiente que o cientista maligno desejar. Ele também pode obliterar a memória da operação do cérebro, de modo que a vítima pareça a si mesma que sempre esteve neste ambiente. Pode até parecer à vítima que está sentada lendo essas mesmas palavras sobre a suposição divertida, mas bastante absurda, de que existe um cientista do mal que remove o cérebro das pessoas de seus corpos e as coloca em um tanque de nutrientes que mantém os cérebros vivos. As terminações nervosas devem ser conectadas a um computador supercientífico que faz com que a pessoa cujo cérebro é ter a ilusão disso<sup>58</sup> (Ibid., p. 05-06).

Assim, segundo Putnam, caso nós fôssemos cérebros em cubas não poderíamos inferir sobre tal fato ser verdade, pois isso não seria algo ao alcance daqueles que são cérebros em cubas (Ibid., p. 08). Para ele, nosso sistema linguístico é regido por regras de entrada e saída da linguagem, que tomam como base dados da realidade. Desse modo, por exemplo, no caso de um ser humano normal e um cérebro em uma cuba estarem ambos em diálogo acreditando serem seres humanos normais, há uma semelhança qualitativa entre seus pensamentos (referente à afirmação “eu sou humano”); no entanto, não há semelhança de referência, pois o cérebro em uma cuba não teria como se referir ao mundo real e à realidade externa<sup>59</sup>

<sup>58</sup> No original: “[I]magine that a human being (you can imagine this to be yourself) has been subjected to an operation by an evil scientist. The person's brain (your brain) has been removed from the body and placed in a vat of nutrients which keeps the brain alive. The nerve endings have been connected to a super-scientific computer which causes the person whose brain it is to have the illusion that everything is perfectly normal. There seem to be people, objects, the sky, etc; but really all the person (you) is experiencing is the result of electronic impulses travelling from the computer to the nerve endings. The computer is so clever that if the person tries to raise his hand, the feedback from the computer will cause him to 'see' and 'feel' the hand being raised. Moreover, by varying the program, the evil scientist can cause the victim to 'experience' (or hallucinate) any situation or environment the evil scientist wishes. He can also obliterate the memory of the brain operation, so that the victim will seem to himself to have always been in this environment. It can even seem to the victim that he is sitting and reading these very words about the amusing but quite absurd supposition that there is an evil scientist who removes people's brains from their bodies and places them in a vat of nutrients which keep the brains alive. The nerve endings are supposed to be connected to a super-scientific computer which causes the person whose brain it is to have the illusion that.”

<sup>59</sup> No original, “The whole system of sense-data, motor signals to the efferent endings, and verbally or conceptually mediated thought connected by 'language entry rules' to the sense-data (or whatever) as inputs and by 'language exit rules' to the motor signals as outputs, has no more connection to trees than the ant's curve has to Winston Churchill. Once we see that the qualitative similarity (amounting, if you like, to qualitative identity) between the thoughts of the brains in a vat and the thoughts of

(Ibid., p. 14-15).

Essa teoria é bastante criticada por não explicar, dentre outras coisas, como seria o caso de alguém que estava em um possível mundo no qual não existiam cérebros em cubas e foi posteriormente transportado para um outro possível mundo onde ele teria sido transformado em um cérebro em uma cuba.

Desse modo, é possível argumentar que tanto os cérebros em cubas de Hilary Putnam quanto o gênio maligno de Descartes compartilham algo em comum: em ambas as filosofias, seus argumentos céticos acabaram se mostrando mais fortes do que seus argumentos de suas refutações, de modo a surtir o efeito contrário ao aparentemente pretendido: ao invés de refutar os ceticismos, acabaram por fortalecê-los ainda mais.

Uma outra importante obra contemporânea sobre os ceticismos e sua relação com a epistemologia refere-se a *Pyrrhonian Reflection in Knowledge and Justification* (1994), na qual Robert Fogelin apresenta uma saída ao problema da verdade por um caminho distinto dos mencionados filósofos: ao invés de tentarmos refutar os ceticismos, ele propõe que os aceitemos, argumentando não haver nada de epistemicamente errado nisso.

Nessa obra, Fogelin propõe reflexões sobre a forma como a grande parte dos filósofos adeptos da concepção tripartite concebem o conhecimento, e argumenta que esse projeto estaria fadado ao insucesso com base nos argumentos dos modos de Agrippa, presente nas *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico (Fogelin, 1994, p. 116) e nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein com a ideia de formas de vida (Ibid., p. 195).

Segundo Fogelin, o que a maioria dos filósofos quer dizer quando afirma coisas como “S sabe que p”, independentemente de quais sejam suas correntes, é que S conhece p no sentido do uso ordinário do conceito “saber” ou “conhecer”. Segundo o autor, “[n]a vida diária, os níveis de padrões epistêmicos são fixados (muitas vezes de forma irrefletida) pelas exigências de um dado contexto”. Até mesmo um cético pirrônico pode adquirir conhecimento neste sentido ordinário, não obstante o que ele faz, em contraste com os não céticos, é “[...] aceita[r] de

---

someone in the actual world by no means implies sameness of reference, it is not hard to see that there is no basis at all for regarding the brain in a vat as referring to external things.”

forma não dogmática as práticas epistêmicas cotidianas de sua cultura”<sup>60</sup> (Ibid., p. 195). Para ele, é “[...] possível dar uma explicação da maneira como os termos da avaliação epistêmica funcionam sem fazer nenhum compromisso com afirmações substantivas sobre o que é e o que não é conhecido”<sup>61</sup> (Ibid., p. 203). Fogelin conclui suas reflexões com duas ideias: “Primeiro, [que] as dúvidas pirrônicas são o resultado natural e inteligível do exame irrestrito de nossas práticas epistêmicas. Em segundo lugar, [que] as dúvidas pirrônicas, uma vez levantadas, parecem incapazes de serem resolvidas”<sup>62</sup> (Ibid., 203).

Fogelin mostrou que é possível ao cético ter crenças e até mesmo conhecimento no sentido ordinário. Grande parte dos esforços existentes em se refutar os ceticismos pelos filósofos de diferentes períodos refere-se a uma concepção que os toma como equivalentes à sua vertente radical, onde nada poderia ser conhecido. No entanto, conforme vimos, a tradição cética possui uma variedade de vertentes que não se resume ao ceticismo radical. O pirronismo, em especial, não proíbe que alguém tenha crenças ou conhecimento sobre as coisas, pois isso seria uma espécie de dogmatismo negativo, conforme já nos ensinava Sexto Empírico. O que o pirronismo chama a atenção, e nem sempre é bem compreendido nesse aspecto, é para uma postura que renuncia às certezas irrefutáveis, que permita ao sujeito aceitar as incontingências da vida de forma mais plena, alcançando assim a felicidade (*εὐδαιμονίαν*) ou a tranquilidade (*ἀταραξία*). Trata-se de uma série de prescrições normativas que mais se comunicam com a ética do que com a epistemologia, embora tenha como ponto central as atitudes individuais do sujeito face ao que pode ser conhecido.

No entanto, a *δόξα*, a verdade, não são os únicos requisitos para o conhecimento segundo a análise tradicional tripartite. No ponto a seguir, irei abordar algumas vertentes da justificação do conhecimento que estão inseridas na concepção tripartite da definição de conhecimento.

<sup>60</sup> No original, “In daily life, levels of epistemic standards are fixed (often unreflectively) by the exigencies of the given context. The Pyrrhonist undogmatically accepts the everyday epistemic practices of his culture”.

<sup>61</sup> No original, “First, it seems to me to be possible to give an account of the way in which terms of epistemic appraisal function without making any commitments to substantive claims about what is and what is not known”.

<sup>62</sup> No original, “These reflections, then, seem to yield a dual conclusion. First, Pyrrhonian doubts are the natural and intelligible result of the unrestricted examination of our epistemic practices. Second, Pyrrhonian doubts, once raised, seem incapable of resolution”.



### 3.3

#### O requisito do λόγος e o debate sobre a justificação

O papel do λόγος no conhecimento consiste em uma questão bastante controversa na filosofia, presente desde os escritos de Platão, sobretudo quando menciona a hipótese do conhecimento enquanto δόξα verdadeira acompanhada de λόγος “[...] μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι [...]” (Platão, 2020, [201c, 201d] p. 214-215). Os debates sobre a justificação do conhecimento – uma das possíveis traduções de λόγος para o português – ocuparam um papel central nos debates entre os epistemólogos analíticos do século XX e XXI. No entanto, Platão, quando fala do λόγος, não se refere exatamente ao que denominamos como justificativa. Assim como δόξα, λόγος consiste em outro termo de difícil tradução para o português, o qual optei por manter no original, sem tradução. Sobre a dificuldade em se traduzir λόγος para o inglês, Francis MacDonald Cornford (1935, p. 142) menciona em nota de rodapé:

O inglês não nos fornece uma tradução única para logos, sendo esta uma palavra que abrange (1) declaração, discurso; (2) expressão, definição, descrição, fórmula; (3) 'narrativa' ou enumeração, (4) explicação, relato, fundamento. A tradutor é forçado a usar ora uma, ora outra daquelas expressões.<sup>63</sup>

Mas o que seria o requisito da justificação do conhecimento? Ichikawa & Steup (2018, [n.p.]) ressaltam que aquilo que o requisito da justificação “[...] requer é meramente que uma crença que se qualifique como conhecimento tenha a propriedade de ser justificada.”<sup>64</sup> Essa propriedade pode estar presente “[...] mesmo que S não tenha se engajado na atividade de justificar sua crença de que p.”<sup>65</sup> (Ichikawa & Steup, 2018, [n.p.]). William Alston ressaltava, quanto a esse ponto, que a preocupação central se refere ao “[...] estado ou condição de ser justificado, e não

<sup>63</sup> No original, “English provides no single equivalent for *logos*, a word which covers (1) statement, speech; (2) expression, definition, description, formula; (3) 'tale' or enumeration, (4) explanation, account, ground. A translator is forced to use now one, now another of those expressions”.

<sup>64</sup> No original, “Rather, what the justification condition requires is merely that a belief that qualifies as knowledge have the *property* of being justified”.

<sup>65</sup> No original, “It can have that property even if *S* did not engage in the activity of justifying her belief that *p*”.

com a atividade de justificar uma crença”<sup>66</sup> (apud Ichikawa & Steup, 2018, [n.p.])<sup>67</sup>.

De modo geral, os epistemólogos dividem as respostas encontradas na literatura filosófica contemporânea sobre a justificação em dois grandes grupos: as respostas internalistas e as externalistas.<sup>68</sup> O chamado internalismo ou internismo epistêmico parte da premissa de que o sujeito conhecedor (i) conhece o conteúdo do seu conhecimento e (ii) realmente ou potencialmente conhece as bases desse conhecimento, tendo acesso direto ou indireto aos fundamentos de seu conhecimento (Pritchard apud Pappas, 2014, [n.p.]).<sup>69</sup> O internalismo, no entanto, não implica que o sujeito realmente ou potencialmente conheça todas as bases de seu conhecimento. É suficiente que ele possa apresentar pelo menos alguma razão pela qual ele conhece o que conhece. Para alguns casos, por meio da reflexão, podemos fornecer fundamentos rapidamente, para outros casos, se faz necessário um longo e árduo processo de reflexão (como no caso de provar um teorema matemático, por exemplo). Nesse sentido, segundo Pappas (2014, [n.p.]), é necessário esclarecer a definição de internalismo, amenizando a condição: “Conhecemos alguma proposição p apenas se nos tornamos conscientes, (direta ou potencialmente), por reflexão, de que algum item é nossa base de conhecimento

<sup>66</sup> No original, “That is, we will be concerned with the state or condition of being justified, rather than with the *activity* of justifying a belief. These concepts are sometimes conflated in the literature”.

<sup>67</sup> Ichikawa & Steup (2018, [n.p.]) mencionam ainda, em nota de rodapé [5], a posição contrária à de Alston, de Robert Almender, que menciona nem sempre ser possível separarmos o estado de ser justificado (being justified) da atividade de dar ou ser capaz de dar uma justificação.

<sup>68</sup> Cabe aqui uma ressalva sobre a distinção entre os debates dos chamados externalistas e internalistas epistemológicos e cognitivos. É comum encontrarmos os conceitos de internalismo e externalismo sendo usados de modo distintos em epistemologia, metafísica, filosofia da linguagem, filosofia da mente e em outros campos da filosofia. O primeiro tipo se preocupa com a questão sobre o que diferencia o conhecimento da *δόξα* verdadeira, sendo uma questão tipicamente epistemológica. O segundo tipo “[...] é de ordem metafísica, e se preocupa em averiguar o que é que determina o conteúdo dos nossos pensamentos”. A posição que aqui chamamos de internalismo epistêmico, dentro da temática da justificação do conhecimento “[...] põe em relevo a abordagem subjetiva, ao passo que os externalistas [epistêmicos] se concentram na questão objetiva de averiguar se o nosso pensamento é fiável” (O’Brien, 2013, p. 65). Por exemplo, eu posso ser uma internalista cognitiva e externalista epistemológica se eu considerar que os estados mentais são inteiramente determinados por estados computacionais internos, mas para adquirir conhecimento é preciso apenas que nossas faculdades mentais rastreiem a verdade de modo fiável (Ibid., p. 65).

<sup>69</sup> George Sotiros Pappas formula uma concepção de internalismo baseado em Harold Arthur Pritchard (1871 - 1947) como uma conjunção de duas teses (Pritchard apud Pappas, 2014): “(Tese do acesso real) O sujeito conhece a proposição p se conhece diretamente as razões de p. (Tese do acesso potencial) Um sujeito conhece a proposição p se ele, indiretamente por meio da reflexão, puder perceber seus fundamentos para saber que p.” No original, “Actual Access KI: One knows some proposition p only if one is also aware of one's knowledge basis for p. Accessibility KI: One knows some proposition p only if one can become aware by reflection of one's knowledge basis for p.”

para p.”<sup>70</sup>

O externalismo, por outro lado, acredita na validade de uma crença independente de suas evidências. Para o internalismo, justificação é um argumento, uma prova. Do ponto de vista do externalismo, a própria realidade fundamenta o conhecimento, incluindo a realidade do processo cognitivo. Segundo a definição de externalismo de Bonjour & Sosa (2003, p. 206):

Uma epistemologia é externalista se e [somente] se tiver como consequência que um qualquer fator se pode acrescentar essencialmente à justificação epistêmica da crença do sujeito, mesmo que esteja fora do âmbito de reflexão desse sujeito.<sup>71</sup>

Do ponto de vista do externalismo, o sujeito não é obrigado a ter consciência dos fundamentos de seu conhecimento e, no entanto, seu conhecimento pode, ainda assim, ser justificado. O externalismo acredita que deve haver algum tipo de conexão lógica ou conceitual entre justificação e o mundo externo, isto é, entre as crenças e a realidade. Essa concepção identifica a validade da premissa com a sua verdade, o que apaga a distinção entre os dois conceitos. Desse modo, para eles, S está razoavelmente convencido de que p, se p for verdadeiro. Assim, a diferença entre internalismo e externalismo reside primordialmente no fato das circunstâncias, tidas como base do pensamento, serem internas ou não, considerando como interno o estado do organismo, o estado do cérebro, os estados mentais e, finalmente, os estados mentais acessíveis reflexivamente.

A seguir, faremos uma exposição das principais correntes do externalismo e em seguida, contrastarei com algumas correntes do internalismo, apontando que ambas as correntes possuem críticas bastante contundentes.

### 3.3.1

#### O externalismo e algumas de suas principais correntes

<sup>70</sup> No original: “Weak AKI: One knows some proposition p only if one can become aware by reflection of what is in fact one’s knowledge basis for p. Strong AKI: One knows some proposition p only if one can become aware by reflection that some item is one’s knowledge basis for p.”

<sup>71</sup> No original: “An epistemology is externalist if and only if it entails that some factor can add essentially to the epistemic justification of a subject’s belief even though it falls outside the reflective purview of that subject”.

Dentro da linha externalista, existem diversas teorias que buscam conceituar o conhecimento e responder aos problemas de Gettier. Dentre essas teorias, destaco três das mais conhecidas enquanto sendo as correntes causalistas, confiabilistas e do rastreamento da verdade.

A teoria causal do conhecimento foi a primeira proposta do filósofo Alvin Goldman (1967, 1976) para responder ao problema de Gettier (1967, p. 357), na qual ele se distancia da análise clássica tripartite do conhecimento. Ele menciona no artigo *A Causal Theory of Knowing* (1967) que a análise apresentada por ele pretende ir “[...] de encontro a uma tradição bem estabelecida em epistemologia, a visão de que as questões epistemológicas são questões de lógica ou justificação, e não questões causais ou genéticas” (1967, p. 372).<sup>72</sup>

Ela se propõe a explicar como conhecemos fatos pela experiência dos mundos e por que os sujeitos dos casos de Gettier carecem de conhecimento. Segundo sua teoria, conhecer um fato consiste em uma questão de possuir uma *crença* (*belief*) causada por esse mesmo fato, podendo ser fruto da percepção sensorial, do testemunho, da inferência, dentre outras fontes. A formulação oficial de Goldman é:

S sabe que p, se e somente se  
o fato de p estar conectado causalmente de maneira 'apropriada' com a crença de S em p.  
Os processos causais produtores de conhecimento 'apropriados' incluem o seguinte:  
(1) percepção  
(2) memória  
(3) uma cadeia causal, exemplificando o Padrão 1 ou 2, que é reconstruída corretamente por inferências, cada uma das quais é garantida (as proposições de fundo ajudam a garantir uma inferência apenas se forem verdadeiras)  
(4) combinações de (1), (2) e (3) (Ibid., p. 369).<sup>73</sup>

Goldman observa que, muitas vezes, consideramos que sabemos mesmo sem lembrarmos exatamente como sabemos (Ibid., p. 372), e mesmo nesses casos o sujeito pode ser considerado como conhecedor do fato, desde que a sua crença

<sup>72</sup> No original: “The analysis presented here flies in the face of a well-established tradition in epistemology, the view that epistemological questions are questions of logic or justification, not causal or genetic questions”.

<sup>73</sup> No original: “S knows that p if and only if the fact p is causally connected in an "appropriate" way with S's believing p. 'Appropriate,' knowledge-producing causal processes include the following:

(1) perception  
(2) memory  
(3) a causal chain, exemplifying either Pattern 1 or 2, which is correctly reconstructed by inferences, each of which is warranted (background propositions help warrant an inference only if they are true)  
(4) combinations of (1), (2), and (3) (Goldman, 1967, p. 369)”.

tenha sido causada da maneira apropriada, com uma cadeia causal voltando ao fato em si através de inferências. Entendo Goldman nesse artigo com uma missão de separar a epistemologia de uma ontologia metafísica preocupada com uma verdade objetiva. Isso fica claro a partir da seguinte passagem:

As condições de verdade não devem ser confundidas com as condições de verificação. Minha análise de 'S conhece p' não pretende fornecer procedimentos para descobrir se uma pessoa (incluindo ela mesma) conhece uma dada proposição. Sem dúvida, às vezes sabemos que as pessoas conhecem certas proposições, pois às vezes sabemos que suas crenças estão causalmente conectadas (de maneiras apropriadas) com os fatos em que se acredita. Por outro lado, muitas vezes pode ser difícil ou mesmo impossível descobrir se essa condição é válida para uma dada proposição e uma determinada pessoa. Por exemplo, pode ser difícil para mim descobrir se realmente me lembro de certo fato que pareço lembrar. As dificuldades que existem para saber se alguém conhece uma determinada proposição não constituem dificuldades para a minha análise (1967, p. 372)<sup>74</sup>

Goldman, nesse artigo, publicado 4 (quatro) anos após o artigo de Gettier (1963), deu um passo substancial em direção a um afastamento da análise tripartite do conhecimento, tendo influenciado e inspirado diversos outros filósofos a fazerem o mesmo. Além disso, Goldman propôs uma resignificação daquilo que era entendido por condições de verdade, apontando que "[elas] não devem ser confundidas com as condições de verificação" (Goldman, 1967, p. 372). Assim, ele atenua as pretensões de uma teoria do conhecimento ser validada com base em critérios que levem em conta uma verdade objetiva, se contentando com o atendimento das condições de verificação em seu lugar, delimitando, assim, as fronteiras entre os campos epistêmicos e metafísicos ou ontológicos.

No entanto, essa teoria não está à prova de falhas. Uma das principais dificuldades da teoria causal do conhecimento de Goldman foi descoberta pelo próprio Goldman, que o levou a abandoná-la em favor de uma nova teoria, denominada de fiabilista ou confiabilista (*reliability*) (1976; 1979; 1986).

Segundo a teoria confiabilista, uma crença é justificada se for adquirida por um meio que seja confiável. Essa confiabilidade, segundo Goldman (1979, p. 10),

<sup>74</sup> No original: "Truth conditions should not be confused with verification conditions. My analysis of 'S knows p' does not purport to give procedures for finding out whether a person (including oneself) knows a given proposition. No doubt, we sometimes do know that people know certain propositions, for we sometimes know that their beliefs are causally connected (in appropriate ways) with the facts believed. On the other hand, it may often be difficult or even impossible to find out whether this condition holds for a given proposition and a given person. For example, it may be difficult for me to find out whether I really do remember a certain fact that I seem to remember. The difficulties that exist for finding out whether someone knows a given proposition do not constitute difficulties for my analysis, however".

consiste “[...] na tendência que um processo revela para produzir crenças que sejam verdadeiras em vez de falsas”<sup>75</sup>.

Eis a história que Goldman conta para ilustrar o problema, como o caso dos celeiros falsos (1976, p. 772):

Henry está dirigindo pelo interior do país com seu filho. Com intuito de educar seu filho, Henry vai identificando vários objetos na paisagem à medida em que eles vão aparecendo. "Isso é uma vaca", disse Henry, "isso é um trator", "Isso é um silo", "Isso é um celeiro" etc. Henry não tem dúvidas sobre a identidade desses objetos; em particular, ele não tem dúvidas de que o último objeto mencionado seja um celeiro, o que de fato é. Cada um dos objetos identificados possui elementos característicos de seu tipo. Além disso, cada objeto está totalmente à vista, Henry tem uma visão excelente e tem tempo suficiente para olhar para eles com razoável cuidado, já que há pouco tráfego para distraí-lo. Dadas essas informações, poderíamos dizer que Henry possui conhecimento do objeto ser um celeiro? (Ibid., p. 772)<sup>76</sup>

Na primeira parte do caso, Goldman parece querer demonstrar que, de fato, estaríamos inclinados a acreditar que Henry possui conhecimento do objeto ser um celeiro. No entanto, na segunda parte do caso, ele introduz o cerne da questão:

[...] Suponha que nos foi informado, sem o conhecimento de Henry, que o distrito em que ele acabou de entrar estaria cheio de cópias de celeiros feitos de papel machê. Visto da estrada, esses fac-símiles parecem exatamente como celeiros, mas na verdade são apenas fachadas, sem paredes traseiras ou interiores, totalmente incapazes de serem usados como celeiros. Eles são construídos de forma tão inteligente que os viajantes invariavelmente os confundem com celeiros. Tendo acabado de entrar no distrito, Henry não encontrou nenhum fac-símile; o objeto que ele vê é um celeiro genuíno. Mas se o objeto naquele local fosse um fac-símile, Henry o confundiria com um celeiro. Dadas essas novas informações, estaríamos fortemente inclinados a retirar a alegação de que Henry conhece o fato de o objeto ser um celeiro. Como explicar essa mudança na nossa avaliação?<sup>77</sup> (1976, p. 773)

<sup>75</sup> No original: “The justificational status of a belief is a function of the reliability of the process or processes that cause it, where (as a first approximation) reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false”.

<sup>76</sup> No original: “Consider the following example. Henry is driving in the countryside with his son. For the boy's edification Henry identifies various objects on the landscape as they come into view. 'That's a cow,' says Henry, 'That's a tractor,' 'That's a silo,' 'That's a barn,' etc. Henry has no doubt about the identity of these objects; in particular, he has no doubt that the last-mentioned object is a barn, which indeed it is. Each of the identified objects has features characteristic of its type. Moreover, each object is fully in view, Henry has excellent eyesight, and he has enough time to look at them reasonably carefully, since there is little traffic to distract him. Given this information, would we say that Henry knows that the object is a barn?”.

<sup>77</sup> No original: “Suppose we are told that, unknown to Henry, the district he has just entered is full of papier-maché facsimiles of barns. These facsimiles look from the road exactly like barns, but are really just facades, without back walls or interiors, quite incapable of being used as barns. They are so cleverly constructed that travelers invariably mistake them for barns. Having just entered the district, Henry has not encountered any facsimiles; the object he sees is a genuine barn. But if the object on that site were a facsimile, Henry would mistake it for a barn”.

Given this new information, we would be strongly inclined to withdraw the claim that Henry knows the object is a barn. How is this change in our assessment to be explained?”.

Goldman conclui em seguida que a sua própria teoria causal, junto com a abordagem tradicional tripartite do conhecimento, não dá conta desse caso:

Observe primeiro que a abordagem tradicional do conhecimento por crença verdadeira justificada não ajuda em nada a explicar essa mudança. Em ambos os casos, Henry realmente acredita (na verdade, tem certeza) que o objeto é um celeiro. Além disso, a "justificativa" ou "evidência" de Henry para a proposição de que o objeto é um celeiro é a mesma em ambos os casos. Assim, Henry deve saber em ambos os casos ou não saber em ambos os casos. A presença de fac-símiles no distrito não deve fazer diferença se ele sabe ou não. Minha velha análise causal também não consegue resolver o problema. A crença de Henry de que o objeto seja um celeiro é causada pela presença do celeiro; na verdade, o processo causal é perceptivo. No entanto, não estamos preparados para dizer, na segunda versão, que Henry sabe.<sup>78</sup> (1976, p. 773)

De acordo com Goldman, o problema aqui é que Henry está formando sua crença de uma maneira que não é confiável. A ideia central do confiabilismo é que alguém tenha conhecimento se e somente se eles possuírem uma crença verdadeira, formada por um processo confiável de formação de crenças.

Uma possível objeção à teoria confiabilista refere-se à dificuldade na escolha do mecanismo de formação da crença. Para o confiabilismo, o conhecimento nasce de uma crença verdadeira formada por um processo confiável de formação de crenças. No entanto, na maior parte das vezes, um mesmo caso possui diversos mecanismos de formação de crença associados ao sujeito que possui a crença. Como escolher o mecanismo correto? Essa tarefa de isolar o mecanismo correto pode ser bastante complicada e a escolha por um mecanismo que seja geral ou específico poderá impactar decisivamente no juízo de confiabilidade de determinada crença. Por exemplo, no caso de Henry, caso esse mecanismo seja a capacidade visual genérica dele detectar a presença dos celeiros verdadeiros, esse processo não será considerado como confiável, pois seria possível que Henry identificasse como verdadeiros celeiros falsos. No entanto, caso o mecanismo de formação de crenças de Henry seja o reconhecimento visual do celeiro real no instante em que ele olha para o celeiro real, seria possível falar em um processo

<sup>78</sup> No original: "Note first that the traditional justified-true-belief account of knowledge is of no help in explaining this change. In both cases Henry truly believes (indeed, is certain) that the object is a barn. Moreover, Henry's 'justification' or 'evidence' for the proposition that the object is a barn is the same in both cases. Thus, Henry should either know in both cases or not know in both cases. The presence of facsimiles in the district should make no difference to whether or not he knows. My old causal analysis cannot handle the problem either. Henry's belief that the object is a barn is caused by the presence of the barn; indeed, the causal process is a perceptual one. Nonetheless, we are not prepared to say, in the second version, that Henry knows".

confiável.

Outra objeção inicialmente apontada por Gilbert Harman em *Knowledge, Inference and Explanation* (1968, p. 166-167) e posteriormente adaptada por Fred Dretske em *Conclusive Reasons* (1971, p. 5-6) refere-se ao caso da loteria:

No caso da loteria, a pessoa falha em vir a conhecer que perderá uma loteria justa, mesmo que ele raciocine da seguinte forma: “Como há  $N$  bilhetes, a probabilidade de perder é  $(N - 1) / N$ . Essa probabilidade é muito próxima de um. Portanto, eu irei perder na loteria”. [...] No caso da loteria, a pessoa não pode conhecer o fato se vai perder, por mais provável que seja. [...] O único raciocínio relevante no caso da loteria parece ser dedutivo. Partindo da premissa de que a loteria é justa e de que existem  $N$  bilhetes, segue-se que a probabilidade de qualquer bilhete ser perdedor é  $(N - 1) / N$ . Só é possível deduzir a declaração de probabilidade. Nenhuma inferência dedutiva permite separar a qualificação de probabilidade da declaração de que o ticket perderá. Afirmo, além disso, que não há maneira indutiva de separar essa qualificação, uma vez que a inferência indutiva deve tomar a forma de inferência para a melhor explicação e nenhuma explicação está envolvida no caso da loteria (Harman, 1968, p. 166-167)<sup>79</sup>.

As teorias externalistas das *razões conclusivas* (*conclusive reasons*), de Fred Dretske, e do *rastreamento* (*tracking theory*), de Robert Nozick, foram projetadas para evitarem esse tipo de problema. Fred Dretske menciona um caso do zoológico falso em *Epistemic Operators* (1970), ele narra o seguinte:

Você leva seu filho ao zoológico, vê várias zebras e, quando questionado por seu filho, diz que são zebras. Você possui o conhecimento de que eles são zebras? Bem, a maioria de nós não hesitaria em dizer que sabíamos disso. Nós sabemos como são as zebras e, além disso, este é o zoológico da cidade e os animais estão em um cercado claramente marcado como “Zebras”. No entanto, o fato de algo ser uma zebra implica que não é uma mula e, em particular, não é uma mula habilmente disfarçada pelas autoridades do zoológico para se parecer com uma zebra. Você possui conhecimento de que esses animais não são mulas habilmente disfarçadas pelas autoridades do zoológico para se parecerem com zebras? Se você se sentir tentado a dizer “Sim” a esta pergunta, pense um pouco sobre seus motivos, que evidências você pode apresentar em favor dessa afirmação. A evidência que você tinha para pensar que eram zebras foi efetivamente neutralizada, uma vez que não conta para que não sejam consideradas mulas habilmente disfarçadas o fato delas parecerem zebras. Você verificou com as autoridades do zoológico? Você examinou os animais de perto o suficiente para detectar tal fraude? (Dretske, 1970,

<sup>79</sup> No original: “In the lottery case, a person fails to come to know he will lose a fair lottery, even though he reasons as follows: ‘Since there are  $N$  tickets, the probability of losing is  $(N - 1)/N$ . This probability is very close to one. Therefore, I shall lose the lottery.’ [...] In the lottery case a person cannot know he will lose no matter how probable this is. [...] The only relevant reasoning in the lottery case seems to be deductive. From the premise that the lottery is fair and that there are  $N$  tickets, it follows that the probability of any ticket being a loser is  $(N - 1)/N$ . One can only deduce the probability statement. No deductive inference permits one to detach the probability qualification from the statement that the ticket will lose. I claim moreover that there is no inductive way to detach this qualification, since inductive inference must take the form of inference to the best explanation and no explanation is involved in the lottery case (1968, p. 166 - 167)”.



p. 1015-1016)<sup>80</sup>

Segundo a teoria de Dretske, em *Conclusive Reasons* (1971), “[...] a posse de razões conclusivas para a crença, devidamente qualificadas, também é uma condição suficiente para o conhecimento” (Dretske, 1971, p. 02)<sup>81</sup>. Segundo Dretske, “[...] qualquer sujeito, S, que acredita em P e que tem razões conclusivas para acreditar em P, dadas essas razões, ele *não poderia estar errado* sobre P ou, dadas essas razões, *é falso que ele possa estar enganado sobre P*.”<sup>82</sup> Dretske, nesse artigo, introduziu um elemento modal ao requisito do conhecimento.

Posteriormente, em *Philosophical Explanations* (1981), Robert Nozick desenvolveu mais a fundo essa teoria, batizando-a de *teoria do rastreamento* (*tracking theory*) (Nozick, 1981, p. 178-179). Assim, no caso do zoológico honesto, isto é, onde as zebras são zebras reais, a seguinte proposição condicional contrafactual seria verdadeira: se não houvesse uma zebra na frente de S, S não acreditaria que ela existe. No entanto, no cenário do zoológico “desonesto”, cheio de zebras falsas, onde S pensaria estar olhando para uma zebra mesmo ela sendo uma mula habilmente disfarçada, essa mesma proposição seria falsa, pois mesmo não tendo uma zebra real na frente de S, S continuaria acreditando que ela existe. Assim, essa condicional contrafactual é verdadeira no zoológico normal, mas falsa no zoológico desonesto.

Segundo a teoria do rastreamento de Robert Nozick, é por isso que o sujeito não possui conhecimento de que existem zebras no zoológico “desonesto”, embora a conexão causal entre sua crença e o fato seja a mesma que no zoológico normal.

<sup>80</sup> No original: “To illustrate, let me give you another example—a silly one, but no more silly than a great number of skeptical arguments with which we are all familiar. You take your son to the zoo, see several zebras, and, when questioned by your son, tell him they are zebras. Do you know they are zebras? Well, most of us would have little hesitation in saying that we did know this. We know what zebras look like, and, besides, this is the city zoo and the animals are in a pen clearly marked ‘Zebras.’ Yet, something’s being a zebra implies that it is not a mule and, in particular, not a mule cleverly disguised by the zoo authorities to look like a zebra. Do you know that these animals are not mules cleverly disguised by the zoo authorities to look like zebras? If you are tempted to say ‘Yes’ to this question, think a moment about what reasons you have, what evidence you can produce in favor of this claim. The evidence you had for thinking them zebras has been effectively neutralized, since it does not count toward their not being mules cleverly disguised to look like zebras. Have you checked with the zoo authorities? Did you examine the animals closely enough to detect such a fraud?”

<sup>81</sup> No original: “I shall also urge that the possession of conclusive reasons to believe, properly qualified, is also a sufficient condition for knowledge”.

<sup>82</sup> No original: “[...] any subject, S, who believes that P and who has conclusive reasons for believing that P, that, given these reasons, he *could not be wrong* about P or, given these reasons, *it is false that he might be mistaken about P*”.

A ideia filosófica por trás desse exemplo é que, para saber algo, não basta que você esteja realmente certo sobre como as coisas são. É preciso também que você possa estar certo caso as coisas sejam diferentes. Assim, Nozick introduz duas condicionais ao conhecimento, sendo a primeira referente ao requisito da sensibilidade (*sensitivity*) (Ibid., p. 176) e a segunda, ao requisito da aderência (*adherence*) (Ibid., p. 212). Em outras palavras, o requisito da sensibilidade reclama que “se p não fosse verdadeiro, você não acreditaria em p”; ao passo que o requisito da aderência requer que “se P fosse verdade, você acreditaria em P” (Ibid., p. 176).

A teoria do rastreamento responde ao problema do conhecimento adquirido por sorte, como nos casos de Gettier. Suponha que o sujeito seja péssimo em reconhecer animais diferentes e nunca viu uma zebra antes. Ao se deparar com uma zebra no zoológico, ele lançou um palpite de que aquele animal era uma zebra. Ele poderia facilmente ter dito ser um orangotango ou um hipopótamo, pois ele não sabe nem nunca viu uma zebra na vida. Essa crença atende ao requisito de sensibilidade, pois se não houvesse uma zebra ali, ele não seria solicitado a adivinhar e, portanto, não acreditaria haver ali uma zebra. No entanto, sua crença não atende ao requisito de aderência, já que o palpite foi basicamente aleatório. Se as coisas tivessem sido um pouco diferentes, o sujeito teria mencionado qualquer outro animal. Assim, a teoria do rastreamento evita que um sujeito tenha conhecimento em casos de mera sorte.

A teoria do rastreamento também responde ao problema da loteria, sobretudo em virtude do requisito de sensibilidade. Se o bilhete tivesse sido premiado no sorteio da loteria, ainda assim o sujeito acreditaria que perdeu baseando-se na alta probabilidade. Desse modo, é possível concluir que, segundo a teoria do rastreamento, o sujeito não conhece o fato de ser o perdedor apenas com base nas estatísticas, pois não atendeu ao requisito da sensibilidade.

No entanto, o próprio Nozick apresentou um desafio à sua teoria do rastreamento com o seguinte problema:

Uma avó percebe que seu neto está bem [de saúde] quando vai visitá-lo; mas se ele estivesse doente ou morto, outros diriam que ele estaria bem para poupá-la da tristeza. No entanto, isso não significa que ela não possuiria conhecimento dele estar bem ou mal quando o visse. Claramente, devemos reafirmar nossas condições para levar explicitamente em conta as formas e métodos de se chegar a uma crença

(Nozick, 1981, p. 179).<sup>83</sup>

Assim, no caso acima, o requisito da aderência estaria atendido, pois se o neto estiver saudável de fato, sua avó acreditará que o neto está saudável quando informada por terceiros. No entanto, o requisito da sensibilidade não é atendido, pois se o neto estiver doente, não é verdade que sua avó não acreditará no fato de o neto estar saudável, dada a sua crença na informação falsa passada por terceiros.

Nozick respondeu a esse problema revisando a teoria do rastreamento. Segundo o autor, o que importa não é apenas que nossas crenças rastreiem a verdade, mas que o façam de acordo com os métodos pelos quais elas foram formadas. Segundo essa teoria, saber que *p* é ser alguém que acreditaria em *p* se *p* fosse verdadeiro, e que não acreditaria em *p* se *p* fosse falso (1981, p. 178-179). Desse modo, segundo Nozick, para que *S* conheça *p*, precisam estar reunidas as seguintes condições:

(1) *p* é verdadeiro; (2) *S* acredita, por meio do método ou forma de acreditar *M*, que *p*; (3) Se *p* não fosse verdadeiro e *S* fosse usar *M* para chegar na crença *p* (ou não *p*), então *S* não acreditaria, via *M*, que *p*; (4) Se *p* fosse verdadeiro e *S* utilizasse *M* para chegar na crença *p* (ou não *p*), então *S* acreditaria via *M*, que *p*. (Nozick, 1981, p. 179).<sup>84</sup>

Outro tipo de problema tem a ver com o chamado princípio de fechamento do conhecimento (*closure principle*), segundo o qual, quando você conhece *P* e sabe que *P* implica *Q*, você também está em posição de conhecer *Q*. Assim, segundo a teoria de Nozick, o requisito da aderência (“se *P* fosse verdade, você acreditaria em *P*”) implica no requisito da sensibilidade (“se *p* não fosse verdadeiro, você não acreditaria em *p*”) para a caracterização do conhecimento. No entanto, a teoria do rastreamento de Nozick acaba se apresentando como incompatível com o princípio do fechamento, pois a crença de que *P* é capaz de rastrear a verdade ocorre ao mesmo tempo que a crença de que *Q* falha em rastrear a verdade, mesmo se você

<sup>83</sup> No original: “A grandmother sees her grandson is well when he comes to visit; but if he were sick or dead, others would tell her he was well to spare her upset. Yet this does not mean she doesn't know he is well (or at least ambulatory) when she sees him. Clearly, we must restate our conditions to take explicit account of the ways and methods of arriving at belief”.

<sup>84</sup> No original: “(1) *p* is true.

(2) *S* believes, via method or way of coming to believe *M*, that *p*.

(3) If *p* weren't true and *S* were to use *M* to arrive at a belief whether (or not) *p*, then *S* wouldn't believe, via *M*, that *p*.

(4) If *p* were true and *S* were to use *M* to arrive at a belief whether (or not) *p*, then *S* would believe, via *M*, that *p*. (Nozick, 1981, p. 179)”.

souber que P implica em Q. Robert Nozick (1981, p. 227) argumenta que sua teoria implica no princípio do fechamento ser falso, mas essa ainda é uma questão bastante debatida entre os filósofos.

Uma outra crítica que em geral os externalistas fazem aos internalistas refere-se ao fato de ser plausível que um sujeito saiba que p sem que ele seja capaz de adiantar as razões para tomar p como verdadeiro; como, por exemplo, com o chamado conhecimento não-reflexivo. O'Brien (2013, p. 68) menciona dois exemplos a isso: o fato de ser possível saber que Oliver Cromwell nasceu em 1599 sem precisar de qualquer outro dado para justificar essa afirmação; e os casos que envolvem informações esquecidas, como por exemplo o fato de termos aprendido na escola que Napoleão cometeu um erro estratégico nas Guerras napoleônicas sem, contudo, recordarmos de qualquer elemento que justifique essa afirmação. Outro argumento para o conhecimento não-reflexivo refere-se ao fato de ser comum reconhecermos ou notarmos uma diferença em determinado ambiente ou numa pessoa, (como por exemplo, através da intuição) sem sermos capazes “[...] de apresentar factos ou razões que justifiquem tal convicção” (O'Brien, 2013, p. 68).

No entanto, o externalismo também possui seus próprios fantasmas. O principal problema do externalismo refere-se à acusação de antecipação da fundação. A teoria confiabilista de Goldman afirma que a base do conhecimento da proposição “há um gato debaixo de um carro” precisa ser obtida por meio de um processo cognitivo que seja confiável. Mas como verificar se esse processo é de fato confiável? Suponhamos uma pessoa que acredite que um determinado processo cognitivo contribua para que o conhecimento verdadeiro seja confiável. Ao ser questionada sobre como ela sabe que esse processo de fato contribui para um conhecimento verdadeiro, ela provavelmente teria dificuldades em fundamentar de modo a não cair na circularidade, como seria o caso da resposta: ele é confiável por ser confiável.

Uma possível resposta a essa questão consiste em se reconhecer a impossibilidade de se chegar a um critério universal que seja completo e legítimo para a comprovação do conhecimento. Os fundamentos para essa afirmação seriam de que qualquer definição de conhecimento por necessidade deve assumir a forma: (i) a crença p é conhecimento se e somente se satisfaz o critério C. Mas, uma vez que (i) é em si um tipo de conhecimento, então o critério C deve ser aplicado tanto para p como para (i). Observa-se aí um círculo na explicação, pois (i) é

necessariamente explicado por si mesmo. A essa impossibilidade de se conceber qualquer coisa sem incidir em uma circularidade Keith Lehrer chama de *loop* (Lehrer, 1997, p. 01 passim). Segundo o filósofo, não é possível sustentar a crença de que “há uma caneta na minha frente” sem comprovar a confiabilidade da capacidade de perceber a caneta por parte do sujeito conhecedor. Por outro lado, o sujeito também não pode comprovar a confiabilidade de sua habilidade de perceber sem usar a sua percepção. Estaríamos, assim, presos em um *loop*. Mesmo que haja um teste capaz de verificar a capacidade de percepção, como o sujeito iria perceber esse teste que avalia sua percepção? Portanto, qualquer teoria da justificação cairá necessariamente nos problemas da circularidade e do *regressus ad infinitum*.

Outra possível objeção contra o externalismo refere-se ao fato de que essa corrente pressupõe um *ponto de vista divino*, que seria um referencial privilegiado capaz de extrair uma verdade absoluta dos fatos. Como nenhum ser humano é dotado dessa capacidade, pressupor um referencial privilegiado cancelaria a validade dos pleitos externalistas. Quando eu afirmo que a crença *p* é conhecimento se e somente se satisfaz o critério *C* para aquisição de crenças confiáveis, qual referencial deverá ser adotado para julgar a confiabilidade dessa crença? Duas pessoas com interesses opostos poderiam perfeitamente argumentar que seus referenciais são privilegiados ou até mais próximos do ponto de vista divino que os do oponente. Nesse caso, qual critério seria usado para resolver esses conflitos?

### 3.3.2

#### O internalismo e o embate entre fundacionalistas e coerentistas

Vimos no ponto anterior algumas correntes pertencentes à linha externalista da justificação (p. 67-77). Neste ponto, irei abordar três subcorrentes da linha internalista que merecem destaque, a saber, o fundacionalismo tradicional, o fundacionalismo moderado e o coerentismo.

Ernest Sosa, no artigo *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge* (1980), considerado uma das principais publicações que deram origem à Epistemologia das Virtudes, discute o impasse

existente entre as correntes fundacionais (*foundationalists*) e coerentistas (*coherentists*) quanto ao problema da justificação do conhecimento.

Ele inicia seu artigo mencionando que, ao longo de toda a história da filosofia sempre existiram duas “[...] perguntas-chave na teoria do conhecimento: (i) O que nós sabemos? (ii) Como nós sabemos?” (Sosa, 1980, p. 03). A resposta para a primeira pergunta, segundo ele, refere-se ao conteúdo do conhecimento, enquanto a resposta para a segunda refere-se ao critério, método para justificar aquilo que nós conhecemos (Ibid., p. 04). Para responder a essa segunda pergunta, a teoria tradicional do conhecimento teria desenvolvido duas abordagens principais, designadas metaforicamente por Sosa como a pirâmide (fundacionalismo) e a jangada (coerentismo).

A concepção fundacionalista tradicional, oriunda do período moderno, encontra-se presente na filosofia tanto de pensadores empiristas como de racionalistas. O que eles possuem em comum refere-se à ideia de que o nosso envolvimento com o mundo é não-conceptual e pode servir de fundamento último para o conhecimento. Para esses pensadores, as crenças-base que sustentam todo o edifício do saber não requerem uma justificação adicional por serem não-inferencialmente justificáveis. É fundamental, no entanto, que a base dessa pirâmide contenha julgamentos que sejam verdadeiros, sem possibilidade de erro. Como a pirâmide das crenças é organizada hierarquicamente, caso sua fundação fosse falsa, ela inevitavelmente entraria em colapso. Assim, Sosa complementa que, diante de uma ausência de fundamentos indiscutíveis para a pirâmide do conhecimento, o fundacionalismo poderia conduzir ao ceticismo radical (Sosa, 1980, p. 06).

Uma crítica direcionada ao fundacionalismo consiste no fato desta corrente apresentar os estados mentais subjetivos, isto é, as ideias, como fundamentos ao conhecimento: sejam elas as ideias intuitivas e evidentes (Descartes) ou estados de percepção sensorial (Hume). Quando o sujeito está em um certo estado mental e subjetivo, isto é, contemplando as ideias óbvias de Descartes ou experimentando sensações de Hume, ele não estaria em contato direto com a realidade. Nesse sentido, Sosa conclui que nenhum estado mental pode servir de base para o conhecimento” (Sosa, 1980, p. 07), pouco importando se os estados mentais são ou não dotados de conteúdo proposicional, conforme se observa na linha de raciocínio abaixo:

- a. (i) Se um estado mental incorpora uma atitude proposicional, então ele não nos dá contato direto com a realidade, por exemplo, com uma experiência pura, conceitos e crenças não filtradas.
- (ii) Se um estado mental não nos dá contato direto com a realidade, então ele não oferece nenhuma garantia contra erros.
- (iii) Se um estado mental não oferece nenhuma garantia contra o erro, então não pode servir como base para o conhecimento.
- (iv) Portanto, se um estado mental incorpora uma atitude proposicional, então ele não pode servir como base para o conhecimento.
- b. (i) Se um estado mental não incorporar uma atitude proposicional, então é um enigma como tal estado pode dar suporte a qualquer hipótese, aumentando sua credibilidade de forma seletiva, em contraste com suas alternativas. (Se o estado mental não tem conteúdo conceitual ou proposicional, então que relação lógica ele pode suportar com qualquer hipótese? A crença em uma hipótese seria uma atitude proposicional com a própria hipótese como objeto. Como se pode depender logicamente para tal crença de uma experiência sem conteúdo proposicional?)
- (ii) Se um estado mental não tem conteúdo proposicional e não pode fornecer suporte lógico para qualquer hipótese, então ele não pode servir como base para o conhecimento.
- (iii) Portanto, se um estado mental não incorporar uma atitude proposicional, então não pode servir como base para o conhecimento.
- c. Todo estado mental ou incorpora ou não incorpora uma atitude proposicional.
- d. Portanto, nenhum estado mental pode servir de base para o conhecimento.<sup>85</sup> (De a (iv), b (iii), e c.) (Sosa, 1980, p. 06-07).

Outra crítica famosa ao fundacionalismo tradicional refere-se ao mito do dado, de Wilfried Sellars (1997). Segundo o filósofo, “ao caracterizar um episódio ou um estado como o de conhecer, estamos a colocá-lo no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade de justificar o que se diz”<sup>86</sup> (Sellars, 1997, p. 76). Além disso, “[p]ara ser uma expressão de conhecimento, um relato não só tem de ter autoridade, como essa autoridade tem de ser, de algum modo, reconhecida pela

<sup>85</sup> No original, “a. (i) If a mental state incorporates a propositional attitude, then it does not give us direct contact with reality, e.g., with pure experience, unfiltered by concepts or beliefs. (ii) If a mental state does not give us direct contact with reality, then it provides no guarantee against error. (iii) If a mental state provides no guarantee against error, then it cannot serve as a foundation for knowledge. (iv) Therefore, if a mental state incorporates a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge. b. (i) If a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it is an enigma how such a state can provide support for any hypothesis, raising its credibility selectively by contrast with its alternatives. (If the mental state has no conceptual or propositional content, then what logical relation can it possibly bear to any hypothesis? Belief in a hypothesis would be a propositional attitude with the hypothesis itself as object. How can one depend logically for such a belief on an experience with no propositional content?) (ii) If a mental state has no propositional content and cannot provide logical support for any hypothesis, then it cannot serve as a foundation for knowledge. (iii) Therefore, if a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge. c. Every mental state either does or does not incorporate a propositional attitude. d. Therefore, no mental state can serve as a foundation for knowledge (From a(iv), b(iii), and c.)”.

<sup>86</sup> No original, “The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says”.

pessoa a quem pertence esse relato”<sup>87</sup> (Ibid., p. 74). A justificação, para ele, é uma ideia essencialmente inferencial, e “as crenças relativas à experiência não podem ser concebidas como não-inferencialmente justificadas” (O’Brien, 2013, p. 55). No entanto, sabemos que a experiência perceptual é falível, pois uma coisa pode parecer de um modo para uns e parecer de outro modo para outros. Desse modo, ele conclui que a mera presença do dado não pode fundamentar o nosso conhecimento empírico, pois:

A forma como descrevemos a nossa experiência perceptual pode ser tomada como indício de que temos um acesso infalível a certas experiências privadas, experiências acerca das quais não podemos estar enganados. Contudo, devemos reconhecer também que há uma interpretação alternativa para declarações como «isto parece-me vermelho», sendo que esta outra interpretação não nos compromete com um tal acesso epistemicamente privilegiado à nossa experiência perceptual (O’Brien, 2013, p. 49).

A ideia do fundacionalismo tradicional de que as crenças pessoais precisam ser consideradas infalíveis recebeu muitas críticas. Jerry Fodor (1984, p. 33) menciona, como exemplo de equívoco das experiências perceptuais, o problema da ilusão de Muller-Lyre (*The Muller-Lyre Illusion*), onde duas retas do mesmo tamanho parecem ter tamanhos distintos por conta de uma ilusão de ótica ocasionada pelos adereços que se encontram em anexo a elas.

Alguns fundacionalistas tentaram uma versão moderada do fundacionalismo tradicional, como foi o caso de Robert Audi (2003, p. 210). Audi continuou a linha de defesa dos fundacionalistas tradicionais, no sentido de manter a ideia de crenças não-inferencialmente justificadas, no entanto, passou a admitir que a justificação dessas crenças possa ser revogada. Em outras palavras, “é razoável aceitar que essas crenças são verdadeiras, a menos que eu tenha provas que indiquem o contrário” (O’Brien, 2013, p. 55). No entanto, ainda não está claro como tal crença pode fundamentar o conhecimento, considerando que elas ainda poderiam não ter contato com o mundo externo, recaindo assim no problema do solipsismo.

A concepção fundacionalista moderada buscou solucionar o problema das crenças infalíveis do fundacionalismo tradicional, usadas para evitar o problema

---

<sup>87</sup> No original, “The second hurdle is, however, the decisive one. For we have seen that to be the expression of knowledge, a report must not only have authority, this authority must in some sense be recognized by the person whose report it is”.



lógico do *regressus ad infinitum*. Para tanto, eles passaram a admitir que as crenças podem ser falíveis, desde que apresentem evidências que comprovem esse sentido.

Essa corrente também possui uma resposta ao mito do dado de Sellars. Sellars parte da ideia de que o dado é essencialmente não conceitual em contraste com a justificação que possui conteúdo conceitual. Para o fundacionalista moderado, a experiência perceptual é conceitual. No entanto, essa afirmação não os isenta de críticas. Se antes, com o fundacionalismo tradicional, o problema era justamente o conteúdo da experiência perceptual não admitir justificação por não possuir um conteúdo conceitual, para o fundacionalismo moderado (que resolve esse problema) passa a ser o problema do critério, isto é: qual critério determina que uma experiência perceptual seja de um determinado jeito e não de outro? No caso de duas experiências perceptuais distintas sobre um mesmo fato, qual das duas estará certa? Para Laurence Bonjour (1985), esse problema é o grande dilema do fundacionalista, conforme observa-se no trecho a seguir:

Assim, o conhecimento empírico é ameaçado por um regresso infinito e aparentemente vicioso de justificação epistêmica. Cada crença é justificada apenas se uma crença epistemicamente anterior for justificada, e essa crença epistemicamente anterior for justificada apenas se uma crença ainda anterior for justificada, e assim por diante, com o resultado aparente, desde que cada nova justificação seja de caráter inferencial, que a justificação nunca pode ser concluída, na verdade nem mesmo pode realmente começar – e, portanto, não há justificação empírica e nenhum conhecimento empírico. O argumento fundacionalista básico é que somente por meio da adoção de alguma versão do fundacionalismo essa consequência cética poderá ser evitada<sup>88</sup> (Ibid., p. 19).

Assim, a experiência perceptual não-conceitual pode deter a regressão da justificação por não levantar questões epistêmicas relativas ao conteúdo dessa experiência. No entanto, esse conteúdo não serve como justificação para nossas crenças empíricas, mas apenas as experiências conceitualmente estruturadas. Assim, levanta-se questões relativas ao conteúdo dessa experiência, conduzindo, assim, à regressão da justificação (O'Brien, 2013, p. 56).

Uma alternativa que se apresenta aos problemas do fundacionalismo refere-

---

<sup>88</sup> No original, “Thus empirical knowledge is threatened with an infinite and apparently vicious regress of epistemic justification. Each belief is justified only if an epistemically prior belief is justified, and that epistemically prior belief is justified only if a still prior belief is justified, and so on, with the apparent result, so long as each new justification is inferential in character, that justification can never be completed, indeed can never even really get started-and hence that there is no empirical justification and no empirical knowledge. The basic foundationalist argument is that only through the adoption of some version of foundationalism can this skeptical consequence be avoided” (Bonjour, 1985, p. 19).

se à proposta do coerentismo. Historicamente, o coerentismo está associado aos conceitos ligados ao idealismo alemão, mas no século XX ele encontrou apoiadores entre os positivistas lógicos na questão da fundamentação do conhecimento. Uma conhecida metáfora de Otto Neurath, que explica bem essa corrente, menciona que:

Não há como estabelecer declarações organizadas e totalmente seguras como pontos de partida das ciências. Não existe tabula rasa. Somos como os marinheiros que têm que reconstruir o seu navio em alto mar, sem nunca poder desmontá-lo em uma doca seca para reconstruí-lo com melhores componentes.

Apenas a metafísica pode desaparecer sem deixar vestígios. Os “Aglomerados verbais” imprecisos [*Ballungen*] estão, de alguma forma, sempre presentes como parte do navio. Se a imprecisão é diminuída em um lugar, ela pode reaparecer em outro lugar em um grau mais forte (citado na p. 155) (Neurath, 1983, p. 92).<sup>89</sup>

Desse modo, segundo a metáfora marítima utilizada por Neurath e Sosa (1980, p. 06), o conhecimento poderia ser comparado a uma jangada ou um navio que flutua livremente no mar, estando em constante transformação. As crenças estão conectadas não pela confiança em uma base indestrutível e inconfundível, mas pela coerência mútua e pela sua relação de consistência.

De acordo com Sosa (1980, p. 18), o coerentismo oferece uma resposta rejeitando a tese de que as nossas ideias devem, de alguma forma, estar conectadas com a realidade. Segundo essa corrente, o fundamento de uma crença deve pertencer a uma certa classe de crenças mutuamente consistentes. Assim, a confirmação de uma ideia consiste em uma outra ideia. Então, qualquer crença depende de uma conexão lógica em uma cadeia de outras crenças. Como essa cadeia de crenças é fechada, logicamente acabará recaindo em um círculo vicioso ou no velho problema da circularidade. Mas isso, para os coerentistas, não representa um problema, pois “[...] a justificação não envolve cadeias de crenças inferencialmente relacionadas em que a justificação é conferida localmente por membros adjacentes da cadeia. A justificação é holística: é a coerência global de um sistema de crenças que determina se uma determinada crença é ou não justificada.” (O’Brien, 2013, p. 59).

No entanto, o coerentismo também não está livre de críticas. Uma primeira

---

<sup>89</sup> No original, “There is no way to establish fully secured, neat protocol statements as starting points of the sciences. There is no tabula rasa. We are like sailors who have to rebuild their ship on the open sea, without ever being able to dismantle it in dry dock and reconstruct it from the best components. Only metaphysics can disappear without a trace. Imprecise 'verbal clusters' [*Ballungen*] are somehow always part of the ship. If imprecision is diminished in one place, it may well reappear at another place to a stronger degree. (quoted on p. 155)”

crítica refere-se à circularidade presente no seu sistema holístico, onde uma crença A pode ter coerência com a crença B e C, sendo A fundamento de C. Isso conduziria o sujeito do conhecimento ao problema do isolamento, perdendo contato com o mundo “[...] na medida em que a sua perspectiva da justificação diz respeito apenas às relações válidas entre as nossas crenças, isto é, relações internas dos nossos sistemas de crenças.” (Ibid., p. 60). Além disso, podem existir perfeitamente “[...] sistemas de crenças alternativos que sejam simultaneamente coerentes e consistentes com a nossa experiência”, tornando impossível escolher um correto entre eles (Ibid., p. 60).

Outra crítica possível ao coerentismo refere-se ao fato de a própria noção de coerência se tratar de um conceito relativo ao sujeito que possui a crença, não sendo possível se chegar a uma noção objetiva do que seja coerente. Assim, trata-se de uma noção que não segue a lógica ou a racionalidade estrita, pertencendo a um juízo que necessariamente utilizará valores de outra natureza em uma composição. Um exemplo disso seria a crença mística ou religiosa, onde a noção de coerência muda de uma pessoa para outra. Por exemplo, para aqueles que jogam búzios, o simples desenho que esses objetos fazem ao caírem sobre uma mesa já seria uma possível informação verdadeira e coerente em seus próprios sistemas de crenças; ao passo que para um cristão que segue a teoria da iluminação divina de Santo Agostinho, nada disso faria qualquer sentido. Assim, entre um cristão ortodoxo e um praticante de búzios existem não apenas crenças distintas, mas noções de coerências que são divergentes entre si. Enquanto nos búzios um fato (desenho na mesa) implicaria em outro fato verdadeiro e coerente, para o cristão a verdade só poderia ser fruto de uma transferência direta pela via da fé e da iluminação divina.

De fato, a racionalidade estrita e a lógica, enquanto um de seus principais instrumentos, não dão conta de fundamentar sem erros nem a noção e nem a definição do conhecimento. A ética, enquanto um ramo que segue uma noção que implica no uso de faculdades não puramente racionais (no sentido kantiano), poderia nos fornecer uma resposta mais válida a esse problema.

Este parece ser o motivo pelo qual Sosa concluiu seu mencionado artigo, de 1980, chamando a atenção para a importância que um resgate da ética das virtudes poderia representar no contexto de conflito entre as teorias fundacionais e coerentistas, sendo, para tanto, necessário “considerar mais cuidadosamente o conceito de virtude e a distinção entre virtudes morais e intelectuais [...] mas

também [o] seu ambiente e [...] sua comunidade epistêmica” (Sosa, 1980, p. 23).<sup>90</sup>

Um outro trabalho de grande valor histórico que também menciona (mesmo que brevemente) a importância do uso da ética na epistemologia refere-se ao artigo *The internalism conception of justification* (1980), onde Alvin Goldman tece severas críticas ao internalismo, buscando, segundo ele, “[...] minar a perspectiva epistemológica clássica [referente ao internalismo], mostrando que [ela] não pode responder à pergunta: Quais seriam as instruções doxásticas corretas?” (Goldman, 1980, p. 27).<sup>91 92</sup>

Goldman menciona que a disputa entre as correntes internalistas e externalistas na literatura filosófica giram em torno da questão sobre qual seria o melhor conjunto de princípios, prescrevendo atitudes doxásticas ao sujeito, isto é, o conjunto de instruções doxásticas para a justificativa do conhecimento, chamado por ele ao longo do artigo de DDP (*Doxastic decision principles*). Segundo o filósofo, o internalista geralmente argumenta que a primeira coisa relevante na justificação do conhecimento são os estados subjetivos de experiência, tais como a percepção, memória etc. Para ele, o mundo externo não está diretamente acessível à consciência de uma pessoa, mas apenas por meio de seus próprios estados internos de consciência. Essa definição, no entanto, impõe limites a todos os estados cognitivos passados do sujeito, pois exige que o sujeito tenha acesso às razões de suas crenças quando julga sua validade, não sendo válidas as crenças baseadas em conclusões passadas se o sujeito não puder recordá-las no momento presente (Ibid., p. 30).

Goldman ainda aponta outro problema na teoria internalista, referente ao seu problema com as inferências. Ele questiona se seria justo exigir que se um sujeito sabe algo ele automaticamente deva saber todas as implicações lógicas advindas desse fato. Em outras palavras: “Se S sabe que p, então ele também deveria saber tudo o que segue logicamente de p?”. Goldman aponta que isso conduziria ao

<sup>90</sup> No original, “We need to consider more carefully the concept of a virtue and the distinction between moral and intellectual virtues [...] also to [the] environment and to [the] epistemic community”.

<sup>91</sup> No original, “Parts of this paper are positive and constructive. But the bulk of the paper is negative. It tries to undermine a classical epistemological perspective by showing that it cannot answer the question: What are the right doxastic instructions? I do not myself try to answer this question. But I do end the paper on a positive note, with a sketch of a framework within which that question may be answered”.

<sup>92</sup> Goldman embora não tente responder definitivamente a essa pergunta nesse trabalho, se inclina, no entanto, para a posição externalista da justificação do conhecimento.

problema da circularidade, não sendo, portanto, um argumento logicamente válido (Ibid., p. 31).<sup>93</sup>

Outra questão que se coloca contra os internalistas refere-se ao problema do critério da escolha das crenças. Goldman menciona que um conjunto de objetivos bastante plausível para o DDP se refere a (1) acreditar no máximo de verdades possíveis e (2) evitar ao máximo o erro. No entanto, ele acrescenta, esses dois elementos são contraditórios e tendem a competir entre si. Desse modo, “[u]m DDP “conservador” prescreve mais suspensão de julgamento do que um DDP “aventureiro”. Maior conservadorismo tenderia a produzir menos crenças falsas, o que é bom, mas também menos crenças verdadeiras, o que é ruim” (Goldman, 1980, p. 32).<sup>94</sup>

Definir qual dos dois DDPs seria preferível, segundo ele, refere-se a uma função de como a totalidade das crenças verdadeiras são ponderadas em comparação com a quantidade de erros. Uma possível visão seria a de que uma única crença falsa poderia superar uma tremenda quantidade de verdade. Outra possível visão refere-se ao fato de haver tanto valor positivo em uma única verdade (modesta) quanto valor negativo em um único erro (modesto). Se partirmos da ideia de que o conhecimento objetiva a verdade, iremos sempre privilegiar métodos seguros de obtenção de conhecimento e crenças já firmemente estabelecidas. Quanto menos novas crenças, menos falsas estarão entre elas. No entanto, para que se possa descobrir novos dados, é necessário que haja uma certa dose de inovação com a experimentação de novas crenças. Desse modo, há dois pontos que são concorrentes no ato de conhecer: de um lado a segurança das crenças já

<sup>93</sup> Acrescento ao argumento de Goldman neste ponto o seguinte fato: Admitir a validade dessa proposição seria o mesmo que considerar, por exemplo, que todos os alunos de uma turma de matemática que compreenderem as premissas da disciplina irão necessariamente obter grau máximo nas suas avaliações, não considerando o erro humano enquanto uma variável existente e muito influente nos resultados.

<sup>94</sup> No original: “The choice of a DDP clearly depends on the goals of cognition, or doxastic-attitude formation. A very plausible set of goals are the oft-cited aims of believing the truth as much truth as possible-and avoiding error. (Some alternative goals will be examined later.) These twin desiderata, however, tend to compete with one another. A ‘conservative’ DDP prescribes more suspension of judgment than does a “venturesome” DDP. Greater conservatism would tend to produce less false belief, which is good, but also less true belief, which is bad. Which of two such DDPs is preferable, on the whole, is a function of how the totality of true belief is weighted as compared with the amount of error. One view would be that a single false belief outweighs a tremendous amount of truth. Another view would be that there is as much positive value in a single (modest) truth as there is negative value in a single (modest) error. For my purposes, this knotty issue can be sidestepped. The issues I wish to raise in this paper are independent of the weighting problem. So let us proceed OR the assumption that some combination of true belief and error avoidance is what we seek in a DDP”.

estabelecidas e do outro a busca por novas crenças necessárias à inovação. Como encontrar o equilíbrio ideal entre ambos? Como determinar qual a exata proporção deve ser considerada como ótima?

Goldman acredita que aqui o internalista é tacitamente forçado a assumir uma posição externalista referente à posição de Deus, isto é, a perspectiva de um observador onisciente, capaz de determinar qual é o melhor procedimento para a obtenção da verdade. No entanto, isso contradiz a própria lógica do internalismo, na medida em que suas bases devem ser necessariamente internas e não externas. Assim, a atitude internalista não poderia ser formulada sem um critério externalista.<sup>95</sup>

Desse modo, Goldman argumenta, o internalismo não pode especificar um conjunto finito de condições que permitiriam que o procedimento de justificação fosse considerado correto (Goldman, 1980, p. 33). O ponto é que o internalismo deve escolher o procedimento de justificação ideal. Mas qual seria o melhor procedimento? Obviamente, aquele que deve promover o maior número de crenças verdadeiras e evitar o maior número de erros. Nesse caso “(1) Um DDP X (isto é, um conjunto de princípios prescrevendo atitudes doxásticas ao sujeito) é correto se e somente se: X é *realmente* ótimo.” (Ibid., p. 33).<sup>96</sup>

Mas esse critério não atende aos requisitos do internalismo. A segunda opção seria “(2) Um DDP X é correto se e somente se: Nós tivermos a crença *justificada* de que X é ótimo” (Goldman, 1980, p. 34).<sup>97</sup> Porém, segundo Goldman, esse critério também não atende aos requisitos do internalismo pois:

[...] o objetivo de uma teoria reguladora de justificação é fornecer instruções sobre

<sup>95</sup> No original, “Given the aim of true belief and error avoidance, the right DDP is apparently one that would produce optimal results in terms of true belief and error avoidance. It is the DDP that would have such optimal results in the long run for the sum-total of cognizers. Or, assuming that what is best for one (human) cognizer is best for others, the right DDP is the one that would produce optimal results for any cognizer taken singly. It is the DDP that God in his omniscience would recommend. Unfortunately, the foregoing Characterization of the right DDP ignores a crucial aspect of traditional epistemology. The foregoing conception rests on an “externalist” perspective: the perspective of a Godlike observer who, knowing all truths and falsehoods, can select the DDP that optimally conduces to true belief and error avoidance. Traditional epistemology has not adopted this externalist perspective. It has been predominantly internalist, of egocentric. On the latter perspective, epistemology’s job is to construct a doxastic principle or procedure from the inside, from our own individual vantage point. To adopt a Kantian idiom, a DDP must not be “heteronomous,” or dictated “from without.” It must be “autonomous,” a law we can give to ourselves and which we have grounds for giving to ourselves. The objective optimality of a DDP, on this view, does not make it right. A DDP counts as right only if it is “certifiable” from within”.

<sup>96</sup> No original, “(1) DDP X is right if and only if: X is *actually* optimal”.

<sup>97</sup> No original, “(2) DDP X is right if and only if: we are *justified* in believing that X is optimal”.

as atitudes doxásticas que não pressupõem a existência prévia, ou o estabelecimento, de tais prescrições. Se a noção (reguladora) de justificacionalidade for permitida na(s) condição(ões) para a correção do DDP, este requisito será claramente violado. Pois a correção de um DDP é um dos dois componentes básicos da teoria da justificação. Em suma, a proposta (2) é flagrantemente circular e inadmissível por motivos puramente “formais”. (Ibid., p. 34).<sup>98</sup>

Em seguida ele propõe que se substitua a condição (2) pela seguinte: “(3) Um DDP X é correto se e somente se: Nós *acreditarmos* que X é ótimo.” (Goldman, 1980, p. 34).<sup>99</sup> A afirmação (3), embora evite alguns problemas enfrentados em (2), ainda não é plausível, pois, segundo Goldman, ainda é possível acreditar em “algum DDP X ser ótimo por motivos muito ruins ou até mesmo sem qualquer motivo [... como por] *wishful thinking*, pura confusão ou mero palpite e suposições”. (Goldman, 1980, p. 34).<sup>100</sup>

Ele relembra que o confiabilismo histórico é uma teoria não-regulativa de crença justificada que poderia evitar a circularidade, sobretudo por ser uma teoria formulada em termos não-epistêmicos. Isso resultaria no seguinte: “(4) Um DDP X é correto se e somente se: (A) nós acreditarmos que X é ótimo, e (B) essa crença foi causada por um processo cognitivo confiável” (Ibid., p. 34).<sup>101</sup> em seguida, Goldman novamente questiona: com base em que isso seria considerado ótimo? Quem somos “nós” que deveríamos determinar qual procedimento de justificação deveria ser o ideal? Todo mundo? Sabemos que qualquer consenso universal é muito difícil de ser obtido, o que nos deixa novamente com um outro problema.

Assim, Goldman propõe que uma “[...] solução promissora seria relativizar a correção do DDP ao conhecedor (e ao tempo)” (Ibid., p. 35). Isso resultaria nas seguintes afirmações análogas aos (3) e (4): “(3\*) Um DDP X é correto para S em

<sup>98</sup> No original: “In particular, the aim of a regulative theory of justification is to provide instructions concerning doxastic attitudes that do not presuppose the prior existence, or establishment, of any such prescriptions. If the (regulative) notion of justifiedness is allowed in the condition(s) for the rightness of a DDP, this requirement will clearly be violated. For the rightness of a DDP is one of the two basic components of the theory of justifiedness. In short, proposal (2) is blatantly circular, and inadmissible on purely “formal” grounds”.

<sup>99</sup> No original, “(3) DDP X is right if and only if: we *believe* that X is optimal”.

<sup>100</sup> No original, “Clearly, (3) avoids the formal problem facing (i). But is it at all plausible? I think not. Suppose we believe some particular DDP X to be optimal for (intuitively speaking) very bad reasons, or for no reasons at all. We may believe it to be optimal out of wishful thinking, sheer confusion, or mere hunch and guesswork. We may believe it to be optimal simply because it pops into our heads, or comes to us in a dream. Is internalism committed to saying, in such circumstances, that X is really right? That doxastic attitudes ought (epistemically speaking) to be formed in accordance with X? Surely not”.

<sup>101</sup> No original, “(4) DDP X is right if and only if: (A) we believe that X is optimal, and (B) this belief was caused by reliable cognitive processes (Ibid., p. 34).

t se e somente se: S acreditar em t que X é ótimo. (4\*) Um DDP X é correto para S em t se e somente se: (A) S acreditar em t que X é ótimo, e (b) essa crença foi causada por um processo cognitivo confiável” (Ibid., p. 35).<sup>102</sup> Essa relativização buscou corrigir o problema de que o mesmo DDP poderia não ser acreditado por todos em ser ótimo. Essa posição inevitavelmente acarreta relativismo. No entanto, de acordo com Goldman, os internalistas não tinham a intenção de serem relativistas, pois “[e]les geralmente presumem que algum conjunto uniforme de princípios doxásticos deva governar todos os conhecedores humanos” (Goldman, 1980, p. 36),<sup>103</sup> isto é, tanto os fundacionalistas como os coerentistas acreditam que a sua crença é universalmente correta.

Ainda buscando uma possível solução, Goldman acrescenta que uma razoável linha de argumentação seria buscar “[..] uma analogia com a distinção na ética entre correção objetiva e subjetiva”.

[...] traçar uma analogia com a distinção na ética entre correção objetiva e subjetiva. Diz-se que um ato é objetivamente correto apenas no caso de realmente satisfazer as condições para a retidão moral. Um ato é considerado subjetivamente correto apenas no caso, grosso modo, das crenças ou evidências do agente sobre as circunstâncias ou consequências do ato sugerirem que ele é objetivamente correto. A correção subjetiva envolve a relativização às crenças ou evidências do agente no momento da ação. Agora, pode ser sugerido que o status moral de retidão objetiva é análogo à concepção externalista de retidão DDP e que a concepção internalista de retidão DDP é análoga ao status moral de retidão subjetiva. Visto que a noção moral envolve relativização, é apropriado que a noção epistêmica envolva relativização também.<sup>104</sup>

Desse modo, Goldman demonstra que tanto essa quanto outras hipóteses

<sup>102</sup> No original, “(3\*) DDP X is right for S at t if and only if: S believes at t that X is optimal. (4\*) DDP X is right for S at t if and only if: (A) S believes at t that X is optimal, and (B) this belief was caused by reliable cognitive processes” (Ibid., p. 35).

<sup>103</sup> No original, “They have usually assumed that some uniform set of doxastic principles should govern all human cognizers”.

<sup>104</sup> No original, “One possible line of argumentation would attempt to draw an analogy with the distinction in ethics between objective and subjective rightness.” An act is said to be objectively right just in case it actually satisfies the conditions for moral rightness. An act is said to be subjectively right just in case, roughly speaking, the agent’s beliefs or evidence concerning the circumstances or consequences of the act suggest that it is objectively right. Subjective rightness involves relativization to the beliefs or evidence of the agent at the time of action. Now it might be suggested that the moral status of objective rightness is analogous to the externalist conception of DDP rightness and that the internalist conception of DDP rightness is analogous to the moral status of subjective rightness. Since the moral notion involves relativization, it is proper for the epistemic notion to involve relativization as well.”



internalistas, posteriormente mencionadas nesse artigo,<sup>105</sup> continuam apresentando falhas em suas argumentações. Para cada um deles, os pontos de partida para a justificação são atitudes diferentes. Mas se aceitarmos um conceito puramente internalista de justificação, não podemos escolher qual dessas justificativas é a correta sem incidirmos no relativismo.

Observa-se um passo inicial de Goldman em aproximação com a ética na busca por soluções aos problemas epistêmicos. No entanto, Goldman finaliza o artigo de 1980 sem uma posição clara, apenas se limitando a expressar a falibilidade da estratégia internalista em encontrar o método correto de justificação. Em trabalhos posteriores, Goldman se apresentará mais próximo da corrente da Epistemologia das Virtudes, conforme veremos mais adiante.

Vimos neste ponto 3.3 (p. 64-89) que tanto as correntes internalistas como as externalistas da justificação do conhecimento possuem suas críticas. Da mesma forma, dentro da corrente internalista, o principal foco de ataque dos epistemólogos das virtudes, há ainda o embate entre os fundacionalistas tradicionais, os fundacionalistas moderados e os coerentistas. No ponto a seguir, farei uma apresentação da corrente geral da Epistemologia das Virtudes para, no ponto posterior, apontar algumas de suas respostas a esses impasses.

---

<sup>105</sup> Outras duas hipóteses ventiladas nesse mesmo artigo por Goldman consistem nas seguintes: “(5) DDP X está correto para S em t se e somente se: se X for aplicado às entradas de S (relevantes) em t, X prescreve que a crença em S é ótima” (Ibid., p. 36); e “(6) DDP X está certo se e somente se: X é o DDP apropriado para escolher se alguém escolhe um DDP do ponto de vista interno” (Ibid., p. 38).

## 4

### Panorama geral da Epistemologia das Virtudes

Vimos no ponto anterior alguns dos principais problemas apresentados pela análise tradicional do conhecimento (p. 49-89). A ideia de que conhecimento equivale a uma crença verdadeira justificada, mesmo com a adição de um elemento extra, se mostrou uma concepção sujeita a severas críticas, tanto pelos epistemólogos das virtudes, como por outros epistemólogos que não seguem essa orientação, como Timothy Williamson (p. 51). Uma considerável parcela dos epistemólogos contemporâneos parte do pressuposto de que conhecimento consiste em uma crença verdadeira, somada a um elemento variável a depender da teoria adotada, estando esta ideia implícita nas problematizações do artigo de Gettier (1963) (p. 41 passim).

A Epistemologia das Virtudes inverte um pouco a ordem das coisas, oferecendo uma nova gama de respostas tanto aos problemas de Gettier como do conhecimento de modo geral. O que faz de uma crença verdadeira um conhecimento, segundo eles, é uma questão que envolve as virtudes do sujeito. A diferença entre uma crença justificada que implica em conhecimento para uma crença justificada que não implica, segundo os epistemólogos da virtude, reside na atuação das virtudes intelectuais do indivíduo, ao passo que no caso citado por Gettier, em seu artigo (1963), a verdade seria apenas fruto da mera sorte.

Antes de apresentar algumas das soluções oferecidas pela Epistemologia das Virtudes aos problemas expostos nos pontos anteriores, farei neste capítulo uma exposição geral dessa corrente (4.1), seguida de uma breve apresentação de alguns dos principais pensadores dessa vertente de pensamento (4.2).

#### 4.1

##### Introdução à Epistemologia das Virtudes

A Epistemologia das Virtudes está inserida em um contexto de retorno da

centralidade do sujeito na filosofia, sobretudo no campo epistemologia<sup>106</sup>. Conforme abordado no ponto 2.3.1 (p. 36 passim), os filósofos analíticos do final do século XIX e início século XX estavam inseridos em um contexto de guerra declarada ao sujeito e à subjetividade no pensamento filosófico contemporâneo. A análise tripartite do conhecimento se apresenta coerente com as premissas centrais desses pensadores. O estudo do conhecimento, enquanto um objeto apto a ser repartido ou fatiado em premissas ou partes menores, atende com maestria aos requisitos da lógica e do formalismo, além de retirar de cena o sujeito com sua subjetividade. No entanto, conforme vimos no capítulo anterior (p. 49-89), esse enfoque não responde aos velhos e novos problemas epistemológicos, não se apresentando como uma saída hábil para responder, por exemplo, ao problema apresentado por Gettier (1963, p. 121-123). Além disso, uma análise do conhecimento enquanto um objeto alheio ao estudo do sujeito se traduz em uma significativa perda epistêmica ao ignorar aspectos relevantes que influenciam no processo de aquisição do conhecimento, observados por exemplo, no debate sobre a voluntariedade e a involuntariedade das crenças.

A Epistemologia das Virtudes surge nesse contexto de resgate do sujeito para o centro dos estudos da filosofia; em especial, para a teoria do conhecimento. Em vez de se debater operações lógicas e aspectos objetivos do conhecimento, passa-se a discutir o que deveria um agente virtuoso fazer em determinadas situações. Desse modo, a Epistemologia das Virtudes desloca o eixo central do estudo da crença e do conhecimento para o sujeito que possui o conhecimento, sendo esta uma de suas contribuições mais valiosas para a teoria do conhecimento contemporânea.

A partir do marco iniciado por Ernest Sosa com a publicação de *The raft and the pyramid* (1980), outros autores surgiram com novas propostas, como o responsabilismo, de Lorraine Code e de James Montmarquet, a teoria neoaristotélica de Linda Zagzebski, dentre outros.

Em termos gerais, é possível dividir a corrente da Epistemologia das Virtudes em dois grandes grupos, a saber: o confiabilismo (*reliabilism*) e o responsabilismo (*responsibilism*). Ambos possuem características compartilhadas em geral, como a reabilitação do discurso axiológico na epistemologia. No entanto,

---

<sup>106</sup> Agradeço quanto a esse ponto os valiosos apontamentos feitos pelos profs. Renato de Andrade Lessa e Waldomiro José Silva Filho.

como pretendo considerar a formação da Epistemologia das Virtudes em um contexto histórico e considerando que o confiabilismo surgiu historicamente antes do responsabilismo, irei começar com a apresentação das ideias dessa primeira corrente.

De modo geral, a Epistemologia das Virtudes consiste em uma abordagem ampla das questões epistemológicas, compreendendo dois pressupostos básicos: O primeiro pressuposto refere-se ao fato de a epistemologia ser tida como uma disciplina normativa, devendo fazer afirmações sobre como as coisas devem ser e não apenas se limitar a dizer como as coisas são (Turri et al., 2021). Dizer que a epistemologia é uma disciplina normativa, como é o caso da Epistemologia das Virtudes, significa que a epistemologia está preocupada com questões sobre como devemos formar crenças, avaliar evidências, avaliar o testemunho das pessoas, reconciliar fontes conflitantes de informação e assim por diante. A ideia central é que a epistemologia está para as nossas vidas intelectuais do mesmo modo que a ética está para as nossas vidas práticas. Assim, enquanto a ética diria respeito a como devemos agir, a epistemologia diria respeito a como devíamos pensar.

O segundo pressuposto da Epistemologia das Virtude diz respeito a como ela entende o que significa tratar a epistemologia como uma disciplina normativa. Willard Quine afirmou em *Epistemology naturalized*, de 1968, que a epistemologia deveria ser, no máximo, um capítulo dentro de um livro de psicologia ou de ciências naturais, devendo, tal estudo, ser reservado aos psicólogos ou cientistas da natureza (Quine, 1980). Essa posição é repudiada pelos epistemólogos da virtude.

A proposta da Epistemologia das Virtudes não é elaborar estudos exclusivamente sobre as pesquisas empíricas em ciências naturais. Nesse ramo, os filósofos analíticos não estão preocupados em manter a antiga tradição de culto à matemática, à lógica e à ciência, pois eles entendem que essa abordagem sozinha não é capaz de explicar muita coisa. Eles não usam muita lógica simbólica, tampouco a lógica formal entra com contribuições significativas para o estudo da ética. Os estudiosos buscam resgatar as tradições mais antigas da filosofia, com inspiração em Platão, Aristóteles, Kant e Mill (Schwartz, 2017, p. 261).

Em ética, a abordagem que trata essas questões sobre traços de caráter como as questões morais mais fundamentais é conhecida como ética da virtude (cf. p. 38) e isso é bem semelhante ao caso da epistemologia normativa. Um conjunto de questões éticas diz respeito às diferenças entre as ações que são certas e ações

erradas. Por exemplo, podemos perguntar: Quando é normal mentir? Quais são nossos deveres com as pessoas carentes? Será que é legal matar animais para comer? Quais são as nossas obrigações com as gerações futuras?

Um outro conjunto de questões éticas diz respeito às diferenças entre bons e maus traços de caráter. Podemos perguntar, por exemplo: O que é coragem? Por que uma atitude corajosa é admirável? Como um juiz justo equilibra interesses conflitantes? O que é um bom amigo? Como podemos ensinar as pessoas a cultivar bons hábitos moralmente? Por um lado, podemos nos concentrar em questões sobre as diferenças entre os vários tipos de evidências de crenças e assim por diante. Por exemplo, podemos perguntar: Qual é a diferença entre uma crença justificada e uma crença injustificada? Seria o suficiente acreditar em algo só porque alguém diz quais características de uma crença são suficientes para transformá-la em conhecimento?

Por outro lado, poderíamos nos concentrar em questões sobre traços de caráter intelectual, hábitos, atitudes mentais em relação às evidências e assim por diante. Podemos perguntar: O que é curiosidade? É bom ser curioso? Como um investigador justo e de mente aberta equilibraria um testemunho conflitante? O que torna uma pessoa sábia? Quais são as melhores técnicas para ensinar às pessoas responsabilidade intelectual? A Epistemologia das Virtudes trata essas questões sobre o caráter intelectual das pessoas, suas virtudes e vícios intelectuais como as questões mais fundamentais da epistemologia, não se preocupando tanto com a tradição positivista da filosofia analítica e tampouco se limitando aos resultados de pesquisas empíricas.

A Epistemologia das Virtudes, no entanto, não se propõe a ser apenas uma única forma de resolução de disputas epistemológicas tradicionais. Roberts & Wood (2009, p. 181), por exemplo, desenvolveram análises detalhadas de várias virtudes e vícios intelectuais, incluindo a humildade epistêmica, a coragem, a cautela, a autonomia, dentre outras. Os autores estabeleceram importantes conexões entre a Epistemologia das Virtudes, por um lado, e ética e política, religião e espiritualidade, artes e educação, por outro. Segundo a visão deles, essa nova linha filosófica pode nos ajudar a restaurar a epistemologia a um lugar central na filosofia e na pesquisa humanística de maneira geral.

Outro importante estudo envolvendo as virtudes intelectuais, ética e política foi desenvolvido por Miranda Fricker (2007), em sua teoria sobre a injustiça

epistêmica (*Epistemic Injustice*)<sup>107</sup>, que pode ser resumida, em linhas gerais, como os erros cometidos às pessoas, especificamente envolvendo suas capacidades como conhecedoras e transmissoras de conhecimento. Fricker argumenta que o remédio para essa injustiça é o cultivo do que ela chamou de *virtude da justiça testemunhal*. Aqueles que dominarem essa virtude serão capazes de neutralizar de modo confiável o preconceito em seus julgamentos de credibilidade, tratando assim os testemunhos com o devido respeito epistêmico que eles merecem. Fricker desenvolve um relato detalhado dessa virtude em seu trabalho, demonstrando como a Epistemologia das Virtudes pode desempenhar um papel importante na luta contra as várias formas de dominação, opressão e injustiça.

Portanto, observa-se com a nascimento da Epistemologia das Virtudes o surgimento de uma nova abordagem da epistemologia, referente ao resgate do discurso dos valores e da centralidade ao estudo do sujeito – algo que havia sido deixado em segundo plano pela teoria do conhecimento desde o final do Iluminismo até meados do século XX. No ponto a seguir, farei uma breve apresentação do pensamento de alguns dos principais expoentes da Epistemologia das Virtudes.

## 4.2

### Alguns dos principais expoentes da Epistemologia das Virtudes

Conforme mencionamos, os pensamentos de grande parte dos epistemólogos das virtudes podem ser divididos em dois grandes grupos: os confiabilistas e os responsabilistas das virtudes.

Os chamados confiabilistas<sup>108</sup> (*reliabilists*) atribuem maior ênfase, em seu estudo, para as habilidades cognitivas como a excelência da memória e a acuidade visual. Essa vertente surgiu inicialmente como uma resposta ao desafio dos

<sup>107</sup> Um exemplo central do fenômeno é o que ocorre quando o testemunho de alguém recebe pouca credibilidade em virtude de preconceitos e estereótipos negativos. Tomando um exemplo emprestado do romance de Harper Lee, “O Sol é para Todos”, Tom é um homem negro que vivia no Alabama dos anos 30, acusado falsamente de estuprar uma mulher branca. O testemunho no qual Tom se inocentava foi totalmente rejeitado pelo júri, composto em sua maioria por homens brancos, aos quais a honestidade de Tom não lhes pareceu genuína.

<sup>108</sup> O confiabilismo, enquanto corrente epistemológica, se desenvolveu em diversas versões. Irei aqui abordar apenas o contexto do confiabilismo dentro da Epistemologia das Virtudes.

ceticismos, negando a necessidade de evidências para o conhecimento e, portanto, da necessária relação entre conhecimento e prova. Esse nome foi atribuído a essa corrente em função da popularidade e pioneirismo do pensamento de Alvin Goldman, referente ao seu capítulo de *Justification and Knowledge*, publicado em 1979, chamado *What Is Justified Belief?*, onde ele apresenta a teoria homônima<sup>109</sup>. De modo geral, os confiabilistas atribuem maior importância para aquilo que Aristóteles chamou de virtudes intelectuais (*ἀρεταί διανοητικάς*) no estudo do conhecimento. Alguns dos principais representantes dessa linha que serão abordados neste ponto são: Alvin Goldman (4.2.1), Ernest Sosa (4.2.2) e John Greco (4.2.3).

Já os chamados responsabilistas (*responsabilists*) ganharam esse nome graças ao pensamento pioneiro de Lorraine Code, que atribuiu maior ênfase para a responsabilidade no processo de aquisição de conhecimento. Em geral, os adeptos dessa corrente atribuem maior ênfase àquilo que Aristóteles chamou de virtudes morais (*ἀρεταί ἠθικάς*), isto é, aos aspectos éticos ou morais das virtudes no estudo do conhecimento, tais como a coragem intelectual, a mente aberta, a humildade intelectual, etc.. Alguns dos representantes principais do responsabilismo que serão abordados neste ponto são: Lorraine Code (4.2.4), James Montmarquet (4.2.5) e Linda Zagzebski (4.2.6). Veremos a seguir algumas das principais ideias desses teóricos da Epistemologia das Virtudes.

#### 4.2.1

##### O pensamento de Alvin Goldman

Historicamente, o confiabilismo de processo de Goldman pode ser considerado a primeira forma de confiabilismo (Goldman, 1979, p. 1-23). Goldman aderiu, desde o início, à Epistemologia das Virtudes, no entanto, somente após algum tempo ele deixou de usar explicitamente o termo “processo confiável” para adotar em sua terminologia os conceitos de “virtude”, “competência”, “habilidade”, comuns na Epistemologia das Virtudes.

<sup>109</sup> Penso que o termo epistêmico-intelectualista descreveria melhor essa corrente do que confiabilista, da mesma forma que epistêmicos-moralistas seria mais adequado aos responsabilistas.

Goldman iguala a crença justificada a uma crença formada como resultado da ação das virtudes intelectuais (Ibid., p. 274)<sup>110</sup>. Ele define virtudes intelectuais como as qualidades cognitivas que produzem no sujeito uma proporção maior de crenças verdadeiras sobre as falsas, mantendo os vícios intelectuais em uma proporção inferior a elas:

Crenças adquiridas (ou mantidas) por meio de uma cadeia de processos psicológicos “virtuosos” são qualificadas como justificadas; aquelas adquiridas em parte por “vícios” cognitivos são consideradas injustificadas. (...) A hipótese que desejo apresentar é que o avaliador epistêmico tem um conjunto mentalmente armazenado, ou lista, de virtudes e vícios cognitivos. Quando solicitado a avaliar um caso real ou hipotético de crença, o avaliador considera os processos pelos quais a crença foi produzida e os compara com sua lista de virtudes e vícios. Se os processos corresponderem apenas às virtudes, a crença é classificada como justificada. Se os processos combinam parcialmente com vícios, a crença é categorizada como injustificada. Se for descrito um cenário de formação de crença que apresenta um processo que não está na lista de virtudes ou vícios do avaliador, a crença não pode ser categorizada como nem justificada nem injustificada, mas simplesmente sendo classificada como não justificada. Alternativamente (e essa alternativa desempenha um papel importante na história), o julgamento do avaliador pode depender da semelhança (julgada) do novo processo com as virtudes e vícios armazenados. Em outras palavras, as “correspondências” em questão não precisam ser perfeitas”.<sup>111</sup> (Goldman, 1993, p. 274-275).

Goldman chama essa abordagem de *reasonable belief* (crença razoável), *well-founded belief* (crença bem fundada), ou *belief based on good grounds* (crença baseada em boas bases) (Ibid., p. 274). É uma teoria que visa explicar por que algumas crenças devem ser consideradas justificadas, através de um paralelo com a ética, que remete o problema para um outro plano além da validade. Quando queremos explicar o que significa que um ato é certo, devemos considerar categorias éticas como o bom, o prazer, a felicidade etc. Por exemplo, a afirmação de um ato ser correto por levar a felicidade para um número máximo de pessoas

<sup>110</sup> No original: “The basic approach is, roughly, to identify the concept of justified belief with the concept of belief obtained through the exercise of intellectual virtues (excellences).”

<sup>111</sup> No original: “Beliefs acquired (or retained) through a chain of 'virtuous' psycho-logical processes qualify as justified; those acquired partly by cognitive 'vices' are derogated as unjustified. [...] The hypothesis I wish to advance is that the epistemic evaluator has a mentally stored set, or list, of cognitive virtues and vices. When asked to evaluate an actual or hypothetical case of belief, the evaluator considers the processes by which the belief was produced, and matches these against his list of virtues and vices. If the processes match virtues only, the belief is classified as justified. If the processes are matched partly with vices, the belief is categorized as unjustified. If a belief-forming scenario is described that features a process not on the evaluator's list of either virtues or vices, the belief may be categorized as neither justified nor unjustified, but simply non-justified. Alternatively (and this alternative plays an important role in my story), the evaluator's judgment may depend on the (judged) similarity of the novel process to the stored virtues and vices. In other words, the “matches” in question need not be perfect”.



(utilitarismo), não quer dizer que algo seja moralmente certo por ser justo. Essa justificativa não será substantiva, pois estamos justificando uma categoria ética por meio de outra. O mesmo deve se aplicar à epistemologia. Goldman define como termos epistêmicos e não epistêmicos os seguintes:

[...] aqui estão alguns exemplos [de expressões epistêmicas]: “justificado”, “garantido”, “tem (bons) fundamentos”, “tem razão (para acreditar)”, “sabe que”, “vê aquilo”, “apreende que”, “é provável” (em um sentido epistêmico ou indutivo), “mostra isso”, “estabelece isso” e “verifica isso”. Em contraste, aqui estão alguns exemplos de expressões não-epistêmicas: “acredita que”, “é verdadeiro”, “causa”, “é necessário que”, “implica”, “é dedutível de”, e “é provável” (ou no sentido de frequência ou no sentido de propensão). Em geral, as expressões (puramente) doxásticas, metafísicas, modais, semânticas ou sintáticas não são epistêmicas<sup>112</sup> (Goldman, 1979, p. 01-02).

Uma segunda limitação que deve ser colocada em qualquer teoria da justificação, de acordo com Goldman, é que ela deve fornecer uma explicação “profunda e obscura” de por que uma crença é justificada. Por exemplo, se dizemos que a crença de que uma xícara é vermelha é justificada porque o sujeito está vendo que é vermelha, tal justificativa não funcionará, pois sempre caberá o questionamento: Por que aquele que vê a xícara está convencido de que ele razoavelmente vê a xícara vermelha? (Goldman, 1979, p. 02). Goldman analisa os seguintes casos: “(1) Se S possui crença em P (no tempo t) e P é certo para S, então a crença de S de que P é válida” (Ibid., p. 03)<sup>113</sup>. O problema com essa definição é que, caso a ideia da expressão “é certo para S” seja compreendida como “S não tem razão para não acreditar que P”, então ele não atende à primeira condição de Goldman, uma vez que tais crenças se baseiam em termos epistêmicos.

Vejamos então a segunda hipótese: “(2) Se S está convencido de que P (no tempo t) e P é autoevidente, então a crença de S em P (no tempo t) é justificada” (Ibid., p. 03)<sup>114</sup>. O mesmo se aplica nesse caso. Se autoevidente significar algo como “diretamente justificado” ou “intuitivamente justificado”, então essa condição é um termo epistêmico. Se autoevidente significar algo como “verdadeiro devido ao

<sup>112</sup> No original: “Here are some examples: 'justified', 'warranted', 'has (good) grounds', 'has reason (to believe)', 'knows that', 'sees that', 'apprehends that', 'is probable' (in an epistemic or inductive sense), 'shows that', 'establishes that', and 'ascertains that'. By contrast, here are some sample non-epistemic expressions: 'believes that', 'is true', 'causes', 'it is necessary that', 'implies', 'is deducible from', and 'is probable' (either in the frequency sense or the propensity sense). In general, (purely) doxastic, metaphysical, modal, semantic, or syntactic expressions are not epistemic”.

<sup>113</sup> No original: “(1) If S believes p at t, and p is indubitable for S (at t), then S's belief in p at t is justified”.

<sup>114</sup> No original: “(2) If S believes p at t, and p is self-evident, then S's belief in p at t is justified”.

significado das palavras” ou “aquele que entende o significado das palavras concorda com sua verdade”, então, nesse caso, estamos lidando com uma classe especial de julgamentos pertencentes às verdades da lógica e da matemática.

Goldman acredita que a teoria da justificação deve mostrar o que causalmente induz e sustenta uma crença. Pressupõe-se que a vulnerabilidade, inferioridade do processo de formação de uma crença afeta sua validade, como mostrado nos casos de Gettier. A questão toda é o que é considerado como um bom processo de formação de uma crença e o que é considerado como um falho processo de formação de uma crença.

Goldman propõe construir bons contraexemplos e ver o que há de errado com eles. De acordo com o autor, todos eles compartilham a propriedade de não-confiabilidade, tendendo a produzir erros em muitos casos. Por exemplo, não seria adequado que um controlador de tráfego aéreo formasse sua convicção sobre a disponibilidade da pista de pouso com base em ilusões. Por outro lado, os processos-padrão de percepção, memorização, raciocínio consistente e introspecção são confiáveis: as crenças que eles produzem revelam-se verdadeiras na maioria dos casos. Nesse sentido, Goldman propõe a seguinte definição de justificação:

A validade de uma crença (ou, em outras palavras, o status epistêmico positivo de uma crença) é uma função da confiabilidade no(s) processo(s), onde essa confiabilidade consiste na tendência do processo em produzir crenças verdadeiras no lugar de falsas (Ibid., p. 12).

Uma crença justificada é, grosso modo, aquela que resulta de operações cognitivas que são, em geral, boas ou bem-sucedidas. Mas as operações cognitivas são mais plausivelmente interpretadas como operações das faculdades cognitivas, ou seja, como a parte interna do processamento de informação do organismo (Ibid., p. 13).<sup>115</sup> Goldman se refere ao conceito de confiabilidade como conceito *vague*, do ponto de vista da lógica. Assim como é impossível determinar exatamente o quanto em dinheiro é necessário para ser rico, o quanto de cabelo é necessário perder para

---

<sup>115</sup> No original: “Justifiedness seems to be a function of how a cognizer deals with his environmental input, i.e. with the goodness or badness of the operations that register and transform the stimulation that reaches him. (“Deal with”, of course, does not mean purposeful action; nor is it restricted to conscious activity.) A justified belief is, roughly speaking, one that results from cognitive operations that are, generally speaking, good or successful. But ‘cognitive’ operations are most plausibly construed as operations of the cognitive faculties, i.e., ‘information-processing’ equipment internal to the organism.”

ser careca e assim por diante, também é impossível determinar com precisão o quão justificada uma crença deve ser para ser considerada conhecimento. Portanto, a confiabilidade perfeita, de acordo com Goldman, não é necessária. Às vezes até mesmo um processo robusto de construção de crenças pode falhar, levando-nos erroneamente a concluir que uma crença válida pode ser falsa (Ibid., p. 11)<sup>116</sup>.

O conceito de *processo de formação de crença* também precisa ser esclarecido. Goldman define um processo aqui como “uma operação ou procedimento funcional; algo que causa o mapeamento de certos estados em 'entradas' ou 'saídas'” (Ibid., p. 13). Nesse caso, as saídas são os estados de crença em algo, em um determinado momento, e as entradas podem ser crenças anteriores, percepções, memórias, desejos, esperanças etc.

Outra condição do conceito de confiabilidade do conhecimento refere-se à sua neutralidade do processo em relação ao conteúdo. Essa condição permite evitar uma situação hipotética em que seria razoável reconhecer como processo confiável o processo de confiar em P sempre que o Papa disser que P, segundo o próprio exemplo citado por Goldman. Se o Papa for infalível, esse processo será muito confiável. No entanto, nem todos concordarão que esse processo seja razoável. Nesse caso, a crença se limita a determinado conteúdo, a saber, que “o Papa diz que P”. Mas, por condição, quaisquer tipos de crenças devem ser permitidos como processos de entrada. Portanto, esse caso não será um exemplo de processo confiável (Goldman, 1979, p. 12).

A última condição do conceito de confiabilidade do conhecimento é que a fonte final de justificativa seja o processo cognitivo interno. Embora o sujeito esteja lidando com o mundo externo, o enfoque refere-se ao modo pelo qual o conhecedor processa o estímulo externo. Um processo interno não significa que seja um processo consciente ou proposital. A crença justificada, segundo Goldman, consiste naquela que é produzida por operações cognitivas confiáveis, entendidas como as ações de habilidades cognitivas inerentes ao corpo humano. Então: “Se a crença de S que P (no tempo t) é o resultado de um processo de formação de crença cognitiva confiável, então a crença S de que P é válida.” (Ibid., p. 13).

<sup>116</sup> No original: “Returning to a categorical concept of justifiedness, we might ask just how reliable a belief-forming process must be in order that its resultant beliefs be justified. A precise answer to this question should not be expected. Our conception of justification is vague in this respect. It does seem clear, however, that perfect reliability isn't required. Belief-forming processes that sometimes produce error still confer justification. It follows that there can be justified beliefs that are false.”

Goldman reconhece que essa condição é necessária, mas ainda não é suficiente. A questão é que processos confiáveis podem ter diferentes crenças de entrada. Como resultado, mesmo que o próprio processo, por exemplo, a memória, fosse confiável, mas houvesse uma falsa crença de entrada, “a saída” ainda resultaria em uma falsa crença. Portanto, essa condição é complementada por mais uma:

[...] Se a crença de S em p em t resulta ("imediatamente") de um processo dependente de crença que é (pelo menos) condicionalmente confiável, e se as crenças (se houver) sobre as quais esse processo opera na produção da crença de S em p em t são justificados, então a crença de S em p em t é justificada<sup>117</sup> (Ibid., p. 13-14).

Ou seja, se um processo cognitivo confiável “na entrada” depende de crenças anteriores, então ele é condicionalmente confiável. Isso significa que é confiável, desde que as crenças de entrada sejam, elas mesmas, o resultado de um processo cognitivo confiável (Ibid., p. 17). Essa condição implica que a crença não é apenas formada por um processo cognitivo confiável, mas deve também ter um histórico confiável. Goldman chama sua teoria da justificação de *Historical or Genetic theory* (teoria histórica ou genética) e a compara com a atual *Current Time-Slice theories* (teoria da fração de tempo) (Ibid., p. 14). As teorias atuais da fração de tempo veem a validade como uma função do status epistêmico atual de uma crença. Tanto o fundamentalismo tradicional quanto o coerentismo seriam exemplos desse tipo de teoria. A teoria da justificação histórica depende da história de como uma crença foi formada.

Uma série de objeções foram levantadas contra a confiabilidade do processo. Muitas delas foram superadas nas versões posteriores do confiabilismo de Sosa e Greco. Uma primeira objeção refere-se ao que fazer com as crenças que não requerem um histórico causal. Por exemplo, os estados fenomênicos atuais (estou com dor) ou relacionamentos lógicos ou conceituais (“um solteiro é um solteiro” ou “um solteiro é um homem solteiro”). A resposta de Goldman é que ainda há, mesmo nesses casos, uma história causal (ou processo cognitivo), embora ela possa ser muito curta e até mesmo inconsciente.

Outra objeção refere-se ao fato de podermos imaginar um mundo possível em que o pensamento positivo seria um processo cognitivo robusto. Vamos supor que haja um deus cartesiano bom nesse mundo, que torna todos os desejos reais. Então, nesse mundo possível, o pensamento positivo será justificado. Pode haver várias respostas aqui: (i) Pode-se limitar a teoria apenas ao nosso mundo; (ii) A

<sup>117</sup> No original: “If S's belief in p at t results ("immediately") from a belief dependent process that is (at least) conditionally reliable, and if the beliefs (if any) on which this process operates in producing S's belief in p at t are themselves justified, then S's belief in p at t is justified.”

teoria pode se limitar aos mundos mais próximos possíveis, pelo menos aqueles onde não existem deuses bons, capazes de manipular eventos objetivos – caso contrário, entrariamos em um *regressus ad infinitum* de exemplos contrafactuais possíveis de serem criados pela nossa imaginação.<sup>118</sup> (iii) Pode-se admitir que o pensamento positivo nem sempre é um processo não confiável.

Uma terceira objeção refere-se ao caso semelhante ao proposto pelo deus maligno de Descartes ou o cérebro em cubas de Putnam: é a objeção de que as condições confiabilistas são necessárias para que as crenças sejam válidas. No mundo do deus maligno de Descartes, os sentimentos e julgamentos dos indivíduos são controlados por ele. Assim, usando suas habilidades que consideram confiáveis, os sujeitos acumulam conhecimentos empíricos e teóricos. Intuitivamente, suas crenças parecem ser válidas. Devido à influência do demônio maligno, suas crenças empíricas e teóricas são em sua maioria falsas, tornando seus processos cognitivos, em grande parte, não confiáveis. Assim, o confiabilista chegaria a uma conclusão contraditória, pois suas habilidades neste mundo seriam ao mesmo tempo confiáveis e não confiáveis.

A isso, pode-se responder que as crenças devem ser avaliadas não apenas pelo nosso mundo, mas para todos os mundos possíveis razoáveis, ou seja, aqueles em que as qualidades de nosso mundo estão realmente presentes. Portanto, a noção de confiabilidade deve ser relativizada em relação aos mundos possíveis.

#### 4.2.2

#### O pensamento de Ernest Sosa

Apontado por muitos como um dos mais importantes filósofos da contemporaneidade (Salles, 2020, p. 196; Silva Filho & Alves, 2021, p. 07), o filósofo cubano Ernest Sosa consiste em um dos principais fundadores da Epistemologia das Virtudes enquanto um movimento diferenciado dentro da epistemologia (Turri et al, 2021). Um grande marco do nascimento da

---

<sup>118</sup> O argumento dos mundos possíveis (exemplos típicos dos livros didáticos de Direito Penal e muito comum em perguntas de estudantes de Direito no começo da faculdade) deve ser usado com cautela. A criação de uma hipótese contrafactual não pode ser capaz de gerar uma conclusão, caso contrário poderíamos anular qualquer evidência científica com base nesse raciocínio lógico falho.

Epistemologia das Virtudes refere-se à publicação do artigo de Ernest Sosa *The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge* (1980, p. 3 - 25), onde ele aponta que um resgate da teoria das virtudes possibilitaria uma resposta eficiente ao impasse existente entre as teorias fundacionais da justificação e as teorias coerentistas da justificação (Sosa, 1980, p. 3 passim).

De modo semelhante a Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, Ernest Sosa entende que a superioridade cognitiva se opera através das virtudes intelectuais, consideradas como habilidades cognitivas, tais como a boa memória, a boa visão, a boa audição, a habilidade para dedução e para indução etc.

Ernest Sosa, em sua obra *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge* (2007, p. 22), formula o conceito de virtudes na mesma chave do confiabilismo (*reliabilism*) de Alvin Goldman (1979, p. 14), entendendo as virtudes intelectuais enquanto processos cognitivos capazes de conduzir, de forma confiável, à formação de crenças verdadeiras. Segundo a abordagem de Sosa, uma virtude intelectual corresponde a uma excelência cognitiva, sendo uma disposição estável e bem-sucedida, uma habilidade inata ou um hábito adquirido, que permite alcançar de maneira adequada algum bem intelectual (Silva Filho, 2021, p. 15). Sosa também considera que existem diferentes níveis de conhecimento, sendo o mais alto nível o conhecimento completo (*full knowledge*), cujo valor reside em sua contribuição para o florescimento humano, entendido “em um sentido aristotélico como atividade humana de acordo com a melhor e mais completa virtude [...]” (Ibid., p. 16).

Sosa inicia a Lição 2 do mencionado livro (2007, p. 22) com o famoso exemplo do arco e flecha enquanto uma analogia capaz de explicar o papel das virtudes intelectuais no conhecimento. Ele menciona que, quando um arqueiro mira e atira, seu tiro pode ser avaliado de três maneiras: em primeiro lugar, podemos avaliar se ele cumpriu sua tarefa, isto é, se ele atingiu o alvo (Sosa, 2007, p. 22). Em segundo lugar, podemos avaliar se ele era hábil, se possuía habilidade para ser um arqueiro (Ibid., p. 22). No entanto, quanto ao terceiro requisito, embora um tiro possa ser preciso e habilidoso, ele poderá não ter seu sucesso creditável ao seu autor. Ele menciona, como exemplo, o caso hipotético em que uma flecha é lançada pelo agente e conduzida ao alvo em virtude de um vento anormal. Nesse caso, o tiro será preciso e habilidoso, mas não será preciso em função da habilidade do agente, não sendo, portanto, adequado (*apt*) e creditável (*creditable*) a ele (Ibid., p. 22).

Desse modo, a avaliação de um tiro, para o autor, pode ser realizada de acordo com três parâmetros: (1) A precisão (*accuracy*) da crença, ou seja, sua verdade; (2) sua habilidade (*adroitness*), ou seja, sua virtude ou competência epistêmica manifesta; e (3) sua adequação (*aptness*), ou seja, “sua capacidade de ser verdadeira devido a uma competência do sujeito” (Ibid., p. 23).

Sosa chama essa estrutura de avaliação de estrutura AAA, baseada nas primeiras letras das palavras em inglês que compõem os critérios de avaliação: precisão (*accuracy*), habilidade (*adroitness*) e adequação (*aptness*). Essa terceira condição é o ponto central que resolve o problema de Gettier. O simples fato de o sujeito poder realizar alguma habilidade de forma confiável, mesmo que seja combinada a uma crença verdadeira, ainda é insuficiente para o conhecimento. É também necessário que essa crença verdadeira surja devido a uma virtude do sujeito, sendo esta a condição de adequação segundo Sosa. Em suma, as crenças podem ser verdadeiras e justificadas sem ser adequadas, mas o conhecimento requer a adequação da crença enquanto um requisito necessário (Ibid., p. 42).

Outras duas propriedades da crença que Sosa apresenta referem-se à sua capacidade em ser segura em relação à crença-base (*basis-relative safety*) e a sensibilidade em relação à crença-base (*basis-relative sensitive*). De acordo com a definição de Sosa, “[a] crença que p será considerada segura em relação à sua base (*basis-relative safe*), se e somente se ela tiver uma base que (provavelmente) só teria se fosse verdadeira” (Ibid., p. 26)<sup>119</sup>. Por outro lado, Sosa complementa com o conceito contrafactual de sensibilidade em relação à base (*basis-relative sensitive*), mencionando que “[...] uma crença que p será sensível em relação à sua base se e somente se for pautada em uma base tal que, se fosse falso que p, então o sujeito não teria a crença de p”<sup>120</sup> (Ibid., p. 26). Logo, uma crença pode ser segura sem ser sensível. Um exemplo são os cenários céticos radicais, dos quais Sosa utiliza o famoso caso do cérebro em cubas de Hilary Putnam: supondo que Brian seja um cérebro em uma cuba, induzido a acreditar através de uma “evidência sensorial enganosa” de que ele não é um cérebro em uma cuba, sua crença de que ele não é um cérebro em uma cuba será segura, mas não será sensível. (Ibid., p. 25). Nesse

<sup>119</sup> No original: “A belief that p is basis-relative safe, then, if and only if it has a basis that it would (likely) have only if true”.

<sup>120</sup> No original: “By contrast, a belief that p is basis-relative sensitive if and only if it is based on a basis such that if it were false that p, then not easily would the believer believe that p on that same basis”.

sentido, Sosa defende o bom senso de G. E. Moore contra os céticos.<sup>121</sup>

Mas mesmo o requisito de segurança ainda é considerado por Sosa uma exigência excessiva ao conhecimento, pois, segundo o autor, o conhecimento não exige uma segurança perfeita, mas pelo menos alguma segurança (Sosa, 2007, p. 26). Para uma crença se tornar conhecimento, tudo o que é necessário é que “ela tenha pelo menos alguma base que não poderia facilmente ter se fosse falsa – alguma base que poderia (muito provavelmente) ter apenas se fosse verdadeira” (Ibid., p. 26). Ele menciona o exemplo da crença da dor baseada em uma sensação de dor forte, causada por condições especiais como a hipocondria. “Quando a crença de que você está com dor se baseia em sua dor intensa, isso satisfaz esse requisito” (Ibid., p. 26), apesar do fato de não ser totalmente seguro, já que você pode facilmente pensar que está com dores fortes, embora tenha acabado de sentir apenas um desconforto. Logo, para Sosa, é plausível que o conhecimento não exija uma sensibilidade perfeita, mas sim alguma sensibilidade ou uma sensibilidade relativa à crença-base (Ibid., p. 26).

Como Sosa estabelece dois requisitos para o conhecimento, surge a questão de como eles se relacionam. A segurança decorre diretamente de sua adequação? Nesse ponto Sosa pede para considerarmos o caso do arco e flecha novamente, supondo que dessa vez: (a) o atirador tomou uma droga que reduz sua habilidade a um nível que ele pode facilmente errar; b) as condições meteorológicas são tais que uma rajada de vento pode facilmente desviar a flecha do alvo (Ibid., p. 28-29).

Nessas condições, esse tiro poderá facilmente errar o alvo, sendo, segundo a terminologia de Sosa, *unsafe* (não seguro). No entanto, se o tiro atingir o alvo, o mérito do atirador não poderá ser negado, uma vez que ele ainda terá sua precisão atribuída à habilidade do atirador (Ibid., p. 29). Ou seja, o fato de um tiro poder facilmente errar um alvo devido à habilidade reduzida do agente ou às condições meteorológicas adversas podem tornar o ato inseguro (*unsafe*), mas não o torna inadequado (*inapt*). Além disso, a ação pode ser segura (*safe*), mas inadequada

<sup>121</sup> Segundo G. E. Moore, a resposta para os céticos não depende de Deus ou do mundo externo, ele propõe que, ao se olhar para nossas mãos, devemos observar que ali estão elas, sendo, portanto, objetos externos captados pelos nossos olhos. Portanto, objetos externos são reais. Para Moore, se um cético apresentar um argumento filosófico tentando destruir um conhecimento ordinário do senso comum, devemos combatê-lo dizendo que coisas básicas como tais não necessitam de provas. Céticos não provaram que nós estamos no chamado *bad case*, e mesmo se estivéssemos não seria possível saber se há ou não uma mão. Isso é, todavia, uma grande inferência condicional, impossível de ser provada pelos céticos (embora, vale acrescentar, o contrário também seja impossível de ser refutado pelos não-céticos).



(*inapt*). Suponha que o deus bom sempre garanta que o tiro do arqueiro atinja o alvo, manipulando o voo da flecha. Nesse caso, o tiro será seguro, embora inadequado, pois não será preciso qualquer habilidade do arqueiro. Assim, conclui-se que nem a segurança e nem a aptidão decorrem uma da outra (Ibid., p. 29).

Sosa menciona que grande parte dos argumentos do ceticismo radical baseia-se na restrição das crenças de base, enquanto “[...] puramente internas ou psicológicas, em contraste com aquelas que são externas. De outro modo, sua premissa principal entraria em colapso” (Sosa, 2007, p. 26). Assim, ele apresenta uma linha de defesa em Epistemologia das Virtudes contra os argumentos internalistas do ceticismo radical que não é necessariamente comprometida com a abordagem externalista da justificação, que segue a seguinte sequência:

- (a) Rejeitar a exigência do ceticismo radical de que o conhecimento deve necessariamente atender ao requisito de uma sensibilidade absoluta ou até mesmo de uma sensibilidade relativa à base;
- (b) Apontar a vantagem intuitiva do requisito de segurança sobre o requisito de sensibilidade [...];
- (c) Sugerir que a plausibilidade dos requisitos de sensibilidade deriva dos requisitos de segurança correspondentes, que são facilmente confundidos com eles por uma falha em reconhecer que condicionais fortes não se contrapõem;
- (d) Concluir que o cético não refuta o bom senso, [...] visto que, do ponto de vista do bom senso, nos interessa a segurança relativa à base, e não a sensibilidade relativa à base, pois nossa crença de que não estamos sendo radicalmente enganados – como em um cenário de cérebros em cubas ou de um deus maligno – é relativamente segura, embora não seja sensível em relação à base<sup>122</sup> (Ibid., p. 27).

Sosa relaciona essas conclusões com o argumento cético da ilusão do sonho, ilustrando com o seguinte exemplo: Digamos que você veja uma superfície que seja vermelha nas condições normais. Mas suponha, sem o seu conhecimento, que a iluminação dessa superfície caleidoscópica seja controlada por um curinga, de modo que essa superfície possa ser iluminada de tal forma que parecesse branca. A crença de que a superfície é vermelha é adequada, pois foi um legítimo fruto das

<sup>122</sup> No original: “(a) reject the skeptic’s requirement of outright sensitivity, and even his requirement of basis-relative sensitivity; (b) point out the intuitive advantage, over such sensitivity requirements, enjoyed by corresponding safety requirements; (c) suggest that the plausibility of the sensitivity requirements derives from the corresponding safety requirements so easily confused with them through failure to appreciate that strong conditionals do not contrapose; (d) conclude that the skeptic does not refute commonsense, nor does he even locate a paradox within common sense, since we are commonsensically committed at most to basis-relative safety, and not to basis-relative sensitivity; for, our belief that we are not radically deceived – as in a brain-in-a-vat or evil-demon scenario is basis-relative safe, though not basis-relative sensitive”.

suas faculdades visuais. No entanto, não é fácil argumentar que você, nesse caso, obteve conhecimento da superfície ser vermelha (Ibid., p. 31).

Para resolver esse problema, Sosa introduz os conceitos de *animal knowledge* (conhecimento animal) e *reflexive knowledge* (conhecimento reflexivo). Conhecimento animal é essencialmente uma crença verdadeira (*accuracy*), hábil (*adroitness*) e adequada (*aptness*), que pode ser diferenciada do conhecimento reflexivo enquanto um tipo de conhecimento mais elaborado (Ibid., p. 24), isto é, enquanto uma crença verdadeira, hábil e adequada de que se possui uma crença verdadeira, hábil e adequada. Ou seja, trata-se de uma crença de segundo nível sobre uma crença de primeiro nível. Mais precisamente, S possui o conhecimento animal de que p se e somente se: (1) p é verdadeiro; e (2) A crença de S de que p é produzido por uma ou mais virtudes intelectuais de S.

S possui o conhecimento reflexivo de que p se e somente se: (1) p é verdadeiro; (2) A crença S de que p é produzida por uma ou mais virtudes intelectuais de S; e (3) S tem uma crença verdadeira de que p é produzido por uma ou mais virtudes intelectuais, cuja própria crença, por sua vez, é produzida pelas virtudes intelectuais de S. No caso do caleidoscópio, o sujeito possui crença adequada e conhecimento animal de que a superfície é vermelha, mas não possui conhecimento reflexivo, dado que este último requer que “ele creia adequadamente que ele possui uma crença adequada na superfície ser vermelha” (Sosa, 2007, p. 32).

Essa lógica é analogamente aplicada para resolver os problemas do argumento cético da ilusão e do sonho: a ameaça dos cenários céticos dos sonhos, para Sosa, refere-se ao fato delas deixarem nossas crenças perceptuais inseguras (*unsafe*). No entanto, Sosa sugere que todo o requerimento de segurança não deva ser levado em consideração para a definição do conhecimento, mas tão somente a sua adequação. Assim, mais uma condição precisa ser adicionada: “Para qualquer crença correta de que p, a correção dessa crença é atribuível a uma competência apenas se deriva do exercício dessa competência em condições adequadas para seu exercício, e que o exercício nessas condições não teria facilmente emitido uma falsa crença” (Ibid., p. 33).<sup>123</sup>

<sup>123</sup> No original “For any correct belief that p, the correctness of that belief is attributable to a competence only if it derives from the exercise of that competence in appropriate conditions for its exercise, and that exercise in those conditions would not then too easily have issued a false belief”.

Que condições de cognição devemos considerar normais? Sosa admite que é impossível dar uma definição que inclua todas as condições necessárias e suficientes para o conhecimento. É óbvio que o oxigênio é necessário para o sujeito S saber que p, mas ninguém acredita que a definição de conhecimento seja incompleta se não incluir as condições que sem oxigênio uma pessoa não pode conhecer. Tal exigência seria absurda e nos levaria ao *regressus ad infinitum*.

Segundo Sosa, até certo ponto pode se falar em conhecimento. A semântica do verbo “conhecer”, em seu uso comum, não parece permitir a atribuição de graus para o conhecimento, transmitindo a ideia de que ou se conhece algo ou não se conhece, não sendo possível saber algo em maior ou menor grau. No entanto, a estrutura de avaliação AAA pressupõe que o conhecimento pode ter graus em pelo menos 3 aspectos: (i) Quão precisa é sua crença? (ii) Em que medida foi esta ou aquela competência demonstrada? (iii) Até que ponto a precisão da crença depende da competência demonstrada?

Em publicações posteriores, Sosa refinou seu sistema e complementou a estrutura AAA pela estrutura triplo-S (SSS), sendo tais letras as iniciais de *seat* (assento), *shape* (forma) e *situation* (situação). Ele explica essa nova estrutura com um exemplo:

No que diz respeito à capacidade de dirigir um carro, por exemplo, podemos distinguir entre: (a) a competência mais intrínseca de dirigir, que é localizada no cérebro, sistema nervoso e corpo, e que persiste mesmo quando a pessoa está dormindo ou bêbada; b) uma competência interna mais ampla, que também requer uma determinada forma, ou seja, estar consciente, sóbrio, alerta, etc.; (c) plena competência ou habilidade para dirigir bem e de modo seguro (em uma estrada específica, em uma área determinada), o que também requer que o assunto esteja em um ambiente adequado, a estrada seja nivelada, devidamente iluminada, etc.” (Sosa, 2017, p. 191-192).<sup>124</sup>

Tudo isso também pode ser aplicado à competência cognitiva. Segundo Sosa, essas duas trincas, referentes as condições AAA e as condições SSS, levando-se em consideração os conceitos de segurança e sensibilidade, bem como o conhecimento animal e reflexivo, descrevem de forma completa a situação epistêmica em que o sujeito se encontra. Se essas condições se mantiverem, temos

<sup>124</sup> No original, “With regard to one’s competence in driving, for example, we can distinguish between (a) the innermost driving competence that is seated in one’s brain, nervous system, and body, which one retains even while asleep or drunk; (b) a fuller inner competence, which requires also that one be in proper shape, that is, awake, sober, alert, and so on; and © complete competence or ability to drive well and safely (on a given road or in a certain area), which requires also that one be well situated, with appropriate road conditions pertaining to the surface, the lighting, etc.”

uma definição de um bom conhecimento.

### 4.2.3

#### O pensamento de John Greco

John Greco também é um dos principais representantes do confiabilismo moderno. Greco concebeu a ideia de que “[...] o conhecimento é um exemplo de um tipo normativo mais geral e familiar – o do sucesso pela habilidade (ou sucesso pela excelência, ou sucesso pela virtude)”<sup>125</sup> (Greco, 2009, p. 17 passim).

Greco acredita que essa tese diz respeito à normatividade epistêmica, ou seja, o status normativo que o conhecimento possui. O sucesso por meio da habilidade vai além da epistemologia e existe em todas as áreas do empreendimento humano. Assim, em qualquer atividade humana onde o sucesso é possível, uma distinção pode ser feita entre sucesso por habilidade e o sucesso por sorte. Greco propõe o uso da analogia dos esportes para explicar o conhecimento, ilustrando com isso a capa do seu livro *Achieving Knowledge* (2010): Ele cita o exemplo de Derek Jeter, um jogador de baseball que “[...] tem a capacidade de acertar bolas rápidas em relação aos ambientes normais para jogar beisebol [...]”, mas não teria essa mesma capacidade se estivesse em uma zona de guerra.<sup>126</sup> (Greco, 2010, p. 76).

O conhecimento, nesse caso, é considerado um caso especial desse tipo mais geral. Greco dá a seguinte definição de conhecimento: “S sabe que p se e somente se S possui crença verdadeira (em relação a p), porque a crença de S em p é produzida por uma habilidade intelectual.” (Greco, 2009, p. 18)<sup>127</sup>. O “porquê” aqui tem a intenção de indicar uma explicação causal:

Quando dizemos que S conhece p, implicamos em não apenas ser um acidente que fez S acreditar na verdade referente a p. Pelo contrário, queremos dizer que S se acerta com p porque S se fundamentou de maneira apropriada, ou percebeu as coisas com precisão, ou se lembrou das coisas bem etc. Queremos dizer que acertar

<sup>125</sup> No original, “This paper argues that knowledge is an instance of a more general and familiar normative kind - that of success through ability (or success through excellence, or success through virtue)”.

<sup>126</sup> No original, “For example, Derek Jeter has the ability to hit fastballs relative to normal environments for playing baseball. He does not have that ability relative to an active war zone, where he would be too distracted to focus on the ball.”

<sup>127</sup> No original, “S knows p if and only if S’s believes the truth (with respect to p) because S’s belief that p is produced by intellectual ability”.

deve ser atribuído às próprias habilidades de S, em vez de considerar uma sorte irracional, ou acaso cego ou qualquer outra coisa (Greco, 2003 apud Greco, 2009, p. 18)<sup>128</sup>.

Um argumento importante a favor de uma teoria filosófica é seu potencial explicativo, ou seja, a capacidade de resolver problemas em seu campo. Na ausência da possibilidade de teste empírico da teoria filosófica, o argumento para a melhor explicação pode ser o argumento decisivo a favor da teoria filosófica.

De acordo com Greco, Epistemologia das Virtudes fornece uma solução para o problema de Gettier. Ele examina esse problema usando o exemplo do caso de Chisholm:

Caso da Ovelha de Chisholm (apud Greco, 2009, p. 19): “Um homem acredita que há uma ovelha no campo. Esse fato é óbvio para ele. Mas suponha que ele confundisse um cachorro com uma ovelha, então ele não vê a ovelha de forma alguma. No entanto, embora o próprio sujeito não suspeite disso, há de fato uma ovelha em outra parte do camp”o.<sup>129</sup>

Greco sugere que tanto para os casos de Gettier como no de Chisholm, o sujeito tem uma crença verdadeira que não foi atingida por meio de uma habilidade. Consequentemente, não há ligação causal entre a crença e a habilidade. Portanto, onde o sujeito possui conhecimento, o fato dele possuí-lo em virtude de uma habilidade explica por que S tem uma crença verdadeira. Contudo, nos casos de Gettier, isso não basta para explicar. Neles, a cadeia causal é desviante. De acordo com Greco, um sujeito tem uma crença verdadeira devido às habilidades apenas se: (i) essas habilidades formarem uma parte importante e necessária do todo geral de fatores causais que dão origem à crença verdadeira; e (ii) nenhum outro fator interfere na habilidade do sujeito.

Segundo Greco, o conhecimento pode ser comparado a uma habilidade que pode ser desenvolvida em maior ou menor grau. Ele oferece a analogia do jogador de futebol, pode ser um bom jogador da liga secundária, mas um jogador ruim da

<sup>128</sup> No original, “When we say that S knows p, we imply that it is not just an accident that S believes the truth with respect to p. On the contrary, we mean to say that S gets things right with respect to p because S has reasoned in an appropriate way, or perceived things accurately, or remembered things well, etc. We mean to say that getting it right can be put down to S’s own abilities, rather than to dumb luck, or blind chance, or something else.”

<sup>129</sup> No original: “Chisholm’s Sheep Case. A man takes there to be a sheep in the field and does so under conditions which are such that, when a man does thus take there to be a sheep in the field, then it is evident to him that there is a sheep in the field. The man, however, has mistaken a dog for a sheep and so what he sees is not a sheep at all. Nevertheless, unsuspected by the man, there is a sheep in another part of the field”.

liga principal. Isso vale para as habilidades cognitivas: o arquiteto entenderá melhor as características dos edifícios, e o botânico determinará o tipo de planta pela forma da folha. Isso reflete a abordagem contextualista de Greco para explicar as habilidades. Mas essa abordagem não se aplica a todas as variedades de casos Gettier. Vejamos o caso dos celeiros falsos citado por Alvin Goldman<sup>130</sup> (Goldman 1976 apud Greco 2009, p. 21), onde existe uma ligação causal entre crença e habilidade, mas não parece existir conhecimento. Desse modo, uma estratégia diferente se faz necessária para a explicação desse caso. Greco oferece uma explicação alternativa. Habilidades tendem a ser relevantes para o meio ambiente. Por exemplo, em um caso normal, o jogador de golfe Tiger Woods pode facilmente acertar uma bola em um buraco com 3 passos. Mas suponha que haja um furacão nesta área; então será difícil para ele acertar o buraco mesmo com 10 passos. Ou, por exemplo, ele não poderia fazer isso à noite diante de uma escuridão completa.

Portanto, quando atribuímos a alguém a capacidade, por exemplo, de enfiar bolas em um buraco, queremos dizer que essa capacidade será realizada nas condições adequadas. Quando o jogador de beisebol X tem a habilidade de rebater uma bola de beisebol, também queremos dizer que essa habilidade é eficaz em relação a um ambiente específico. Por exemplo, se um jogador jogasse beisebol em uma zona de guerra, ele não seria capaz de se concentrar inteiramente no jogo, mas, em vez disso, pensaria se uma bala perdida o acertaria. Portanto, X tem a capacidade de jogar beisebol em um ambiente específico. Consequentemente, em um caso de celeiros falsos, Henry não tem a capacidade de distinguir entre celeiros e fachadas. Greco dá a seguinte definição da relação entre habilidade e o ambiente relevante: “S possui a habilidade A (R/C) relativa ao ambiente E na classe dos mundos possíveis mais próximos relevantes W, onde S está em C e em E, S tem uma alta taxa de sucesso em alcançar R.” (Greco, 2009, p. 22)<sup>131</sup>.

Além disso, parece-nos que aqui é necessário compreender o que se entende por nexo causal entre crença e habilidade. Suponha que a crença de que Henry vê um celeiro na sua frente seja um conhecimento, caso venha de uma habilidade. Isso

<sup>130</sup> País do celeiro falso. Henry está dirigindo no campo e vê um celeiro bem à frente. Com base nisso, ele acredita que o objeto que vê é um celeiro. Desconhecido para Henry, no entanto, a área é pontilhada com fachadas de celeiros que são indistinguíveis de celeiros reais da estrada. No entanto, por acaso Henry está olhando para o único celeiro real na área.

<sup>131</sup> No original: “S has an ability A (R/C) relative to environment E = Across the set of relevantly close worlds W where S is in C and in E, S has a high rate of success in achieving R”.

pode ser entendido de duas maneiras: Podemos dizer que o sucesso cognitivo aqui é mais bem explicado por sua habilidade, ou podemos dizer que o sucesso cognitivo apenas demonstra uma habilidade.

Embora a primeira explicação não faça sentido, a segunda é aceitável, afinal, Henry de fato demonstra alguma habilidade. Segundo Greco, nos casos de Gettier o sujeito não ter conhecimento advém do fato de o comportamento epistemicamente virtuoso, com o qual ele forma a crença verdadeira, não ser a explicação mais clara para a forma como ele adquiriu a crença.

Em um trabalho posterior, Greco desenvolve sua teoria e define o conhecimento como uma espécie de conquista, entendendo a conquista de forma muito ampla. A ideia geral de Greco é que o conhecimento corresponde a uma espécie de conquista que pode ser creditada ao conhecedor (Greco, 2010, p. 03). Ele também chama seu conceito de confiabilismo do agente (*agent reliabilism*), uma vez que o conceito de conhecimento como uma conquista cognitiva do sujeito desempenha um papel central nele (Ibid., p. 10). Para Greco, a epistemologia lida com valores. Em particular, ele escreve:

Quando dizemos que alguém sabe algo, estamos fazendo um julgamento de valor. Queremos dizer, por exemplo, que seu julgamento é preferível à mera opinião de alguém. Mas então a atribuição de conhecimento tem uma dimensão normativa e de valor. A epistemologia é uma disciplina normativa (Greco, 2010, p. 04)<sup>132</sup>.

Do ponto de vista da Epistemologia das Virtudes, a normatividade não deve ser entendida no sentido tradicional deontológico – como normatividade de regras ou normas. O conceito deontológico de normas em epistemologia tradicionalmente tenta estabelecer uma espécie de regras que devem ser seguidas pela cognição. Essas regras podem ser do seguinte tipo: “Em X, faça Y” ou “Nas condições X, é permitido fazer Y”.

Já o conceito *arético* de normatividade (termo derivado de *ἀρετή*, isto é, de excelência em grego antigo) define as propriedades normativas das crenças por meio das capacidades das pessoas, ou seja, das posições estáveis ou de traços de caráter que constituem a virtude intelectual do sujeito. De acordo com Greco, as virtudes deveriam incluir três componentes: (i) a responsabilidade no

<sup>132</sup> No original: “when we say that someone knows something we are making a value judgment. we imply, for example, that his or her judgment is preferable to someone else’s mere opinion. But then knowledge attributions and the like have a normative or evaluative dimension. epistemology is a normative discipline”.

comportamento epistêmico do sujeito e (ii) confiabilidade em (iii) alcançar o sucesso epistêmico. Combinando essas três condições, Greco oferece a seguinte definição de normatividade epistêmica:

A crença S de que p tem um status normativo relevante para o conhecimento (tem todas as propriedades normativas que o conhecimento requer) se e somente se S acredita na verdade, porque a crença S é epistemicamente virtuosa (Greco, 2010, p. 44)<sup>133</sup>.

A própria condição confiabilista é normativamente relevante. De acordo com Greco, epistemicamente é melhor que as crenças do sujeito sejam formadas de forma confiável, e não de outra forma. Se uma crença não está bem formada, isso é uma falha epistemológica. Levando isso em consideração, o elemento insatisfatório do simples confiabilismo do processo de Goldman é que ele não é suficientemente normativo:

Conhecimento é condição superior. Deve haver algo de bom e louvável em quem sabe, em comparação com quem tem apenas uma opinião. No entanto, as crenças podem ser formadas por meio de um processo confiável e ainda assim não ter esse status superior. O confiabilismo deixa de fora essa dimensão normativa do conhecimento. Parece que ele geralmente perde de vista o componente de valor da avaliação epistêmica (Greco, 2010, p. 06)<sup>134</sup>.

Compreender a normatividade epistêmica, em termos de Epistemologia das Virtudes, significa que o conhecimento é explicado em termos de “excelências de personalidade”; Greco entende tais superioridades como habilidades intelectuais. Uma vez que Greco considera as habilidades como disposições pessoais, seu conceito é chamado de “confiabilismo subjetivo”.

Greco examina o seguinte caso proposto contra o confiabilismo:

Suponha que S tenha uma lesão cerebral rara, cujo efeito é causar de forma confiável a crença verdadeira de que a pessoa tem uma lesão cerebral. Mesmo que o processo seja perfeitamente confiável, parece errado que se possa ter conhecimento de que tem uma lesão cerebral com base nisso. Para um exemplo de um processo fugaz, considere o caso do estudante de matemática descuidado. Suponha que S esteja fazendo um teste de matemática e adote um algoritmo correto

<sup>133</sup> No original: “EN. S’s belief that p has knowledge-relevant normative status (it has all the normative properties that knowledge requires) if and only if S believes the truth because S’s belief is epistemically virtuous”.

<sup>134</sup> No original: “Knowledge is supposed to be a superior state. There is supposed to be something good or praiseworthy about the person who knows, as opposed to the person who has only opinion. But one’s beliefs can be reliably formed and yet lack this superior sort of status. Reliabilism seems to leave out the normative dimension of knowledge. More generally, it seems to leave out the evaluative part of epistemic evaluation”.



para resolver um problema. Mas suponha que S não entenda que o algoritmo é o correto a ser usado para esse problema.

Em vez disso, S escolhe por capricho, mas poderia muito bem ter escolhido um que está incorreto. Por hipótese, o algoritmo é o correto e, portanto, usá-lo para resolver o problema constitui um processo confiável. No entanto, parece errado dizer que S conhece a resposta para o problema<sup>135</sup> (Greco, 2010, p. 149).

A isso Greco responde que, nesse caso, não há sucesso devido à capacidade. Habilidades “estranhas” como “danos cerebrais” não podem ser habilidades relevantes para o conhecimento. Se uma habilidade é uma virtude, ela deve ser estável em mundos possíveis semelhantes.

Uma possível objeção ao confiabilismo subjetivo é que ele não fornece uma explicação adequada para o conhecimento inato. Em suma, parece errado entender o conhecimento inato como uma conquista, mas também parece errado entender o conhecimento inato como algo que pode ser creditado ao conhecedor. Greco se propõe a distinguir entre dois sentidos da expressão “sucesso fruto da habilidade” (*success from ability*): No primeiro sentido, a verdadeira crença do sujeito é o resultado da realização de sua capacidade intelectual. No segundo caso, o “[...] conhecimento é uma crença verdadeira que (parcialmente) constitui inteligência”<sup>136</sup> (Greco, 2010, p. 84-85).

A ideia de Greco é que os seres humanos podem muito bem ter habilidades cognitivas estruturadas de uma forma inata. Por exemplo, segundo Kant, nossa percepção espacial pode ser estruturada por um conhecimento inato de certas relações espaciais. Nesse sentido, o conhecimento inato também está vinculado às nossas habilidades, o que os torna também um tipo de conhecimento por habilidade.

<sup>135</sup> No original: “Suppose that S has a rare brain lesion, one effect of which is to reliably cause the true belief that one has a brain lesion. Even if the process is perfectly reliable, it seems wrong that one can come to have knowledge that one has a brain lesion on this basis. For an example of a fleeting process, consider the case of the Careless Math Student. Suppose that S is taking a math test and adopts a correct algorithm for solving a problem. But suppose that S has no understanding that the algorithm is the correct one to use for this problem. Rather, S chooses it on a whim, but could just as well have chosen one that is incorrect. By hypothesis, the algorithm is the right one, and so using it to solve the problem constitutes a reliable process. It seems wrong to say that S thereby knows the answer to the problem, however”.

<sup>136</sup> No original: “Knowledge is a kind of success from ability, we continue to say, but this can be taken in two ways. In the standard case, knowledge is true belief resulting from the exercise of one’s intellectual abilities. In the limit case, knowledge is true belief that (partly) constitutes one’s intellectual abilities”.

#### 4.2.4

#### O pensamento de Lorraine Code

A segunda onda das epistemologias das virtudes está associada à publicação de Lorraine Code *Towards Responsible Epistemology* (1984), no qual ela introduziu uma distinção entre dois tipos de virtudes intelectuais: habilidades e qualidades de caráter intelectual. Como essas últimas estão intimamente relacionadas ao conceito de responsabilidade intelectual, ela chamou sua abordagem de responsabilismo. Ela definiu as virtudes intelectuais como uma qualidade de um sujeito conhecedor responsável. Segundo Turri et al. (2021, [n.p.]), Code ecoa um ponto de Alasdair MacIntyre ao argumentar que uma compreensão adequada do que é ser virtuoso “[...] requer colocar eus virtuosos na unidade de uma narrativa.”<sup>137</sup> Uma consequência disso é que não devemos esperar descrever condições ordenadas para justificação e conhecimento”.

Em algum momento do final da década de 1980 e início da década de 1990, graças a Sosa, o termo *Epistemologia das Virtudes* passou a ser usado como sinônimo de *confiabilismo*. Mas, nessa época, uma nova tendência surgiu dentro da Epistemologia das Virtudes, o que mais tarde foi chamado de *segunda onda da Epistemologia das Virtudes* ou *responsabilismo*. Os representantes mais famosos do responsabilismo durante esse período foram: Lorraine Code, James Montmarquet e Linda Zagzebski.

Lorraine Code homenageia a abordagem de Ernest Sosa e observa duas linhas importantes em seu raciocínio (Code, 1984, p. 29). Primeiro, no texto clássico *The Raft and the Pyramid* (1980), ele repete constantemente que o conhecimento ou as crenças são, inicialmente, o conhecimento ou as crenças de um sujeito. Portanto, o sujeito recebe uma importância central no seu raciocínio. Sobre esse ponto, Sosa diz que as crenças devem estar ligadas na mente de um determinado sujeito; que o epistemólogo deve considerar o estado ou estrutura ou conteúdo do corpo de conhecimento na posse de um determinado assunto; que quando falamos sobre conhecimento ou crença, estamos falando sobre o conhecimento ou crença de algum assunto particular, em um determinado

<sup>137</sup> No original, “Echoing a point by Alasdair MacIntyre, Code argues that an adequate understanding of what it is to be virtuous requires placing virtuous selves in the unity of a narrative.”

momento.

Em outras palavras, ele afirma o significado epistemológico do sujeito conhecedor, sua “localização” epistêmica no espaço e no tempo, em circunstâncias epistemologicamente relevantes. Essa abordagem centrada no sujeito contradiz a tradição de Frege e Popper em considerar o conhecimento como objetivo e independente do sujeito conhecedor.

Por analogia com a virada da ética para a ética da virtude, em que olhamos para as qualidades morais do sujeito, Sosa desloca o foco da epistemologia para o caráter intelectual do sujeito. Uma epistemologia reformada, com essas considerações em mente, coloca o análogo intelectual das virtudes no centro das atenções. De acordo com Code, a virada de valor (axiológica) na epistemologia é algo fundamentalmente novo, mas ao mesmo tempo tem precedentes. Pelo menos, a semântica da epistemologia tradicional operava anteriormente com os conceitos de “raciocínio incorreto”, “deve concordar”, “é permitido aceitar”, etc..

Code propõe um movimento em direção ao que ela chama de epistemologia responsabilista. Ela menciona que a noção de responsabilidade nos permite enfatizar a natureza ativa dos conhecedores, enquanto a noção de confiabilidade não pode, conforme observa-se no trecho abaixo:

No meu entendimento, o conhecedor tem uma escolha importante quanto às formas de estruturar o conhecimento, sendo o responsável por essa escolha. Um sujeito “confiável” pode simplesmente ser um dispositivo preciso e relativamente passivo que registra os dados de sua experiência. Você pode falar sobre um computador confiável, mas não sobre um computador responsável. Uma pessoa pode ser avaliada como responsável ou irresponsável apenas se for claramente vista como um sujeito (nesse caso, o sujeito do conhecimento) nas circunstâncias em consideração. Por causa de sua natureza ativa e criativa, a cognição humana requer uma avaliação em termos de responsabilidade (Code, 1984, p. 39)<sup>138</sup>.

Code não fornece nenhuma lista de virtudes intelectuais ou de qualquer classificação detalhada. No entanto, ela declara que a responsabilidade intelectual é a virtude intelectual central e conecta esse conceito ao conceito de sabedoria. No entanto, ao contrário de Aristóteles, ela não interpreta a sabedoria como o

<sup>138</sup> No original: “In my view, a knower/believer has an important degree of choice with regard to modes of cognitive structuring and is accountable for these choices. A 'reliable' knower could simply be an accurate, but relatively passive, recorder of experience. We would speak of a 'reliable' computer, but not of a 'responsible' one. A person can be judged responsible or irresponsible only if s/he is clearly to be regarded as an agent (in this case a cognitive agent) in the circumstances in question. It is because of its active, creative nature that human knowledge-seeking endeavor requires evaluation in terms of responsibility.”

conhecimento de objetos imóveis e eternos (*σοφίαν*). De acordo com Code, uma pessoa sábia será uma pessoa epistemicamente responsável:

Sabedoria, em minha reinterpretação, tem a ver com saber como melhor provar crenças e afirmações de conhecimento, onde por melhor que eu queira dizer, “não inteligente” ou “inteligente”, mas sim “com inteligência” – com a maior honestidade e o devido cuidado (Code, 1984, p. 41).<sup>139</sup>

Code também dá sua definição de virtude intelectual de uma pessoa intelectualmente virtuosa. Para ela, a virtude intelectual é principalmente uma questão de orientação para o mundo e para si mesmo como um buscador de conhecimento no mundo.

A pessoa intelectualmente virtuosa, assim entendida, é aquela que valoriza em saber e compreender como as coisas realmente são. Resiste à tentação de viver com explicações parciais onde se pode obter explicações mais completas, à tentação de viver na fantasia ou em um mundo de sonho ou ilusão, considerando ser melhor saber, apesar do tentador conforto e complacência que uma vida de fantasia ou ilusão (ou bem temperada com fantasia ou ilusão) pode oferecer<sup>140</sup> (Code, 1984, p. 44).

Code admite que é mais fácil, por exemplo, acreditar que uma teoria favorita é verdadeira e suprimir dúvidas, do que explorar as dúvidas e, assim, correr o risco de refutar suas crenças. É mais fácil acreditar que você não pode dominar uma determinada área de assunto (por exemplo, se convencendo de que determinado assunto é muito difícil) do que admitir alguma disponibilidade do assunto em relação a uma avaliação precisa de suas próprias habilidades e assumi-las. Uma pessoa intelectualmente virtuosa estará inclinada, de acordo com o Code, a escolher o segundo caminho. Code também acredita que, para a pessoa intelectualmente virtuosa, o conhecimento é um bem em si, e não apenas um instrumento.

Code também discute a questão de quem se beneficia das virtudes intelectuais. E aqui há uma assimetria entre virtudes morais e intelectuais. As

<sup>139</sup> No original: “Wisdom, in my reinterpretation, has something to do with knowing how best to go about substantiating beliefs and knowledge claims, where 'best' does not mean 'cleverly' or 'skillfully' so much as 'with intellectual honesty and due care'. It entails having a good idea of the extent to which such efforts need to be made before it is reasonable to claim knowledge or to hold beliefs. More importantly, to make the distinction from cleverness still plainer, wisdom involves knowing what cognitive ends are worth pursuing, and understanding the need to see particular cognitive endeavors in context in order to achieve a just estimation of their significance”.

<sup>140</sup> No original: “The intellectually virtuous person, thus understood, is one who finds value in knowing and understanding how things really are. S/he resists the temptation to live with partial explanations where fuller ones are attainable, the temptation to live in fantasy or in a world of dream or illusion, considering it better to know, despite the tempting comfort and complacency that a life of fantasy or illusion (or well tinged with fantasy or illusion) can offer”.

primeiras trazem mais benefícios para os outros do que para o dono das virtudes. As virtudes intelectuais, por outro lado, beneficiam principalmente seu proprietário (Code, 1984, p. 45).

Comunidades epistêmicas e a natureza do ambiente epistêmico desempenham um papel importante para a realização das virtudes intelectuais. Por exemplo, Code considera errado acusar de irresponsabilidade intelectual um cientista soviético que não leu toda a literatura ocidental relevante sobre o assunto. Além disso, não se pode culpar o grego antigo por não levar em conta os dados de observações com a ajuda de um telescópio em suas teorias do movimento dos corpos celestes (Ibid., p. 46).

Ao mesmo tempo, o ambiente epistêmico impõe certos requisitos ao sujeito conhecedor. Qualquer julgamento no campo da biologia, física nuclear, ciência política ou economia seria irresponsável se o sujeito não se desse ao trabalho de se familiarizar com o estado atual das coisas em suas respectivas áreas. Ao mesmo tempo, algumas profissões, de acordo com Code, impõem responsabilidades epistêmicas especiais, por exemplo: médico, professor, cientista.

#### 4.2.5

#### O pensamento de James Montmarquet

Outra figura proeminente na segunda onda de Epistemologia das Virtudes é James Montmarquet. Em seu artigo *Epistemic Virtue* (1987), Montmarquet também desenvolve a compreensão das virtudes como qualidades do caráter intelectual do sujeito da cognição (Montmarquet, 1987, p. 482),<sup>141</sup> sendo, por isso, também visto como um responsabilista das virtudes. No entanto, diferente de Code, ele desenvolveu uma noção das virtudes intelectuais concebendo-as no modelo das virtudes morais de Aristóteles. Montmarquet entende as virtudes intelectuais não como faculdades ou habilidades cognitivas, mas como traços de personalidade, como imparcialidade e coragem intelectual. Desse modo, as virtudes intelectuais, para ele, seriam “[...] traços de personalidade que uma pessoa que deseja a verdade

<sup>141</sup> No original: “The basic idea of an epistemic virtue-of a quality or character trait thought to be truth-conducive-seems rather more tractable than its moral counterpart”.

gostaria de ter” (Turri et al, 2021).

Outra distinção do seu pensamento para o de Code consiste no fato de Montmarquet enfatizar a importância da virtude da integridade intelectual (*intellectual integrity*), atribuindo a ela um papel de destaque. Segundo Montmarquet, assim como a consciência moral consiste no desejo do sujeito de fazer tudo ao seu alcance para fazer o que acredita ser o certo, também a consciência epistêmica pressupõe que o sujeito faça tudo ao seu alcance para se chegar à verdade. Mas a consciência intelectual por si só ainda é insuficiente, porque, como admite Montmarquet, pode-se imaginar um “fanático epistêmico”, isto é, um dogmático absoluto, que adere à verdade tal como a compreende (Montmarquet, 1987, p. 483).

Portanto, a consciência intelectual deve ser apoiada por duas classes adicionais de virtudes intelectuais: o primeiro grupo, segundo Montmarquet, são as virtudes da imparcialidade. Isso inclui uma abertura para as ideias dos outros, um desejo de trocar ideias com outros e aprender com eles, a ausência de inveja e preconceito em relação às ideias dos outros e o entendimento de que sempre podemos estar errados. O segundo grupo, acompanhando o primeiro, são as virtudes da coragem intelectual. Entre eles, Montmarquet inclui, em primeiro lugar, o desejo de explorar alternativas em face das convicções existentes na sociedade e paciência e zelo diante da oposição dos outros (até o sujeito perceber que está errado) (Ibid., p. 487). Esses dois grupos de virtudes intelectuais devem ser equilibrados. O primeiro é dirigido para fora – para a comunidade intelectual, para os epistemicamente iguais, e o segundo, é a virtude de uma pessoa intelectualmente decente, vista por dentro. Assim, o fanático epistêmico descrito acima carece das virtudes da imparcialidade e do desejo de testar criticamente suas crenças.

Montmarquet, ao contrário da maioria dos outros representantes da Epistemologia das Virtudes, divorcia-se do conceito de virtudes intelectuais e verdade. Ele se propõe a imaginar um mundo possível no qual alguma versão do ceticismo radical seja a correta e todos os esforços para se chegar à verdade sejam em vão. Montmarquet argumenta que, mesmo assim, a pessoa intelectualmente conscienciosa não vai querer ser ou estar imune às ideias de outras pessoas. Portanto, mesmo que a hipótese cética radical esteja correta, nossas crenças, obtidas através da implementação de virtudes intelectuais permanecem sendo válidas (Ibid.,

p. 490)<sup>142</sup>.

#### 4.2.6

#### O pensamento de Linda Zagzebski

Em particular, Linda Zagzebski, em seu livro *The Virtues of the Mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge* (1996), foi a primeira a tentar dar uma descrição sintética da Epistemologia das Virtudes do ponto de vista do responsabilismo. Zagzebski (2016, p. xiii - xiv) menciona na introdução desse livro que:

[a] ideia de virtude intelectual foi introduzida na literatura epistemológica por Ernest Sosa, mas Sosa não faz mais do que mencionar uma associação com a ética da virtude e, posteriormente, o termo “epistemologia das virtudes” foi usado como um outro nome para o confiabilismo. Os trabalhos de Lorraine Code e James Montmarquet aproximam-se na vinculação da epistemologia com a ética da virtude, mas nenhum deles deriva o conceito de virtude epistêmica de uma ética arética [*aretaic ethics*] ou leva muito longe as semelhanças entre a virtude intelectual e a virtude moral. Isso é muito ruim porque o interesse pela ética da virtude floresceu nas últimas décadas após um longo período de negligência. Se uma teoria ética baseada na virtude tem vantagens sobre uma teoria baseada em atos, deve ser esclarecedor olhar atentamente para esse tipo de teoria para ajudar no desenvolvimento dos conceitos necessários para analisar o conhecimento e a crença justificada. De qualquer forma, porque o uso do modelo baseado em atos na análise da justificação resultou em um impasse entre internalistas e externalistas, agora pode ser um bom momento para investigar uma nova abordagem.<sup>143</sup>

<sup>142</sup> No original: “Take apparently the most knowledgeable, the most committed, the most noble enquirers of our era; and suppose that the (hidden) truth of some radical skeptical hypothesis renders their personal qualities, their leading hypotheses, indeed every salient feature of their intellects distinctly not truth-conducive. Would not their beliefs-if anyone’s-remain justified? But if so, how can truth and justification be related? Here I shall try to argue that a notion of justification which is based upon the preceding discussion of the epistemic virtues offers at least one plausible solution to this problem-is able to provide at least one intuitive link between justification and truth which withstands the encroachments of scepticism. (I shall not try to argue, however-and do not maintain that any notion of ‘epistemic virtue’ by itself can generate a complete account of epistemic justification).”

<sup>143</sup> No original: “[t]he idea of intellectual virtue was introduced into the epistemological literature by Ernest Sosa, but Sosa does no more than mention an association with virtue ethics, and subsequently ‘virtue epistemology’ has been used as another name for reliabilism. The works of Lorraine Code and James Montmarquet come closer to linking epistemology with virtue ethics, but neither one derives the concept of epistemic virtue from a background aretaic ethics or pushes the similarities between intellectual virtue and moral virtue very far. This is too bad because interest in virtue ethics has blossomed in the last few decades after a long period of neglect. If a virtue-based ethical theory has advantages over an act-based theory, it ought to be illuminating to look closely at this kind of theory for help in developing the concepts needed in analyzing knowledge and justified belief. In any case, because the use of the act-based model in analyzing justification has resulted in

Zagzebski critica o fato de a abordagem de Sosa estar pautada na ideia de que as virtudes, segundo Platão, seriam consideradas como “[...] faculdades cognitivas conducentes à verdade, como a visão, audição e memória” (Contelli, 2013, p. 12). Ela menciona que Sosa, em *Intellectual Virtue in Perspective*, dissociou o uso de virtude do sentido aristotélico. Ao se referir à faculdade da visão, Sosa diz:

A posse de tal faculdade é uma “virtude”? Não no sentido aristotélico estrito, é claro, já que não é uma disposição para fazer escolhas deliberadas. Mas há um sentido mais amplo de “virtude”, ainda no grego, no qual qualquer coisa com uma função – natural ou artificial – teria virtudes. O olho, afinal, tem suas virtudes, e a faca também. E se incluirmos a compreensão da verdade sobre o meio ambiente entre os fins próprios de um ser humano, então a faculdade da visão pareceria, em sentido amplo, uma virtude nos seres humanos; e se compreender a verdade é uma questão intelectual, então essa virtude também é, num sentido direto, uma virtude intelectual<sup>144</sup> (Sosa apud Zagzebski, 1996, p. 09).

Zagzebski se opõe a essa compreensão de Sosa. No caso mencionado, ela entende que tanto em Platão como em Aristóteles a visão do olho seria a função do olho, e não sua virtude, embora ambos os autores tenham aceitado, segundo ela:

[...] uma analogia segundo a qual a virtude de uma pessoa (ou alma) estaria relacionada com sua função como a virtude do olho está com a função do olho. A virtude do olho é uma característica que permite ao olho ver bem. Estendendo a analogia da maneira que Sosa deseja, deveríamos dizer que apreender a verdade é uma função do intelecto, não sua virtude. As virtudes seriam aqueles traços pelos quais o intelecto é capaz de apreender bem a verdade<sup>145</sup> (Zagzebski, 1996, p. 09).

Desse modo, a filósofa argumenta que a centralidade atribuída às faculdades cognitivas ao invés das virtudes não seria a melhor abordagem da Epistemologia

---

an impasse between internalists and externalists, it may now be a good time to investigate a new approach”.

<sup>144</sup> No original: “Is possession of such a faculty a 'virtue'? Not in the narrow Aristotelian sense, of course, since it is not a disposition to make deliberate choices. But there is a broader sense of 'virtue,' still Greek, in which anything with a function - natural or artificial - does have virtues. The eye does, after all, have its virtues, and so does a knife. And if we include grasping the truth about one's environment among the proper ends of a human being, then the faculty of sight would seem in a broad sense a virtue in human beings; and if grasping the truth is an intellectual matter then that virtue is also in a straightforward sense an intellectual virtue”.

<sup>145</sup> No original: “Plato (Republic 352e-353c) and Aristotle (Nicomachean Ethics [hereafter abbreviated NE] II.6.1106a14-27) both accept an analogy according to which a person's (or soul's) virtue is related to his function as the eye's virtue is to the eye's function. The eye's virtue is a trait that enables the eye to see well. Extending the analogy in the way Sosa desires, we should say that grasping the truth is a function of the intellect, not its virtue. The virtues would be those traits whereby the intellect is enabled to grasp the truth well. I thank Charles Young for noticing this problem in the way Sosa relates the concept of virtue to that of a function”.



das Virtudes. Segundo ela, é preciso conectar adequadamente os conceitos epistemológicos normativos com a ética da virtude e “[p]ara fazer essa conexão, o conceito de virtude intelectual deve ser mais bem analisado a fim de mostrar seu status de virtude e sua relação com a virtude moral”<sup>146</sup> (ZAGZEBSKI, 1996, p. 15). Desse modo, sua abordagem se propõe a resolver esse problema, avaliando a virtude moral da mesma maneira que a intelectual. Embora Aristóteles tenha feito uma distinção entre ambas, Zagzebski ressalta que “[...] a virtude intelectual não pode ser separada do caráter do indivíduo” (Contelli, 2013, p. 12).

Zagzebski proclamou um retorno de Aristóteles na teoria do conhecimento, e por isso sua abordagem também é chamada de neoaristotelismo na epistemologia. O neoaristotelismo, aqui, não é entendido como uma espécie de reconstrução das virtudes dianoéticas de Aristóteles. Pelo contrário, trata-se do uso de certos conceitos de Aristóteles no discurso da teoria do conhecimento contemporânea. Além disso, essa cooptação é realizada não só a partir da teoria do conhecimento de Aristóteles, mas também a partir de sua ética. E não apenas porque Aristóteles discute as virtudes intelectuais em uma obra dedicada à ética, mas também porque as virtudes intelectuais em Epistemologia das Virtudes são modeladas sob os princípios das virtudes morais de Aristóteles.

Ela realizou uma comprovação sistemática da compreensão das virtudes intelectuais não como habilidades cognitivas, mas como qualidades de natureza intelectual (como, por exemplo, mente aberta, coragem intelectual etc.). Zagzebski defende que o “[...] conhecimento é um estado de contato cognitivo com a realidade derivado de atos de virtude intelectual”<sup>147</sup> (Zagzebski, 1996, p. 153). O desafio não é entender as características que são comuns a todas as instâncias do conhecimento, e sim o que constitui virtude intelectual. Quando nós tivermos isso, teremos todas as ferramentas necessárias para entendermos no que consiste o conhecimento.

A abordagem de Zagzebski reconfigura o problema como sendo em torno da operação das virtudes intelectuais, em vez de se tratar apenas das condições

<sup>146</sup> No original: “[...] they do not not consciously connect normative epistemological concepts with virtue ethics in any great detail. To make this connection, the concept of intellectual virtue should be analyzed sufficiently to show its status as a virtue and its relationship to moral virtue. [...] they do not not consciously connect normative epistemological concepts with virtue ethics in any great detail. To make this connection, the concept of intellectual virtue should be analyzed sufficiently to show its status as a virtue and its relationship to moral virtue”.

<sup>147</sup> No original: “That is to say, knowledge is a state of cognitive contact with reality arising out of acts of intellectual virtue. This definition of knowledge is immune to Gettier problems”.

necessárias e suficientes ao conhecimento. Algumas disposições da abordagem de Zagzebski mais tarde se tornaram o assunto de crítica, especialmente sua compreensão do status das virtudes intelectuais em geral. Não obstante, Zagzebski fez a primeira tentativa na história recente da epistemologia de fornecer uma compreensão detalhada e sistemática das virtudes intelectuais como qualidades de caráter intelectual.

Zagzebski não compartilha da tese de Montmarquet de que as virtudes intelectuais não devem contribuir para o conhecimento da verdade. Em geral, o conceito de Zagzebski é construído no modelo da *teoria arética das virtudes de Aristóteles*. Segundo Zagzebski, a ética das virtudes, que remonta a Aristóteles, é radicalmente diferente dessas teorias. Uma propriedade específica da ética das virtudes, enquanto teoria da moralidade, é que o principal objeto de avaliação são as pessoas ou as qualidades internas das pessoas, e não as ações. Descrever uma boa pessoa é descrever as virtudes dessa pessoa. Ao mesmo tempo, as virtudes não se reduzem à prática de ações, são determinadas independentemente das ações e não se reduzem a uma disposição para realizar determinadas ações. A virtude é mais ampla do que a disposição para realizar certas ações, por incluir também emoções, desejos, motivos e atitudes. E é mais restrita, porque uma pessoa virtuosa nem sempre se comporta de forma a estar sujeita a um determinado conjunto de critérios normativos. Ao contrário, na ética da virtude, a correção de um ato é determinada pelo fato de ser uma manifestação da virtude. Em outras palavras, a avaliação de um ato é aqui derivada da natureza do sujeito. A ação é certa porque seria feita por uma pessoa virtuosa.

Os motivos listados no artigo de Anscombe *Modern Moral Philosophy* (1991), no qual ela clamava por um retorno à ética aristotélica das virtudes, segundo Zagzebski, têm seus análogos no campo da epistemologia. Os argumentos de Zagzebski são os seguintes:

(i) Os conceitos de “conhecimento”, “justificação” carecem de conteúdo em comparação aos conceitos como “covardia intelectual”, “preconceito”, “pressa em conclusões”, etc.

(ii) Não há razão para acreditar que o status epistêmico positivo seja determinado por regras na mesma medida que o status moralmente positivo. Por exemplo, não existe um algoritmo que identifique um informante confiável.

A atitude de Zagzebski para a controvérsia entre internalismo e

externalismo é interessante. Normalmente, a definição de conhecimento do ponto de vista do responsabilismo é considerada externalismo. As virtudes intelectuais do responsabilismo (por exemplo, coragem intelectual) também podem ser vistas como mecanismos confiáveis para a produção de crenças verdadeiras. Se não fossem confiáveis, não seriam virtudes. Como Zagzebski observa, virtude é um termo que implica sucesso (moral ou cognitivo). O sucesso é um fator externalista. Deve-se notar que Zagzebski tentou reconciliar elementos do internalismo e do externalismo em sua teoria.

(iii) Com a ajuda da ética das virtudes, o valor da sabedoria é mais bem compreendido e explicado. Sabedoria é um conceito que não pode ser explicado em termos impessoais.

(iv) Uma pessoa pode ter virtudes intelectuais de segunda ordem, bem como virtudes morais de segunda ordem. Zagzebski cita a decência intelectual como exemplo, que é uma atitude positiva de segunda ordem em relação ao caráter intelectual de alguém.

Zagzebski também se concentra no conceito de integridade intelectual do sujeito. Ela escreve:

Se estamos preocupados com algo, então devemos nos preocupar em ter crenças verdadeiras na área que nos interessa. Se eu me preocupo com a vida de meus filhos e sou minimamente racional, devo cuidar para ter crenças verdadeiras sobre a vida de meus filhos. Se me importo com futebol, tenho que cuidar de ter crenças verdadeiras sobre ele. Eu chamo uma convicção guiada pela preocupação com a verdade de convicção de consciência. Admito que a consciência tem graus, e sugiro que (com alguns esclarecimentos) quanto mais nos preocupamos com algo, mais conscienciosos devemos ser (Zagzebski, 2009, p. 09).<sup>148</sup>

Zagzebski também observa o papel da motivação adequada para a Epistemologia das Virtudes. Todas as virtudes intelectuais são baseadas na motivação para saber, que ela define como a motivação para ter contato cognitivo com a realidade (Zagzebski, 1996, p. 167). Nesse sentido, a autora menciona:

<sup>148</sup> No original: “We all care about a lot of things. Even if it were possible not to care about anything, we would not have a good life if we did not care. Caring about many things is not only natural but is part of any life we would care to live. But if we care about anything, we must care about having true beliefs in the domains we care about. If I care about my children’s lives and I am minimally rational, I must care about having true beliefs about my children’s lives. If I care about football, I must care about having true beliefs about football. I’ll call a belief that is governed by a concern for truth a conscientiously held belief. I assume that conscientiousness is something that comes in degrees, and I propose that (with some qualifications) the more we care about something, the more conscientious we must be.”

Motivações intelectualmente virtuosas fazem com que um agente tenda a direcionar seus processos de construção de crenças de uma certa maneira. (...) Meu objetivo é mostrar que a motivação para o conhecimento direciona uma pessoa a seguir as regras e processos de construção de crenças que contribuem para obter a verdade, e cuja habilidade para fazer isso pode ser descoberta pelo sujeito e usada pelo dono da virtude intelectual (Ibid., p. 176).<sup>149</sup>

A motivação para a cognição nos obriga a agir de modo intelectualmente virtuoso. Se aprendêssemos que esses traços não contribuem para o conhecimento da verdade, eles deixariam de ser virtudes intelectuais.

As virtudes intelectuais guiam e conduzem o desenvolvimento de certas habilidades intelectuais adequadas para o conhecimento em uma área particular, como biologia, história, matemática ou filosofia. Nesse sentido, as virtudes intelectuais são conceituais, psicologicamente primárias e fornecem motivação para o desenvolvimento de certas habilidades. Por sua vez, segundo Zagzebski, as habilidades intelectuais consistem em um conjunto de procedimentos que promovem o conhecimento da verdade, sendo adquiridas por meio da prática repetida. Uma vez que existe uma divisão do trabalho intelectual na sociedade, pessoas com as mesmas virtudes intelectuais não precisam ter as mesmas habilidades, ou pelo menos não na mesma medida.

A maioria das virtudes intelectuais também é obtida por meio de exercícios e são consideradas virtudes apenas se estiverem enraizadas em nosso caráter intelectual. Estar enraizado é necessário, segundo Zagzebski, porque é no momento que encontramos resistência que mais precisamos das virtudes. Por exemplo, a tendência a estar justamente disposto a avaliar os argumentos do oponente é uma virtude da justiça intelectual, mas não se pode falar de sua presença se o sujeito a perde imediatamente assim que se depara com argumentos que levam a conclusões que lhe são desagradáveis. “As virtudes intelectuais são uma subclasse de qualidades que levam ao conhecimento da verdade, cujo enraizamento contribui para sua capacidade de conduzir à verdade” (Zagzebski, 1996, p. 178).

Para Zagzebski, isso não significa que as virtudes intelectuais surjam única e exclusivamente da motivação para alcançar a verdade. Caso contrário, só poderíamos atribuí-las a cientistas e filósofos. As virtudes intelectuais ajudam o

---

<sup>149</sup> No original: “Intellectually virtuous motivations lead the agent to guide her belief-forming processes in certain ways. (...) My purpose is to point out that the motivation for knowledge leads a person to follow rules and belief-forming processes that are truth conducive and whose truth conduciveness she is able to discover and use by the possession of intellectual virtue.”

artista a criar as maiores obras de arte, o poeta a escrever sonetos, o engenheiro a criar tecnologia e até a jogar xadrez. Em todos esses tipos de realidade, a obtenção da verdade, pelo menos na forma de conhecimento proposicional, não é o objetivo. Mas esses tipos de atividades não podem ser bem-sucedidos se não alcançarem o conhecimento verdadeiro, pelo menos em algum sentido. Assim, o significado das virtudes intelectuais vai além do conhecimento puro.

Zagzebski, assim como os confiabilistas de modo geral, conecta o conceito de virtudes intelectuais ao conceito de confiabilidade. Mas há uma diferença entre virtudes como virtudes-habilidade e virtudes como qualidades de um caráter intelectual. A motivação para alcançar o conhecimento de um certo tipo ou para agir de certa forma não contribui de forma confiável para o sucesso, embora contribua de forma confiável para o fato de que o sujeito fez tudo ao seu alcance para atingir o sucesso (na cognição ou nas ações). Se a busca pelo conhecimento nos conduzisse inevitavelmente ao sucesso, então, como acredita Zagzebski, não haveria necessidade de virtudes intelectuais (Ibid., p. 170).

A motivação para a cognição nos leva a perceber a confiabilidade de certos processos de formação de crenças e a não confiabilidade de outros. Isso também nos leva a admitir que existem mecanismos não confiáveis de formação de crenças, cuja confiabilidade ainda não é conhecida.

Além disso, de acordo com Zagzebski, as virtudes intelectuais podem ser indutoras da verdade, ou podem conduzir à verdade, em diferentes sentidos. Do ponto de vista do confiabilismo, a capacidade de conduzir à verdade ocorre em função do número de crenças verdadeiras e da proporção de crenças verdadeiras e falsas produzidas pelo processo. No entanto, isso não funciona em áreas que geram poucas ideias e crenças novas. Zagzebski sugere que:

[...] podemos legitimamente considerar um traço ou procedimento condutor da verdade se for uma condição necessária para o avanço do conhecimento em alguma área, mesmo que gere muito poucas crenças verdadeiras e mesmo que uma alta porcentagem das crenças formadas como resultado desse traço ou procedimento sejam falsos.<sup>150</sup> (Zagzebski, 1996, p. 182).

A descoberta de uma única verdade por meio de um processo costuma ser

---

<sup>150</sup> No original: “I suggest that we may legitimately call a trait or procedure truth conducive if it is a necessary condition for advancing knowledge in some area even though it generates very few true beliefs and even if a high percentage of the beliefs formed as the result of this trait or procedure are false.”

precedida de muitos erros e delírios. Talvez algum desses caminhos não nos leve à verdade, mas a uma compreensão mais profunda de uma verdade já conhecida. Há grande desacordo entre os filósofos sobre o fato de as identificações levarem ao conhecimento da verdade. Montmarquet (1993, p. 24-25) dá várias objeções possíveis a isso:

(i) Algumas virtudes intelectuais nem mesmo estão associadas ao desejo de alcançar a verdade, como por exemplo a criatividade e a engenhosidade. Segundo Montmarquet, via de regra, os dogmáticos ficam presos em suas convicções que os levam não à verdade, mas ao erro. Em alguns casos, o dogmático pode ter a sorte de defender dogmaticamente a verdade. Mas a maioria vai concordar que, em geral, o dogmatismo geralmente interfere com a percepção da verdade ou pelo menos com uma percepção adequada dos fundamentos de uma crença verdadeira (Ibid., 190).

(ii) Gigantes intelectuais da história do pensamento (Ptolomeu, Albertus Magnus, Paracelsus) não difeririam significativamente em virtudes intelectuais, embora eles tenham divergido na verdade de suas ideias ou na verdade de seus métodos (Ibid., 190-191).

(iii) Alguns vícios, como o dogmatismo, podem surgir do desejo de conhecimento, mas não são condutores da verdade. Quanto a este último, Zagzebski (1996, p. 187) adiciona outra possível objeção: “(iv) Certos vícios parecem induzir à verdade”. Zagzebski responde da seguinte forma:

(i) Com relação a essa objeção, pode-se responder que o objetivo final das virtudes seja o conhecimento, não apenas a verdade, “[...] e assim a motivação para possuir os componentes do conhecimento para além da crença verdadeira são as motivações intelectualmente virtuosas” (Ibid., 190).

(ii) Sim, as crenças de Ptolomeu não podem ser comparadas com as de Einstein, assim como as crenças de Paracelsus não podem ser comparadas com a medicina moderna no sentido da relação proporcional entre suas crenças verdadeiras e falsas. Mas, como observa Zagzebski, todos eles possuíam as mesmas virtudes intelectuais. Ambos fizeram tudo ao seu alcance para atingir a verdade em seus campos. O fato de terem obtido resultados diferentes não nega o fato de que as virtudes intelectuais contribuem para o conhecimento, “[é] apenas um humilde lembrete de que nos limites do conhecimento a virtude intelectual não é suficiente. Precisamos de sorte também” (Zagzebski, 1996, p. 191).

(iii) (iv) O caso apresentado não constitui um problema para a tese de que

as virtudes intelectuais serem indutoras da verdade, nem para a tese de que as virtudes intelectuais surgem da motivação para o conhecimento. Significa simplesmente que não são apenas as virtudes que podem motivar o conhecimento. De acordo com Zagzebski, essa objeção é análoga ao problema da generalização para o confiabilismo. Quase não é possível criar uma lista exata de todas as virtudes intelectuais. Na verdade, às vezes os vícios podem contribuir para o conhecimento da verdade. Vamos imaginar um caso assim: um cientista se transporta para um mundo paralelo, onde operam as mesmas leis físicas que o nosso mundo. No entanto, o que domina e prevalece lá é o que aqui consideramos como pseudociência: quiromancia, magia, tarô, etc.. Os artigos são aceitos em periódicos apenas se atenderem a requisitos pseudocientíficos: são comprovados com a ajuda das cartas, do espiritualismo, etc.. Em tal situação, seria melhor que um cientista desse mundo possível seja um dogmático. Seu dogmatismo o ajudará a manter suas verdadeiras crenças e, portanto, em relação a esse mundo hipotético, o dogmatismo será mais uma virtude intelectual.

Zagzebski modela a definição de crença justificada por analogia com a definição da coisa certa a se fazer do ponto de vista da teoria das virtudes. Na ética das virtudes, a ação correta é definida como aquela que uma pessoa moralmente virtuosa faria em uma determinada situação. Isso imediatamente distingue a teoria das virtudes de outras teorias éticas, que definem a ação certa em termos de regras (ética deontológica) ou consequências (utilitarismo). Assim, os conceitos básicos da ética da virtude podem ser definidos da seguinte forma:

Fazer a coisa certa é o que uma pessoa virtuosamente motivada e que entende uma situação específica faria. Um ato errado é algo que não seria feito por uma pessoa que está virtuosamente motivada e que tem uma compreensão de uma determinada situação<sup>151</sup> (Zagzebski, 1996, p. 235).

Por analogia, Zagzebski define os conceitos de crença justificada e crença infundada:

Crença justificada é aquilo de que uma pessoa motivada por virtudes intelectuais estaria convencida e que tem uma compreensão de sua situação cognitiva. Uma crença infundada é algo que uma pessoa motivada por virtudes intelectuais, e que

---

<sup>151</sup> No original: “A right act is what a person who is virtuously motivated, and who has the understanding of the particular situation that a virtuous person would have, might do in like circumstances.”

tem uma compreensão da sua situação cognitiva, não ficaria convencida <sup>152</sup> (Zagzebski, 1996, 240-241).

O dever intelectual é definido por ela da seguinte forma: “Uma crença é um dever epistêmico em uma determinada situação, se e somente se não for justificado não ter essa crença.” <sup>153</sup> (Ibid., p. 242) O sujeito possui uma obrigação epistêmica (ou dever intelectual) de possuir tal crença correspondente a que uma pessoa intelectualmente virtuosa teria na mesma situação.

Zagzebski ainda define um ato como dever moral em um sentido forte e fraco, “[...] um ato é um dever moral (sentido forte) em certas circunstâncias se e somente se for errado não o fazer. Um ato é um dever moral (sentido fraco) em certas circunstâncias se e somente se for errado escolher rejeitá-lo [...]” <sup>154</sup>

Com base nessas concepções, Zagzebski então oferece as seguintes definições de conhecimento: “Definição 1. O conhecimento é um estado de contato cognitivo com a realidade, surgindo como resultado de atos de virtude intelectual” <sup>155</sup> (Ibid., p. 270). Ou também: “Definição 2. O conhecimento é um estado de crença verdadeira decorrente de atos de virtude intelectual” <sup>156</sup> (Ibid., p. 271). E ainda, considerando o fato de a crença surgir de atos oriundos de virtudes intelectuais já implicar nela ser verdadeira, de acordo com Zagzebski, a definição de conhecimento seria melhor formulada evitando a redundância da seguinte forma: “Definição 3. Conhecimento é um estado de crença decorrente de atos de virtude intelectual” <sup>157</sup> (Ibid., p. 271).

No entanto, nem toda manifestação de virtude é uma manifestação de um ato de virtude. Desse modo, podemos sistematizar a definição de conhecimento de Zagzebski da seguinte forma:

Um ato de virtude intelectual A é um ato que surge do componente motivacional de A, é algo que uma pessoa com virtude A faria (provavelmente) nessas

<sup>152</sup> No original: “A justified belief is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, might believe in like circumstances.”

<sup>153</sup> No original, “A belief of epistemic duty is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation that a virtuous person would have, would believe in like circumstances”.

<sup>154</sup> No original, “[...] an act is a moral duty (strong sense) in certain circumstances if and only if it is wrong not to do it. An act is a moral duty (weak sense) in certain circumstances if and only if it is wrong to choose to reject it [...]”.

<sup>155</sup> No original, “Def 1: Knowledge is a state of cognitive contact with reality arising out of acts of intellectual virtue”.

<sup>156</sup> No original, “Def 2: Knowledge is a state of true belief arising out of acts of intellectual virtue”.

<sup>157</sup> No original, “Def 3: Knowledge is a state of belief arising out of acts of intellectual virtue”.



circunstâncias, é bem-sucedida em alcançar o fim da motivação A e é tal que o agente adquire uma crença verdadeira (contato cognitivo com a realidade) por meio dessas características do ato<sup>158</sup> (Ibid., p. 270).

Zagzebski reconhece que o conceito de verdade é embutido no conceito de um ato de virtude, por isso se torna redundante descrever o conhecimento como uma crença verdadeira originada de atos de virtude intelectual. Zagzebski faz uma analogia com a ética. Do ponto de vista ético, um ato de justiça só é tal se atingir um objetivo através de uma ação justa, sendo assim um ato de virtude (*right act*) (Zagzebski, 1996, p. 296-297)

Sobre esse ponto, Zagzebski menciona o caso da Dra. Jones (Zagzebski, 1996, p. 290): Suponha que Smith tenha anticorpos contra um vírus X no sangue devido ao fato de ter adoecido com esse vírus há muito tempo. Mas suponha também que um dia antes ele tornou a se infectar com o vírus X (possivelmente uma subespécie diferente). Como o período de incubação do vírus X é longo o suficiente, os sintomas ainda não apareceram. Assim, a Dra. Jones tem uma crença verdadeira de que Smith está infectado com o vírus X por causa dos anticorpos presentes e essa crença se deve às suas virtudes intelectuais. No entanto, ela não parece saber que Smith tem o vírus X, já que sua crença de que Smith tem o vírus X é baseada em motivos errôneos (presença dos anticorpos no sangue). Ela teve sorte de estar certa e o conhecimento não pode ser fruto de mera sorte.

Para resolver esse problema, Zagzebski se volta para a distinção entre a simples demonstração de virtudes e a realização de um ato de virtude (*right act*). Uma analogia pode ser feita aqui com virtudes morais. O objetivo da virtude moral não é simplesmente ser virtuoso, mas trazer um certo benefício para os outros, ou seja, a virtude moral deve terminar com um resultado positivo. Por exemplo, a decisão de um juiz não pode ser considerada justa se ele condenou uma pessoa inocente, mesmo se o juiz quisesse sinceramente ser justo. Sua sentença não será um ato de justiça. Por analogia, em epistemologia, esse problema pode ser resolvido da mesma maneira. Conhecimento não é definido aqui simplesmente como uma crença verdadeira que a virtude intelectual demonstra. A questão é que a verdadeira crença deve surgir por meio das virtudes intelectuais. No caso da Dra. Jones, sua

<sup>158</sup> No original, “An act of intellectual virtue A is an act that arises from the motivational component of A, is something a person with virtue A would (probably) do in the circumstances, is successful in achieving the end of the A motivation, and is such that the agent acquires a true belief (cognitive contact with reality) through these features of the act.” (Ibid., p. 270).

verdadeira convicção não veio das virtudes intelectuais, mas do acaso. Portanto, Dra. Jones não atende ao requisito do conhecimento nos termos da Epistemologia das Virtudes. O problema do valor do conhecimento também é resolvido no que diz respeito às virtudes intelectuais responsáveis. Não só a verdadeira convicção tem valor, mas também a própria virtude, visto que, como já foi mencionado, a virtude intelectual nem sempre conduz à verdade.

A seguir, veremos, em mais detalhes, como Zagzebski e outros epistemólogos da virtude respondem aos principais problemas do conhecimento, inclusive ao problema do valor.

## 5

### As contribuições da Epistemologia das Virtudes

Neste capítulo, irei abordar a Epistemologia das Virtudes não mais pela ótica do pensamento de seus autores, como no capítulo anterior, mas pelas perspectivas de alguns dos problemas aos quais esta corrente se propõe abordar. Serão apresentadas algumas propostas de solução para o debate sobre o conteúdo e o papel da teoria do conhecimento (5.1); para o embate entre as correntes externalistas e internalistas do conhecimento (5.2); para o problema do valor do conhecimento (5.3); e por fim, para a questão da escolha das crenças (5.4).

#### 5.1

##### Contribuições para a teoria tradicional do conhecimento

Conforme visto, existem várias abordagens distintas dentro da própria Epistemologia das Virtudes sobre o que é uma virtude intelectual. Além disso, os epistemólogos da virtude também divergem sobre quais seriam os principais objetivos e metas da teoria do conhecimento em geral. Entre os do confiabilismo, prepondera a ideia de que a Epistemologia das Virtudes se destina a resolver os problemas tradicionais da epistemologia. Já entre os teóricos do responsabilismo, não há uma posição inequívoca com relação aos problemas da teoria tradicional do conhecimento.

Seguindo Jason Baehr (2011, p. 191-202), existem duas posições principais sobre essa questão entre os teóricos do responsabilismo: a conservadora e a autônoma. A posição conservadora, que é representada, em primeiro lugar, por Linda Zagzebski (Ibid., p. 192), defende que a Epistemologia das Virtudes deve nos dar respostas aos problemas tradicionais da epistemologia, em particular: o problema do conhecimento, do ceticismo radical, dos casos de Gettier, da disputa entre internalismo e externalismo e do regresso ao infinito da justificação. Na verdade, Zagzebski fornece uma definição de conhecimento e justificação em termos de virtudes, examinando os casos de Gettier em uma análise minuciosa desses casos. Zagzebski também observa “[...] que a epistemologia baseada na

virtude é bem adequada para a análise de conceitos tradicionais da teoria do conhecimento, a saber, justificação e conhecimento [...]” (Zagzebski, 1996, p. 11). E complementa: “Alguns dos problemas da moderna teoria do conhecimento poderiam ser resolvidos muito mais facilmente com uma abordagem da teoria da virtude” (Zagzebski, 1996, p. 74).

A posição autônoma refere-se ao posicionamento de que a Epistemologia das Virtudes deveria se afastar de discutir questões tradicionais sobre o que é conhecimento, fundamento lógico, verdade, etc.. Essa posição é defendida, em primeiro lugar, por Roberts & Wood. Eles estão mais interessados no próprio processo de cognição, por isso prestam mais atenção ao estudo das virtudes intelectuais individuais, como amor ao conhecimento, firmeza intelectual, coragem, cautela, humildade, autonomia e sabedoria prática:

O grande objetivo de uma teoria filosófica do conhecimento é aprimorar nossa compreensão do conhecimento e dos benefícios epistêmicos decorrentes. Em algum lugar na *República* de Platão, Sócrates observa que o propósito do raciocínio dialético sobre a justiça não está em fórmulas nas quais se possa definir com mais ou menos sucesso o conceito de justiça; o objetivo é cultivar as mentes daqueles que participam desse raciocínio. [...] O conceito de virtude intelectual nos convida a uma nova forma de entender a teoria do conhecimento, mas que ainda não foi bem desenvolvida. Os praticantes da “Epistemologia das Virtudes” são prejudicados pela natureza do debate sobre a natureza do conhecimento no final do século XX<sup>159</sup> (Roberts & Wood, 2007, p. 19-20).

Roberts & Wood comparam sua abordagem da Epistemologia das Virtudes com a de Wittgenstein, que abandonou a apresentação da filosofia de uma forma sistemática e teórica em favor de uma descrição pluralista de como a linguagem funciona na prática. Roberts & Wood afirmam:

Na verdade, à luz do que é geralmente entendido por teoria na filosofia moderna, não oferecemos nenhuma teoria [...] Faremos muitas propostas conceituais – propostas sobre como os conceitos epistêmicos e epistêmico-morais se relacionam uns com os outros, como as virtudes interagem e dependem umas das outras, as variedades de bens intelectuais e como eles estão conectados uns com os outros e com as várias virtudes, as relações que as virtudes mantêm com as faculdades humanas e várias práticas epistêmicas. [...] Parece-nos que, de fato, essa lógica

<sup>159</sup> No original, “The great purpose of philosophical epistemology is to sharpen our understanding of knowledge and related epistemic goods. Somewhere in Plato’s *Republic* Socrates remarks that the point of the dialectic about justice is not the formulas in which the concept of justice may be more or less successfully defined; its point is the cultivation of the minds of those who participate in it. [...] The concept of an intellectual virtue invites us to a new way of thinking about epistemology, but one that has, up to now, not been far pursued. The practitioners of ‘virtue epistemology’ have been trammled by the character of late twentieth-century debates about the nature of knowledge” (Roberts & Wood, 2007, p. 19-20).

confusa e não hierárquica é na verdade a lógica dos conceitos que governam a vida intelectual, e que tentativas de os reger em ordenações hierárquicas que satisfaçam as restrições da teorização filosófica típica resultam apenas em análises confusas e pedantes que não servem para regular a vida epistêmica de qualquer pessoa (Roberts & Wood, 2007, p. 25-26).<sup>160</sup>

Jason Baehr distingue as abordagens conservadoras e autônomas em duas subespécies: uma forte e uma fraca (2011, p. 191-202). A abordagem conservadora forte advoga pelo papel central das virtudes intelectuais na teoria tradicional do conhecimento. A versão fraca da abordagem conservadora defende que as virtudes por si só não podem ser a base para uma análise adequada da cognição, mas podem desempenhar um papel secundário para a abordagem confiabilista da cognição, sendo essa última abordagem seguida por Baehr. Ao falar sobre o possível status da virtude intelectual na epistemologia, ele vê duas possibilidades:

[...] (1) que o conceito de virtude intelectual tem algum tipo de relevância secundária ou de fundo para questões da teoria cognitiva tradicional; e (2) que este conceito pode constituir a espinha dorsal de uma abordagem independente ou autônoma na teoria do conhecimento (uma abordagem que é diferente da teoria tradicional do conhecimento)<sup>161</sup> (Baehr, 2011, p. 34).

Christopher Hookway acredita que a importância do conceito de virtudes intelectuais pode não estar no plano da solução dos problemas centrais da teoria do conhecimento por não ter certa primazia na explicação desses problemas. Por exemplo, pode-se argumentar que, embora possuir uma virtude intelectual não seja estritamente necessário para estar em uma boa posição epistêmica, pode ser valioso para atingir esse resultado de forma mais rápida e eficiente. Definir o papel das virtudes intelectuais para a cognição nos permite entender o que significa alguns

<sup>160</sup> No original, “In fact, in light of what mostly counts as theory among philosophers today, we prefer to say that we are offering no theory [...] We will make many conceptual proposals—proposals about how epistemic and epistemic-moral concepts relate to one another, how virtues interact with and depend on one another, the varieties of intellectual goods and how they are connected with one another and with the various virtues, the relations that virtues bear to human faculties and various epistemic practices. [...] It seems to us that in fact this messy, non-hierarchical logic is actually the logic of the concepts that govern the intellectual life, and that attempts to regiment them into hierarchical orderings satisfying the strictures of typical philosophical theorizing result only in confusing and pedantic analyses that are ill fit to regulate anybody’s epistemic life” (Roberts & Wood, 2007, p. 25-26).

<sup>161</sup> No original, “While this conclusion undermines a certain ambitious view of the prospects of a character-based approach to epistemology, it leaves open at least two other significant possibilities: (1) that the concept of intellectual virtue has a kind of secondary or background relevance to issues in traditional epistemology; and (2) that this concept can form the backbone of an independent or autonomous approach to epistemology (an approach that is distinct from traditional epistemology)”.

tipos distintivos de irracionalidade humana (Hookway, 2003, p. 184).

A abordagem autônoma também tem uma versão forte e outra fraca. De acordo com a versão forte da abordagem autônoma, a epistemologia baseada em virtudes deve substituir as abordagens tradicionais. Essa é a abordagem adotada por Jonathan Kvanvig. Ele pretende derrubar o que é chamado de “paradigma cartesiano”, o qual defendia que a análise do conhecimento e da razão era “um projeto teórico cognitivo fundamental”.

Ele reconhece que, na perspectiva cartesiana, não há lugar meritório para as virtudes intelectuais. Ele acredita que o conceito de virtudes intelectuais é necessário para descrever nosso ideal cognitivo e que elas devem ser o assunto principal da teoria do conhecimento. Kvanvig apresenta uma exigência metateórica para a teoria da cognição: ela “deve lidar com os problemas do nível mais geral de vida da consciência e, em particular, com os problemas da vida cognitiva da consciência” (Kvanvig, 1992, p. 187).

Além disso, a teoria do conhecimento deve estar significativamente relacionada à nossa experiência cognitiva e servir como um guia para nossas crenças. Kvanvig explica:

O que realmente queremos de um teórico cognitivo é uma compreensão da vida cognitiva da consciência que se baseie em nossa experiência cognitiva e nos ajude a entender como maximizar nosso potencial para encontrar a verdade e evitar erros (Ibid., p. VII).

Os defensores de uma versão fraca da abordagem autônoma assumem uma posição menos ambiciosa. Eles acreditam que, embora o responsabilismo na Epistemologia das Virtudes não ajude a resolver os problemas da teoria tradicional do conhecimento, ele pode ser um acréscimo sério, uma expansão dela – e assim existir pacificamente junto com a teoria tradicional do conhecimento. Essa posição é ocupada, em particular, por Lorraine Code.

Ela argumenta que sua abordagem não pretende substituir a teoria tradicional do conhecimento, mas sim lançar luz sobre áreas que a teoria tradicional do conhecimento negligenciou. Roberts & Wood oferecem um ponto de vista semelhante.

William Alston fala contra um entendimento estreito da teoria do conhecimento, em geral:

[...] o que pode ser dito sobre o que contar e o que não contar como teoria do conhecimento? Acho que o melhor que podemos oferecer é o seguinte.

O que chamamos de teoria do conhecimento consiste em um conjunto específico de problemas, questões e tópicos com os quais os filósofos lidam ao lidar com o que podemos chamar de lado cognitivo da vida humana: a ação e o estado de nossas habilidades cognitivas - percepção, raciocínio, formação crenças; seus produtos são crenças, argumentos, teoria, explicações, conhecimento; e a valorização de tudo isso. Assim, um conceito muito amplo da teoria do conhecimento incluiria a reflexão filosófica sobre os aspectos cognitivos da vida humana<sup>162</sup> (Alston, 2005, p. 02-03).

Na teoria do conhecimento assim entendida, certamente há espaço para a definição e descrição do *ethos* intelectual. Observe-se o fato de que o próprio Alston não pertence ao campo dos apoiadores da Epistemologia das Virtudes. Não obstante, ele admite que, no período anterior, os filósofos estavam ocupados demais resolvendo o problema do ceticismo, mas a atenção exclusiva a essas questões foi suplantada recentemente de várias maneiras. E acrescenta:

Um desses segmentos [que foi esquecido] inclui “virtudes intelectuais”, como abertura de espírito – disposição para considerar argumentos contra a própria posição, cautela etc. – virtudes, cuja manifestação contribui para o sucesso no alcance dos objetivos cognitivos. Impressionados com a descoberta de tal assunto, que não foi retrabalhado na moderna teoria do conhecimento, bem como inspirado pelo recente renascimento da “ética das virtudes”, vários pensadores estão cultivando ativamente o solo da “Epistemologia das Virtudes”<sup>163</sup> (Alston, 2005, p. 03)

Alguns pesquisadores veem as virtudes intelectuais simplesmente como um dos tópicos do campo da teoria do conhecimento, e que não é incompatível com outros projetos dessa área. Outros, como Linda Zagzebski (1996), já propõem uma mudança mais radical, colocando as virtudes intelectuais no centro de um novo tipo de teoria mais holística do conhecimento. Zagzebski e outros procuram, por

<sup>162</sup> No original, “[...] what can be said on the subject of what does and does not count as epistemology? I think the best we can do is the following. What we call 'epistemology' consists of some selection from the problems, issues, and subject matters dealt with by philosophers that have to do with what we might call the cognitive side of human life: the operation and condition of our cognitive faculties-perception, reasoning, belief formation; the products thereof-beliefs, arguments, theories, explanations, knowledge; and the evaluation of all that. And so a very broad conception of epistemology would be philosophical reflection on the cognitive aspects of human life, thus putting the burden of discrimination on what counts as philosophical, something that I will not get into here. But I said that what we call 'epistemology' consists of 'some selection' from this. And that is where we get into disagreements and uncertainty” (Alston, 2005, p. 02-03).

<sup>163</sup> No original, “One such segment comprises the “intellectual virtues”, such as open-mindedness, a disposition to consider reasons against one's own position, carefulness, and so on-virtues the exercise of which are conducive to success in attaining our cognitive goals. Flushed by the discovery of a subject matter that has not been overworked by recent epistemology, and encouraged by the recent revival of “virtue ethics”, a number of thinkers have been vigorously cultivating the soil of “virtue epistemology” (Alston, 2005, p. 03)

exemplo, analisar os conceitos de conhecimento e justificação em termos de virtudes e suas ações. Nesse sentido também se posiciona Alston, conforme o trecho a seguir:

Não há dúvida de que as virtudes intelectuais são um dos objetos mais importantes de reflexão filosófica sobre o aspecto cognitivo de nossas vidas. E a negligência deles nos últimos séculos perante a filosofia merece ser corrigida<sup>164</sup> (Alston, 2005, p. 03-04).

No mesmo sentido que Artur Karimov (2019, p. 133), entendo que a noção de virtudes intelectuais pode desempenhar um papel central na epistemologia e ainda ser útil para resolver os problemas da epistemologia tradicional. A Epistemologia das Virtudes como teoria do conhecimento deve esclarecer conceitualmente as qualidades superiores do conhecedor, isto é, suas virtudes intelectuais, sem com isso deixar de ser uma teoria. Ao mesmo tempo, a Epistemologia das Virtudes é obviamente diferente da teoria tradicional do conhecimento, principalmente por causa de sua orientação aos valores e da importância atribuída ao *ethos* intelectual.

## 5.2

### Contribuições para o embate entre externalismo e internalismo

Vimos ser possível argumentar que qualquer teoria da justificação, relacionada às vertentes internalistas, poderá recair em uma circularidade (ver p. 80-81). Por exemplo, se para comprovar a verdade da minha percepção de que há um computador na minha frente eu me refiro ao fato de que eu vejo nesse momento um computador na minha frente, estamos diante de um círculo vicioso que não nos leva a lugar nenhum em termos de certeza do conhecimento.

Embora a Epistemologia das Virtudes tenha surgido como uma corrente onde prevalece a visão externalista, ela busca oferecer respostas aos problemas não só do internalismo como também de alguns desafios do externalismo. Segundo a

---

<sup>164</sup> No original, “I find these more imperialist pretensions to be unconvincing, but there is no doubt that the intellectual virtues are among the important objects of philosophical reflection on the cognitive aspect of our lives. And their neglect by epistemology in the last few centuries needs to be remedied” (Alston, 2005, p. 03-04).



sua lógica, a minha percepção de que há um computador na minha frente é confiável porque essa é uma propriedade da habilidade cognitiva de percepção. A Epistemologia das Virtudes estabelece que a validade do conhecimento depende da realização das virtudes intelectuais do sujeito e da relação entre as virtudes e fatores externos como o ambiente e o sucesso cognitivo.

Nesse sentido, a Epistemologia das Virtudes pode ser contrastada com o conceito internalista de justificação, que entende o status epistêmico positivo da cognição como uma função dos fatores internos ao sujeito conhecedor. Esse tipo de internalismo sobre a justificação acaba conduzindo ao ceticismo radical, na medida em que nenhum fundamento incondicional pode ser encontrado internamente.

A vertente confiabilista da Epistemologia das virtudes, como a abordagem de Alvin Goldman e John Greco, pode ser tida como uma abordagem mais relacionada ao externalismo. No entanto, com a vertente responsabilista da Epistemologia das Virtudes, as coisas não são tão simples, pois três abordagens distintas podem ser distinguidas dentro dela: o externalismo responsabilista (Julia Driver), o internalismo responsabilista (Jason Baehr) e uma abordagem mista (Linda Zagzebski).

A abordagem externalista da vertente responsabilista é defendida por Julia Driver, que dá a seguinte definição: “Um traço de caráter é uma virtude intelectual se, e somente se, sistematicamente (com segurança) produzir uma crença verdadeira” <sup>165</sup> (Driver, 2000, p. 126). Para Driver, “sistematicamente” (*systematically*) significa que esse traço produz mais crenças verdadeiras do que falsas no mundo ou no contexto em que é possuído. Até esse ponto, sua abordagem se assemelha muito à dos confiabilistas, mas Driver concorda que as características internas das virtudes também são importantes, principalmente na medida em que contribuem para um conhecimento confiável da verdade. Para ela, o que torna o desejo de conhecer uma virtude intelectual não são apenas essas características internas, mas a relação causal entre esse desejo interno e o objetivo externo, isto é, a crença verdadeira. Por exemplo, no mundo do demônio do mal cartesiano, onde cautela intelectual, honestidade e perseverança levam ao falso conhecimento, eles não são virtudes. Driver acredita que a abordagem exclusivamente internalista das virtudes intelectuais, elimina qualquer conexão entre o sujeito e o mundo. O

<sup>165</sup> No original, “A character trait is an intellectual virtue iff it systematically (reliably) produces true belief”.

comportamento do sujeito não é obrigado a ter consequências para o que está acontecendo no mundo”<sup>166</sup> (Driver, 2000, p. 128). Para ilustrar isso, ela dá o seguinte exemplo:

[...] Suponha que, embora não saibamos disso, de fato, uma rica imaginação fomenta mais crenças falsas do que verdadeiras. Uma pessoa com uma imaginação fértil pode lutar pela verdade, mas não a alcançar (talvez ela se distraia com muitas oportunidades). Se fosse revelado que este é realmente o caso, então duvido que continuaríamos a chamar esse traço de uma virtude intelectual, mesmo que incluía o desejo de alcançar a verdade. Deve haver alguma conexão real com o mundo ou com o que é verdade<sup>167</sup> (Ibid., p. 129).

Entre os internalistas responsabilistas da Epistemologia das Virtudes, podemos citar James Montmarquet, quem, ao discutir o problema do novo deus maligno cartesiano, argumentou que as virtudes intelectuais permanecem virtudes intelectuais; mesmo que no mundo de um deus maligno elas não conduzam ao conhecimento da verdade.

Baehr também é um representante do internalismo na Epistemologia das Virtudes, com a abordagem da “concepção de valor pessoal” (*personal worth conception*) (Baehr, 2011, p. 88 passim). Baehr acredita que uma pessoa tem dignidade não apenas moral, mas também intelectual. Além disso, somente nesses dois sentidos podemos falar sobre a dignidade de uma pessoa. Um indivíduo pode ser um bom músico, um bom atleta, um bom advogado, mas isso não significa que seja, necessariamente uma pessoa boa ou má. Pelo contrário, os traços de caráter moral e intelectual falam de aspectos diferentes de cada pessoa.

Normalmente, acredita-se que apenas traços morais falam sobre uma pessoa, portanto, os conceitos de pessoa “boa” e “má” podem se referir apenas às suas qualidades morais. Baehr rebate que, assim como podemos ser moralmente melhores ou piores, podemos ser intelectualmente melhores ou piores. “Intelectualmente” não se refere aqui a habilidades inatas de percepção ou inteligência, como a boa visão, o QI ou a boa memória, mas de características como

<sup>166</sup> No original, “My main qualm about this approach is that it dispenses with any connection between the agent and the world. There is no connection to the world, unless it is understood that trying to achieve the good or the true is generally successful”.

<sup>167</sup> No original, “Consider a problem for the Kvanvig account: Suppose that, unbeknownst to us, imaginativeness is conducive more to false belief than true belief. The imaginative person may aim at the truth, but not achieve it (maybe she is distracted by too many possibilities, for example). If it were discovered that such were the case, then I doubt that we would continue to call the trait an intellectual virtue, even though it does involve aiming at the truth. There has to be some real connection to the world, or what is true”.

amor ao conhecimento, honestidade intelectual, mente aberta etc. Baehr os chama de “excelências intelectuais pessoais” (*personal intellectual excellences*) (Baehr, 2011, p. 93). Portanto, assim como a dignidade moral de uma pessoa indica até que ponto uma pessoa possui qualidades moralmente superiores, sua dignidade intelectual indica até que ponto ela possui qualidades intelectualmente superiores. Nesse sentido, podemos falar de uma pessoa intelectualmente “boa” ou “excelente”. Claro, é difícil chamar um indivíduo, como um todo, intelectualmente “bom” ou “mau”. De acordo com Baehr, todos somos intelectualmente bons de alguma forma e ruins de alguma outra forma. Baehr dá a seguinte definição de dignidade intelectual:

Um sujeito S é intelectualmente bom ou melhor como pessoa na medida em que S é positivamente orientado para ou “ama” aquilo que é bom e é negativamente orientado para ou ‘odeia’ aquilo que é ruim<sup>168</sup> (Ibid., p. 97).

De acordo com Baehr, uma pessoa intelectualmente boa pode ser tida como:

[...] alguém que tem um desejo profundo e imutável de conhecimento e compreensão, que os valoriza como os maiores bens da vida e que, como resultado desse desejo, deseja regularmente ouvir de forma justa e honesta “o outro lado”, para perseverar em sua busca pela verdade, para examinar evidências contra suas crenças de modo aberto e paciente, para se abster de caricaturar e distorcer a posição que rejeita [...] <sup>169</sup>. (Ibid., p. 93).

Baehr chama sua abordagem de *puramente internalista* (Ibid., p. 125). O que torna esse conceito internalista é, em primeiro lugar, o fato de as virtudes intelectuais estarem diretamente ligadas não à cognição da verdade, mas à motivação que orienta o sujeito, com suas disposições pessoais. A desvantagem dessa abordagem parece ser que ela não é capaz de fornecer uma descrição holística de uma pessoa intelectualmente boa sem cair em um círculo vicioso. Em essência, essa posição define uma pessoa intelectualmente boa como alguém que luta por bens intelectuais tidos por qualidades que contribuem para a dignidade intelectual do indivíduo. Nesse sentido, Baehr menciona:

<sup>168</sup> No original, “A subject S is good or better qua person to the extent that S is positively oriented toward or ‘loves’ what is good and is negatively oriented toward or ‘hates’ what is bad”.

<sup>169</sup> No original, “[...] someone with a deep and abiding desire for knowledge and understanding, someone who prizes these as among life’s greatest goods, and who, as a result of this desire, is regularly willing to give a fair and honest hearing to “the other side,” to persevere in his search for the truth, to entertain counterevidence to his beliefs in an open and patient way, to refrain from caricaturing or distorting positions he rejects, and so on”.

Claramente, ele [o sujeito] não é intelectualmente pior como pessoa porque falhou em alcançar a verdade – uma falha que está completamente além de seu controle. De fato, considerando que ele realmente não tem como saber sobre o abismo sistemático entre aparência e realidade, parece claro que ele é uma pessoa intelectualmente boa, apesar de sua falta de sucesso epistêmico<sup>170</sup> (Ibid., p. 124).

Portanto, sua teoria enfatiza a importância de se condicionar o conhecimento aos esforços cognitivos do sujeito, não atribuindo importância aos resultados obtidos como outras concepções, como a de Greco por exemplo.

A posição mista de Zagzebski, a meu ver, torna possível conciliar externalismo e internalismo, pelo menos em relação às virtudes de natureza intelectual. O fato é que este último inclui um componente interno e um externo. De acordo que segundo sua definição:

[...] [V]irtude pode ser definida como a excelência adquirida profunda e persistente pelo indivíduo, incluindo motivação característica para atingir uma certa meta desejada e um sucesso confiável em levar essa meta até o final<sup>171</sup> (Zagzebski, 1996, p. 137).

Motivação aqui significa uma disposição para ter uma determinada motivação relacionada a uma virtude. Esse é o aspecto internalista das virtudes intelectuais de Zagzebski. Essa motivação deve ter um resultado, referente ao “contato cognitivo com a realidade”. Esse seria o aspecto externalístico das virtudes intelectuais. Falando do aspecto internalista, Zagzebski escreve:

Vimos que todas as virtudes intelectuais surgem da motivação para o conhecimento e incluem um objetivo interno de operar cognitivamente de uma maneira que se acredita ser conducente ao conhecimento, uma maneira única para cada virtude. Assim, o objetivo da mente aberta é ser receptiva a novas ideias e argumentos, mesmo quando conflitantes com os próprios, a fim de obter conhecimento. O objetivo do rigor intelectual é investigar exaustivamente as evidências referentes a uma crença particular ou a um conjunto de questões para, em última análise, obter conhecimento<sup>172</sup> (Zagzebski, 1996, p. 269).

<sup>170</sup> No original, “Surely he is not an intellectually worse person on account of his failure to reach the truth - a failure which again is entirely beyond his control and ken. Indeed, given that he has no way of knowing about the systematic gap between appearance and reality, it seems clear that he is an intellectually good person, despite his lack of epistemic success”.

<sup>171</sup> No original, “A virtue, then, can be defined as a deep and enduring acquired excellence of a person, involving a characteristic motivation to produce a certain desired end and reliable success in bringing about that end”.

<sup>172</sup> No original, “We have seen that all intellectual virtues arise out of the motivation for knowledge and include an internal aim to operate cognitively in a way that is believed to be knowledge conducive, a way that is unique to each virtue. So the aim of open-mindedness is to be receptive to new ideas and arguments even when they conflict with one's own in order to ultimately get knowledge. The aim of intellectual thoroughness is to exhaustively investigate the evidence pertaining to a particular belief or a set of questions in order to ultimately get knowledge”.

Zagzebski observa que a controvérsia entre externalismo e internalismo na teoria do conhecimento chegou a um beco sem saída, e os oponentes exauriram seus argumentos. Nesse sentido, a Epistemologia das Virtudes pode oferecer uma abordagem conciliatória sendo uma forma de escapar dos extremos do internalismo e do externalismo. Deve haver uma base de conhecimento acessível internamente, especialmente em áreas complexas como ciência e filosofia. É impossível investigar completamente e objetivamente as virtudes morais como honestidade, justiça, amor e não as aplicar a si mesmo, pois, nesse caso, esse estudo estaria culpado de um erro conceitual. Isso também vale para as virtudes intelectuais.

Zagzebski menciona ainda que a virtude inclui uma dimensão externalista referente ao sucesso cognitivo. As virtudes intelectuais são (em parte) mecanismos confiáveis para produzir crenças verdadeiras ou compreender essas crenças. Assim, do ponto de vista da Epistemologia das Virtudes, o conceito de conhecimento e justificação tem um aspecto interno e um externo, referente a uma avaliação da motivação (componente interno) e ao sucesso cognitivo (componente externo). Mas isso só se aplica às virtudes responsabilistas. As virtudes confiabilistas parecem ter apenas um componente “externo”.

### 5.3

#### Contribuições para o problema do valor do conhecimento

Com relação ao velho problema do valor do conhecimento, que nos remete ao *Mênon* de Platão, seria o conhecimento (*ἐπιστήμην*) mais valioso do que a mera opinião (*δόξα*)? Vimos a divisão doutrinária da Epistemologia das Virtudes em duas correntes (p. 94): Os chamados confiabilistas (*reliabilists*) baseiam seu estudo nas capacidades cognitivas como a acuidade visual e excelência da memória; já os chamados responsabilistas (*responsibilists*) baseiam-se em qualidades éticas, tais como a mente aberta ou a coragem intelectual.

Em posição crítica aos confiabilistas, em *The search for the source of epistemic good* (2003), Linda Zagzebski defende que a confiabilidade do processo cognitivo não agrega valor automaticamente a uma crença verdadeira. Em defesa dessa posição, ela cita o exemplo de que “[u]ma xícara de café expresso não é mais

bem elaborada em virtude do fato de a máquina que o produziu ser valiosa, mesmo quando esse valor é independente do valor de um café saboroso<sup>173</sup>” (Zagzebski, 2003, p. 14). Não há uma transferência automática de valor nesse caso. Em ambos os casos, para os confiabilistas, o valor dependeria se o processo contribuiu para o sucesso, seja uma crença verdadeira ou uma boa xícara de café. No entanto, para a questão do valor, uma vez que o efeito desejado foi alcançado, não importa a forma como ele foi alcançado. No caso do café, o valor de um bom expresso não aumenta pelo fato de ele ser produzido em uma máquina de café confiável, se o sabor do café é tudo que importa. Da mesma forma, o valor de uma crença verdadeira não é aprimorado por ser obtida por meio de um processo confiável, caso a verdade seja tudo o que importa.

Assim, o problema surge se adicionarmos o veritismo ou o critério da verdade ao confiabilismo, que se traduz em atribuir importância central à obtenção da verdade ao conhecimento. Uma analogia pode ser traçada aqui com a estética. Digamos que alguém argumente que o valor de uma obra de arte, se for bonita, não é diminuído pelo fato de ser produzida por derramamento acidental de tintas na tela.

Para Linda, aquilo que torna o conhecimento mais valioso que a crença “[...] envolve uma conexão entre o bem de se acreditar em verdades de certos tipos e uma vida boa”. Segundo a filósofa:

[n]os melhores tipos de conhecimento, o conhecedor não apenas recebe crédito por obter a verdade, mas também recebe crédito por obter uma verdade desejável. O tipo de valor que torna o conhecimento um objeto adequado de extensa investigação filosófica não é independente do valor moral e dos valores mais amplos de uma vida boa<sup>174</sup> (Zagzebski, 2003, p. 12).

Goldman & Olsson oferecem duas soluções independentes para o problema do valor do conhecimento para o confiabilismo (Goldman & Olsson, 2009, p. 19 *passim*). A primeira solução refere-se à probabilidade condicional (*conditional probability solution*) (Ibid., p. 27). De acordo com essa visão, se a verdade foi obtida por meio de um processo confiável, então surge alguma nova circunstância

<sup>173</sup> No original, “A cup of espresso is not made better by the fact that the machine that produces it is valuable, even when that value is independent of the value of good-tasting espresso”.

<sup>174</sup> No original, “What makes some instances of knowing good enough to make the investigation of knowledge worthy of so much attention? The answer involves the connection between the good of believing truths of certain kinds and a good life. In the best kinds of knowing, the knower not only gets credit for getting the truth but also gets credit for getting a desirable truth. The kind of value that makes knowledge a fitting object of extensive philosophical inquiry is not independent of moral value and the wider values of a good life”.

que não existiria sem tal processo confiável, sendo esta circunstância epistemicamente valiosa. Essa propriedade torna mais provável que nossas crenças futuras (do mesmo tipo) sejam verdadeiras. A probabilidade é entendida aqui objetivamente. Essa solução pode ser ilustrada com um exemplo de café. Se o espresso for bom em uma máquina confiável, a probabilidade de que a próxima xícara de café espresso também seja boa é maior do que se o café fosse feito com uma máquina não confiável. Essa propriedade de uma máquina de café confiável é muito valiosa. É claro que tal conclusão é baseada na indução, e a indução pode estar errada. Mas, em geral, se um método provou ser confiável em um caso, é altamente provável que se mostre confiável em casos subsequentes.

A segunda solução refere-se à autonomização do valor (*value autonomization*) (Ibid., p. 31). De acordo com Goldman, a probabilidade condicional explica por que uma verdade confiável é geralmente, mas nem sempre, mais valiosa do que uma verdade simples. O ponto do argumento é que a confiabilidade tem um valor autônomo, ou seja, seu valor independe se o processo específico conduz à verdade ou não. Goldman faz uma analogia com o dinheiro (Ibid., p. 32). O dinheiro pode nos trazer certos benefícios: bens, serviços, prazeres, etc.. Por isso ele geralmente é visto como um tipo de estado instrumentalmente valioso. Mas o dinheiro nem sempre traz o benefício esperado, por exemplo, quando é gasto em ações que não trazem prazer, felicidade, satisfação, etc.. No entanto, o fato de o dinheiro não ser bom nesse caso particular não o torna inútil em princípio. Isso vale para um processo confiável. Um processo confiável é valioso em si mesmo, ainda que, nesse caso, não conduza à verdade. Em outras palavras, um processo confiável tem um valor autônomo independente.

Ernest Sosa também aborda o problema do valor do conhecimento. Na terminologia de Sosa, o conhecimento é valioso porque é adequado, ou seja, verdadeiro através da competência. Ele faz uma analogia com a arte. Por que consideramos uma obra de arte valiosa? Suponha que gostamos dos movimentos graciosos da bailarina, que o admiramos e o aplaudimos. Mas então descobrimos que a dançarina estava em um estado de intoxicação por drogas, e seus movimentos eram apenas tropeços e nada mais. Sosa acredita que isso seria uma decepção para muitos. Afinal, pagamos para ver a performance, o produto da habilidade artística e controle. “Gostamos de ver a graça do movimento, é verdade, mas temos um prazer especial em saber que essa graça se deve à bailarina, ou melhor, à sua arte.

São as suas ações que costumamos admirar e valorizar<sup>175</sup>” (Sosa, 2007, p. 75-76). Nesse exemplo, são os movimentos sob o controle do dançarino que são motivo de nossa admiração. Outro exemplo pode ser tirado da pintura. Suponha, diz Sosa, que estejamos olhando para uma tela de um museu e admirando a obra de arte nela. Mas e se essa tela for realmente apenas um remendo, cobrindo o buraco na parede durante a reforma? E, conseqüentemente, o desenho na tela acabou esfregando-a acidentalmente contra a parede com tinta fresca? Suponha ainda que sob essa tela não tenham conseguido retirar a placa, que é dedicada a uma das pinturas de Picasso. Ainda a admiraremos, mesmo depois de sabermos suas verdadeiras origens? Sosa está convencido de que não, porque há uma diferença. Claro, não é o próprio fato de a pintura ter sido pintada por Picasso que lhe confere valor artístico (mas talvez não comercializável). Nossa admiração não precisa ser aumentada lendo a placa de identificação do artista. O que é apreciado é a própria obra de arte, não o fato de ter sido criada por alguém. No entanto, Sosa insiste:

O que normalmente importa é se o desenho se deve a uma mera fricção acidental ou ao gênio de um artista. [...] No entanto, sua origem importa, como observado: uma fricção acidental, novamente, não é uma obra de arte<sup>176</sup> (Sosa, 2007, p. 77).

Por analogia, isso também é verdadeiro para a epistemologia. Na verdade, se aceitarmos o simples confiabilismo do processo Goldman, é difícil argumentar contra o exemplo da máquina de café. Se a verdade é o único valor, então o valor do processo é puramente instrumental, assim como se o único valor fosse o valor do sabor do café líquido, então o trabalho dos cafeicultores em produzi-lo e prepará-lo é puramente instrumental. No entanto, no modelo apresentado para avaliação de crenças com base na estrutura AAA, a verdade é apenas um dos componentes. A crença deve atender ao critério de adequação, ou seja, ser verdadeira por meio da competência. E para a persuasão reflexiva, essa condição adicional é uma percepção adequada da adequação do primeiro nível. Portanto, assim como na arte, na epistemologia, segundo Sosa, a ênfase não deve ser apenas no resultado, mas na forma como esse resultado é obtido. Em Epistemologia das Virtudes, essa é a

<sup>175</sup> No original, “We take pleasure in seeing the grace of the movements, true enough, but we take special pleasure in knowing it to be grace due to the ballerina and, more particularly, to her art. It is her actions that we normally admire and value”.

<sup>176</sup> No original, “What does normally matter is whether the design is owed to a mere accidental rubbing or to an artist’s genius. [...] Nevertheless, its origin does matter, as noted: an accidental rubbing, again, is not a work of art”.



verdadeira crença por meio da virtude intelectual. Como escreve Sosa:

Quando o sucesso, intelectual ou prático, é atribuído a um sujeito, ele é obtido por meio de uma habilidade (competência, habilidade ou virtude) presente no sujeito, e cuja realização é bem-sucedida em sua ação ou atitude<sup>177</sup>. (Ibid., p. 86).

Em conexão com o acima, podemos destacar as vantagens teóricas do confiabilismo da virtude. Primeiro, o confiabilismo explica por que o conhecimento é melhor do que apenas a crença verdadeira – uma questão que tem sido debatida desde os diálogos de Platão. Sosa entende que valorizamos conquistas mais do que sucesso. Por exemplo, se um desenho em uma tela foi o resultado do talento criativo do artista, então o valorizamos mais do que se esse desenho fosse o resultado de tinta acidentalmente derramada. Consequentemente, a verdadeira crença na qual a habilidade cognitiva se manifesta tem um valor mais alto do que uma suposição aleatória.

Em segundo lugar, o confiabilismo mostra a importância de atribuir conhecimento. Em vários campos, seja arte ou esporte, é importante para nós sabermos como o resultado se relaciona com a habilidade, como por exemplo no caso de atitudes negativas em relação ao doping no esporte. Com base nisso, o confiabilismo resolve o problema da sorte epistêmica (e, consequentemente, o problema de Gettier). O conhecimento, como resultado da ação das virtudes intelectuais, não é acidentalmente verdadeiro.

Em seu trabalho mais recente, Sosa argumenta a favor de algo mais próximo de uma abordagem motivacional da verdade na Epistemologia das Virtudes, destacando as noções de “julgamento” (*judgment*), “agência” (*agency*) e “aptidão plena” (*full aptness*). O julgamento, para Sosa, difere do ato de simplesmente optar pela verdade de uma determinada coisa – como quando alguém adivinha algo, esperando ser verdade sem ter qualquer certeza. O julgamento, em sentido estrito, envolve o esforço em responder “adequadamente”. Assim, o julgamento será um ato intencional pelo qual alguém se propõe a ter ou expressar seu conhecimento. Em outras palavras, é um ato de conhecimento consciente motivado pela verdade ou – quando não bem-sucedido – uma tentativa consciente de adquirir conhecimento motivada pela verdade (Sosa, 2015, p. 66).

<sup>177</sup> No original, “When a success, practical or intellectual, is creditable to an agent, it is due to an aptitude (to a competence or skill or virtue) seated in that agent, whose exercise is rewarded with success in his act or attitude”.

## 5.4

### Contribuições para a questão da escolha das crenças

Para que um sujeito possa formar suas crenças de acordo com as virtudes, ele precisa antes ser capaz de agir livremente no sentido de poder escolher suas crenças. Os conceitos de avaliação epistêmica somente podem ser aplicados aos sujeitos se eles puderem exercer tal controle. Cabe ressaltar que esse problema diz respeito a concepções puramente internalistas de justificação. No entanto, como já vimos, também existem aspectos internalistas na Epistemologia das Virtudes, em particular, no responsabilismo. Portanto, esse problema também se aplica, em certa medida, à Epistemologia das Virtudes.

Seria possível escolher crenças? Desmond Clarke (1986, p. 39-51) aponta a existência de duas posições sobre a questão da liberdade de escolha de nossas crenças: o voluntarismo doxástico e o involuntarismo doxástico. Ele associa Descartes e Laurence Bonjour à primeira posição e Hume, Price, Hilary Kornblit à segunda.

Matthias Steup aborda essa temática em *Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology*, onde ele analisa quatro versões diferentes do involuntarismo doxástico, concluindo que "[...] nenhuma delas resiste a um exame crítico" (Steup, 2000, p. 55). No entanto, ele não endossa uma posição nesse artigo, conforme se observa no trecho abaixo:

Minha principal afirmação tem sido meramente condicional: se começarmos com a premissa de que a deliberação prática nos dá controle voluntário sobre nossas ações, então, a menos que uma diferença relevante possa ser estabelecida entre deliberação prática e epistêmica, devemos concluir que a deliberação epistêmica nos dá controle voluntário sobre nossas atitudes doxásticas. A extensão que atribuímos a isso dependerá, é claro, se favorecemos a interpretação compatibilista ou libertária do controle voluntário<sup>178</sup>.

Henry Habberley Price, no artigo *Belief and Will* (1954) se opõe ao

<sup>178</sup> No original, "My chief claim has been merely conditional: if we begin with the premise that practical deliberation affords us voluntary control over our actions, then, unless a relevant difference can be established between practical and epistemic deliberation, we must conclude that epistemic deliberation affords us voluntary control over our doxastic attitudes. Which extent we ascribe to it will depend, of course, on whether we favor the compatibilist or the libertarian construal of voluntary control".

voluntarismo doxástico. Price acredita que o uso de expressões como “não quero e não vou acreditar” são exemplos de expressões de emoção ou inércia intelectual. Se uma crença é moral ou emocionalmente inaceitável para nós, fazemos o possível para não aceitá-la, ou mostramos inércia intelectual, fazendo o possível para não pensar nesse assunto. Essas pessoas “não vão querer e não vão acreditar”, apesar de qualquer evidência. A segunda questão, de acordo com Clarke, é em que medida podemos voluntariamente direcionar nossa atenção para novos argumentos ou ser críticos dos procedimentos para aceitar uma crença ou hipótese. Trata-se de uma questão separada, uma vez que se pode imaginar que podemos influenciar voluntariamente nossa atitude em aceitar uma crença, mas uma vez que esse processo esteja concluído, as crenças que adquirimos seriam determinísticas. Segundo esse entendimento, o voluntarismo ocorre apenas em relação ao direcionamento de nossa atenção ou atitude cognitiva, mas não em relação à formação de crenças. Clarke se opõe ao *voluntarismo doxástico*, mas apoia o *voluntarismo de atitudes*. De acordo com essa abordagem, as crenças vêm até nós, não as escolhemos ativamente, no entanto, fazemos escolhas sobre as atitudes que teremos em relação a elas.

Para James Montmarquet, a alegada convicção involuntária não contradiz o conceito das virtudes intelectuais do responsabilismo. A questão é que, embora não possamos influenciar diretamente nossas crenças, as virtudes podem afetar diretamente a base de nossas crenças. Por exemplo, a coragem intelectual se manifestará no fato de que não estaremos inclinados a formar crenças com base em sua popularidade, e não estaremos inclinados a negar as crenças de alguém por causa de nossos sentimentos sobre a personalidade dessa pessoa. Nesse sentido, ao contrário, a virtude da coragem intelectual consistirá no fato de que uma pessoa tenderá involuntariamente a certo tipo de ação. Um paralelo pode ser traçado aqui com as virtudes morais. A bondade, por exemplo, é uma virtude apenas se for involuntária, incontrolável. Não podemos chamar de verdadeiramente gentil uma pessoa que, por esforços volitivos, se força para ser gentil.

Podemos dizer que qualquer ato cognitivo requer arbitrariedade no sentido acima? Pelo menos não é óbvio para um simples ato de percepção. As crenças perceptivas são formadas espontaneamente. Mas, ainda assim, as conclusões baseadas na percepção dependeriam de nós.

Zagzebski também aborda o problema da arbitrariedade e da formação

involuntária de crenças (Zagzebski, 1996, p. 58-72). Segundo a filósofa, “[...] as crenças parecem ser o resultado de um processo instintivo, não mais arbitrário do que a digestão [...]”<sup>179</sup> (Ibid., p. 59). Nesse caso, eles podem não ser objetos adequados para avaliação. Da mesma forma, é impossível, do ponto de vista moral, culpar uma pessoa por algo fora de seu controle, como culpar um doente mental por cometer um crime. Em casos extremos, você pode simpatizar com ele. Zagzebski acredita que essa objeção não é fatal para a Epistemologia das Virtudes. O problema da voluntariedade da persuasão tem muito menos força contra a Epistemologia das Virtudes do que contra outra teoria, por ser da essência dessa abordagem transferir o *locus* de avaliação da crença para os traços internos de uma pessoa, sendo a avaliação das crenças derivada disso.

Uma outra questão indaga se nossas virtudes e vícios intelectuais seriam tão voluntários quanto nossas virtudes e vícios morais. Para Zagzebski, não há razão para acreditar que a coragem intelectual ou a honestidade intelectual sejam menos voluntárias do que suas contrapartes éticas. No entanto, virtudes como a capacidade de resposta aos argumentos de outras pessoas, a capacidade de dar explicações lógicas aos fatos, são menos voluntárias e mais dependentes de habilidades naturais. O vício intelectual do conformismo é tão voluntário quanto a inveja; a arrogância intelectual, que não permite que uma pessoa trate os argumentos dos outros com justiça, não é menos voluntária. Assim, acredita Zagzebski, a escala de voluntariedade das virtudes humanas – morais e intelectuais – é ampla o suficiente, e podemos colocar algumas virtudes na parte inferior e outras no topo.

Em vista do exposto, parece que, em geral, a objeção de crença involuntária não é tão crítica para a Epistemologia das Virtudes. No entanto, ela paira como uma constante ameaça sobre qualquer conceito internalista de fundamentação do conhecimento, ressaltando, mais uma vez, a importância de se trazer o sujeito para o centro dos estudos epistemológicos.

---

<sup>179</sup> No original, “It should be recognized that beliefs often seem to be the outcome of instinctive processes, no more voluntary than our digestion [...]”.

## 6

### Considerações Finais

A Epistemologia das Virtudes não se propõe a ser apenas uma nova forma de resolução de disputas epistemológicas tradicionais. Trata-se de uma linha filosófica contemporânea, traduzida como um conjunto de abordagens de natureza normativa, no qual agentes e comunidades intelectuais consistem na principal fonte de valor epistêmico e o foco principal de sua avaliação. Os epistemólogos da virtude estabelecem importantes conexões entre a epistemologia, ética, política, religião, espiritualidade, artes, educação etc. Segundo a visão deles, essa nova linha filosófica pode nos ajudar a restaurar a ética a um lugar central na filosofia e na pesquisa humanística de maneira geral, atribuindo ao sujeito o papel de destaque na definição do conhecimento. Desse modo, a Epistemologia das Virtudes consiste em uma das grandes responsáveis pelo retorno do sujeito à centralidade dos estudos filosóficos e epistêmicos. Na década de 1960, Willard Quine proporcionou a chamada virada naturalística na epistemologia com uma maior aproximação desta com as ciências cognitivas. Já na década de 1980, presenciamos a virada ética da epistemologia, com a inserção de aspectos da ética em questões que antes eram tratadas de forma separada pela teoria do conhecimento.

Definimos a abordagem *arética* na epistemologia contemporânea e na Epistemologia das Virtudes como um ponto de vista segundo o qual as virtudes ou excelências possuem importância primária ou central para a cognição (v. p. 119). Nesse sentido, Platão e Aristóteles foram os fundadores da abordagem arética na teoria do conhecimento, embora não seja correto afirmar que qualquer um deles seja um representante da Epistemologia das Virtudes na forma como ela vem se desenvolvendo desde os anos 80 do século XX na filosofia contemporânea, uma vez que suas teorias se diferem em diversos pontos das correntes contemporâneas. No entanto, tanto a ética de Aristóteles como a teoria do conhecimento de Platão podem ser consideradas como projetos da teoria normativa do conhecimento. O projeto sistemático de Aristóteles de uma epistemologia idealizada, em especial, contribuiu para o nascimento da concepção contemporânea da Epistemologia das Virtudes, na medida em que concebeu, dentro de sua ética, uma série de conceitos normativos referentes às virtudes humanas enquanto perfeições ou excelências

cognitivas. Graças a essa estrutura idealizada por Aristóteles que hoje a teoria contemporânea do conhecimento pode definir um padrão ético através do qual o conhecimento deve ser avaliado, se apresentando como um verdadeiro ponto de inflexão na filosofia contemporânea, sendo um passo adiante rumo ao oferecimento de novas respostas aos grandes problemas epistemológicos.

Uma das principais contribuições da Epistemologia das Virtudes consiste no oferecimento de uma resposta eficiente ao famoso problema de Gettier, superando as limitações encontradas pela análise tripartite do conhecimento. Em vez de tentar encontrar um elemento a ser adicionado à equação crença verdadeira justificada, essa corrente considera que aquilo que torna uma crença verdadeira conhecimento consiste em uma questão que envolve as virtudes do sujeito que mantém a crença.

Essa temática se relaciona intimamente com o problema filosófico do valor do conhecimento, já presente nos diálogos de Platão<sup>180</sup>. Afinal, seria o conhecimento mais valioso do que a verdade obtida através da mera sorte? Ao analisarmos essa questão levando em conta o critério da verdade, por exemplo, a resposta será que não, pois em ambos os casos, tanto o conhecimento obtido após muitas análises quanto um conhecimento fruto de mera sorte foram bem-sucedidos em corresponderem com a verdade. No entanto, sabemos que o mérito do sujeito do conhecimento não é o mesmo nos dois casos, sobretudo ao considerarmos que no segundo caso o sujeito possui chances bem menores de conseguir repetir o feito ou até mesmo de controlá-lo. Nesse ponto, a Epistemologia das Virtudes oferece uma resposta a esse problema, considerando o conhecimento como uma espécie de sucesso da excelência ou virtude intelectual, mudando o enfoque da verdade para o caráter do sujeito. Linda Zagzebski, por exemplo, entende o “[...] conhecimento [como] um estado de contato cognitivo com a realidade derivado de atos de virtude intelectual”<sup>181</sup> (Zagzebski, 1996, p. 153). O conhecimento, nesse caso, passa a ser mais valioso do que o simples acerto por mera sorte. Desse modo, tanto para Zagzebski como para grande parte dos epistemólogos das Virtudes, aquilo que diferencia uma crença verdadeira justificada (ou *δόξα* verdadeira seguida de *λόγος*)

<sup>180</sup> Agradeço ao prof. Waldomiro José Silva Filho por este adendo, chamando atenção para a intrínseca relação entre os problemas de Gettier e a questão do valor do conhecimento.

<sup>181</sup> No original: “[...] knowledge is a state of cognitive contact with reality arising out of acts of intellectual virtue. This definition of knowledge is immune to Gettier problems”.

que constitui conhecimento daquela que não constitui conhecimento refere-se não a um elemento a ser somado na equação CVJ, mas a um estudo das contribuições das virtudes do sujeito para o alcance do conhecimento. Nos casos apresentados por Gettier (1963), as crenças dos sujeitos são verdadeiras não por causa de suas virtudes intelectuais, mas por um acaso que acabou resultando em sorte. A abordagem das virtudes reconfigura o problema se voltando para o funcionamento das virtudes intelectuais e para o sujeito, em vez de apenas se focar nas condições necessárias e suficientes para o conhecimento. Assim, o sujeito será considerado como possuidor de conhecimento somente no caso de sua crença ser verdadeira através do uso virtuoso de suas faculdades mentais.

Sobre esse aspecto, Linda Zagzebski (1996, p. 267) afirma que o desafio em compreender o conhecimento não deve ser limitado apenas a descobrir os elementos comuns a todos os tipos de conhecimento. O desafio é antes descobrir do que são feitas as virtudes intelectuais. Assim que soubermos isso, teremos tudo que precisamos para entender no que consiste o conhecimento. Sobre esse desafio proposto por Zagzebski, o retorno às origens gregas, através das teorias de Platão e Aristóteles, enquanto fundadores da abordagem *arética* do conhecimento, poderia nos fornecer mais clareza quanto a certos conceitos complexos que são frequentemente usados no estudo do conhecimento, como a *δόξα*, *ἐπιστήμην* e *λόγος*. Ademais, a questão sobre o valor do conhecimento é merecedora de algumas considerações adicionais, em especial pela urgência que esse tema reclama ante a crise epistemológica em que vivemos nos dias de hoje, onde as distinções entre falso e verdadeiro e conhecimento e *δόξα* se fazem ainda mais imperiosas.

Revisitando as leituras de Platão sob essa chave, observamos que o filósofo grego separou o mundo inteligível do mundo material através do *mito da linha dividida*. A relação do humano com a realidade ocorreria por meio de duas faculdades (*δυνάμεις*): a *δόξα* e o conhecimento (*ἐπιστήμην*). Cada uma dessas faculdades seria detentora de dois movimentos da psique (*ψυχῇ γιγνόμενα*): A *δόξα* abarcaria a *πίστιν* e *εἰκασίαν*; e o conhecimento (*ἐπιστήμην*) abarcaria o *νοῦς* e *διανοία* – da qual *λόγος* se diferenciaria apenas pela produção do som (Platão, 2003, [263e] [n.p.]). O conhecimento (*ἐπιστήμη*) seria a faculdade mais próxima do mundo das ideias, da mesma forma como a *δόξα* seria mais próxima do mundo material. Por extensão, os movimentos da psique referentes ao *νοῦς*, *διανοία*, *πίστιν* e *εἰκασίαν* estariam nessa ordem de proximidade ao mundo das ideias, detentor da

verdade imutável. A grande aporia, no entanto, reside no fato de o acesso mais próximo ao mundo das ideias, referente ao *νοῦς*, ser na verdade uma viagem solitária, na medida em que não é possível traduzir seu conteúdo em uma formulação discursiva e proposicional pelo *λόγος*. Sendo assim, baseado na concepção aristotélica do *νοῦς* enquanto um “mei[o] através dos quais a alma alcança a verdade por afirmação ou negação” (Aristóteles, 2014, p. 223), a verdade obtida pelo *νοῦς* seria uma verdade solitária, incomunicável, intransmissível.

Diante do exposto, podemos extrair uma primeira conclusão sobre a natureza do conhecimento: ela prescinde da *δόξα*, na medida em que *δόξα* e conhecimento se referem a faculdades da psique distintas. Desse modo, a *δόξα* não seria uma condição suficiente ou necessária para o conhecimento, mas uma categoria de contato com o real distinta, uma forma de experiência humana autônoma. Devo ressaltar que isso não implica em dizer que não possa haver um conhecimento baseado em *δόξα*, mas tão somente que a *δόξα* não consiste no caminho único para a formação do conhecimento, no sentido em que parecem sinalizar alguns adeptos da definição tripartite tradicional do conhecimento.

O *λόγος*, segundo Aristóteles (1984, p. 14) e Platão (2003, [263e] [n.p.]), seria um movimento da psique referente àquilo do qual conhecemos as suas causas diretas, sendo silogístico, demonstrativo, dotado de proposições encadeadas por regras das quais se tornam possíveis a extração de inferências. É certo que o *λόγος* e a *διανοία* podem conduzir ao conhecimento, mas a um determinado tipo específico de conhecimento. O *λόγος* e a *διανοία* atendem com maestria a uma categoria de dados considerados simbólicos, isto é, traduzíveis em expressões cujos significados são compartilháveis. Assim, bastaria ao geômetra ou ao matemático, por exemplo, com intuito de obter conhecimento, o domínio do movimento da psique relacionado à *διανοία* e ao *λόγος*, por serem os caminhos utilizados por excelência para se obter os resultados esperados em suas áreas. No entanto, na esteira dos ensinamentos de Aristóteles, sabemos que nem todos os conhecimentos são dessa espécie. Lembrando que Platão já mencionava que tanto o *νοῦς* como a *διανοία* e o *λόγος* estão relacionadas à faculdade do conhecimento. Sabemos como se opera a *διανοία* e o *λόγος*, de natureza proposicional, mas e quanto ao *νοῦς*?

O *νοῦς*, frequentemente traduzido para o português por intelecto, consistiria “na apreensão dos primeiros princípios (*archai*), do ponto de partida indemonstrável, do qual procede toda a demonstração (II, 19, 100b5)” (Aristóteles



apud Marcondes, 1989, p. 10). Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles entendeu tanto o *voûς* como o conhecimento enquanto meios pelos quais “[...] a alma alcança a verdade por afirmação ou negação” (Aristóteles, 2014, p. 223), sendo o *voûς* capaz de intuir os princípios indemonstráveis (Ibid., p. 226). Segundo ele, *voûς* em geral, “[...] nada move por si mesmo, mas somente o *voûς* que visa a um fim vinculado à ação” (Ibid., [1139b] p. 222). Nesse sentido, para se chegar ao *voûς*, é preciso antes (i) uma ação humana (ii) e uma motivação para essa ação. É nesse ponto que entram as virtudes, enquanto ações humanas relacionadas com os hábitos (*ἔθος*) práticos (*πραξις*), na medida em que, com a repetição constante de determinados atos, forma-se o caráter (*ἦθος*).

Vimos que dentro da faculdade do conhecimento o movimento da psique, referente ao *voûς*, pode ser tido como afeito a um tipo de verdade de natureza solipsista, isto é, não sendo possível de ser comunicado a terceiros através da linguagem (p. 152). Por outro lado, o *λόγος/διανοία* embora sejam comunicáveis, dependem dos signos e símbolos construídos socialmente para tanto. Assim, o *λόγος/διανοία*, na medida em que se referem, dentre outras coisas, ao campo da linguagem e à função da fala dentro de um contexto de trocas, relacionam-se com as ordens humanas pré-existentes que o sujeito já encontra ao nascer. Desse modo, se por um lado uma parte do conhecimento é solipsista, impossível de ser compartilhada, por outro o conhecimento comunicável passa necessariamente pelo filtro daquilo que é construído socialmente e anterior à existência do próprio sujeito. Logo, uma parcela do conhecimento pertence apenas ao sujeito (o conhecimento da verdade e da ação ética) enquanto a outra parcela pertence, ao menos em certa medida, ao coletivo e ao social (o conhecimento do bom, do justo, do melhor)<sup>182</sup>

Ainda em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles divide o *voûς* em duas partes: uma contemplativa e outra calculativa (Aristóteles, 2014, [1139a] p. 220-221). Enquanto a parte contemplativa permitiria o contato do *voûς* com aquilo que é imutável e universal, a parte calculativa, se referiria ao contato do *voûς* com o contingente e ao particular. No entanto, conforme já dito, ambas as partes do *voûς* nada fazem se não forem aliadas a uma ação e a uma motivação para essa ação. Nesse ponto, ele introduz a virtude intelectual *σοφία* enquanto aquela capaz de conduzir ao conhecimento dos primeiros princípios e causas (Id., 1984, [982a1] p. 13), isto é,

<sup>182</sup> Agradeço ao prof. Renato Lessa por esse comentário muito enriquecedor.

ao conhecimento dos universais, sendo desprovida de qualquer valor prático. Já a *φρόνησιν* seria a virtude intelectual capaz de deliberar com eficiência sobre aquilo que é bom para si e para os outros seres humanos de modo geral, sendo, portanto, uma virtude prática (Id., 2014, [1140b] p. 225). Assim, a *σοφίαν* seria a virtude da parcela contemplativa do *νοῦς* ao passo que a *φρόνησιν* seria a virtude da parcela calculativa do *νοῦς*. Desse modo, conclui-se que a parte contemplativa do *νοῦς*, por ser desprovida de qualquer valor prático, não diz respeito nem à ação e nem à produção, não sendo, portanto, boa ou má por si mesma (Ibid., [1139a] p. 221); ao passo que a virtude intelectual da *φρόνησιν*, por estar relacionada às ações motivadas, estaria na raiz de todas as demais virtudes morais, estando associada aos juízos do que seria bom ou mau.

Ainda quanto à questão do valor do conhecimento, Platão, no *Mênon*, já teria mencionado que o conhecimento conduz ao bem, mas a virtude nem sempre, precisando, para tanto, estar acompanhada de *νοῦς* e da *φρόνησιν* (Platão, 2001, [88b], p. 73), reforçando a orientação de que a *φρόνησιν* poderia ser entendida como um caminho possível para se chegar ao *νοῦς*. Assim, considerando tanto o *νοῦς* como o *λόγος* como movimentos pertencentes ao conhecimento, podemos dizer que o conhecimento do *λόγος* segue um caminho distinto do conhecimento do *νοῦς*. Enquanto o conhecimento do *λόγος* segue um formato proposicional, silogístico; o conhecimento do *νοῦς* envolve a virtude da *σοφίαν* para a parcela contemplativa e da *φρόνησιν* para a parcela calculativa.

Nesse sentido, estaria correto afirmar que uma *δόξα* poderia chegar ao conhecimento de duas formas: a primeira através do *λόγος* e da *διανοία*, sendo uma forma silogística e proposicional, e a segunda através do *νοῦς*, sendo necessário para tanto a *σοφίαν*, para a parcela contemplativa e a *φρόνησιν* para a parcela calculativa. Assim, o conhecimento obtido pelo *logos* e *διανοία* envolveria tão somente as virtudes intelectuais de Aristóteles, ao passo que o conhecimento obtido pelo *νοῦς* referente à parcela calculativa envolveria necessariamente ambas as virtudes, tanto moral como intelectual. Desse modo, considerando ser possível à *δόξα* chegar ao conhecimento através das virtudes intelectuais e morais, não haveria motivos, nesse caso, para se fazer uma distinção de valor entre ambas, sendo possível que uma *δόξα virtuosa*, isto é, acompanhada de *φρόνησιν* e de outras virtudes morais correlatas seja tão valiosa quanto o conhecimento por poder ser equivalente a ele mesmo. Assim, percebe-se que, de acordo com as teorias de Platão

e Aristóteles, a *δόξα* poderia chegar à faculdade do conhecimento (*ἐπιστήμην*) através dos movimentos da psique do *λόγος/διανοία* e do *νοῦς*, bastando ao primeiro caso e à parcela calculativa do segundo a participação das virtudes intelectuais e ao segundo caso, a participação das virtudes intelectuais e morais. No entanto, poderia o conhecimento chegar à *δόξα*?

Embora possa parecer intuitivo e necessário atribuir um valor superior ao conhecimento em face da *δόξα*, essa questão não deve ser tratada de forma apriorística e genérica, sendo necessário, para tanto, uma distinção minuciosa entre os elementos pertencentes a esses processos e uma relação desses elementos com as demandas circunstanciais que são impostas pela prática. Assim, essa questão permanece complexa quando percebemos que certas circunstâncias não demandam de nós o conhecimento, mas a *δόξα*, ao constatarmos que um dado contexto fático pode demandar o uso de determinado movimento da psique em detrimento de outro. Por exemplo, um discurso político ou de um orador seria um verdadeiro desastre se utilizasse exclusivamente do *λόγος/διανοία*; da mesma forma que um pesquisador em física não chegaria muito longe apenas com o uso da *πίστις*. Desse modo, qual movimento da psique e faculdade seria mais valiosa ao político ou orador nessa específica circunstância? Trata-se, portanto, de uma análise casuística e não *a priori*.

Cada circunstância específica irá demandar um critério distinto. No exemplo do pesquisador de física, a verdade é, sem dúvida, o bem mais adequado a ser perquirido. Mas no caso do orador, a verdade pouco importa para motivar ou comover as pessoas a obterem determinados estados almejados por ele. De fato, ela poderia até mesmo causar o efeito contrário. Um advogado, um orador e um político atuam com um propósito claro e específico em mente, e a despeito de nossos preconceitos com determinados tipos, são papéis necessários para o funcionamento adequado da sociedade.<sup>183</sup>

Abster-se de julgar *a δόξα* com um status inferior ao conhecimento reclama tão somente que se olhe para as circunstâncias práticas e para os sujeitos envolvidos, analisando cada caso à luz de seus critérios próprios. É evidente que uma *δόξα* ao

<sup>183</sup> Imagine a circunstância em que um advogado, no julgamento de seu cliente, abandone o recurso retórico para abraçar uma racionalidade estrita comprometida com a verdade. Isso poderia comprometer seu papel de defesa no processo e consequentemente seu múnus público enquanto partícipe fundamental para o equilíbrio do sistema democrático.

ser avaliada pelo critério de uma verdade objetiva não faz jus ao mesmo status privilegiado que o conhecimento. Da mesma forma que o *λόγος* e a *διανοία*, enquanto espécies de movimentos da psique relacionadas ao conhecimento, também não fazem jus ao mesmo status da *δόξα* ao ser avaliada pelo critério estético, isto é, pela sua capacidade de chegar ao belo. Assim, a defesa de uma superioridade *a priori* do conhecimento sobre a *δόξα* se refere a um equívoco no qual esquecemos que ambas as faculdades se relacionam com aspectos distintos da vida humana, sendo ambas igualmente importantes.

Essa mesma linha de raciocínio também oferece uma resposta ao questionamento sobre qual seria a adequada participação das virtudes na epistemologia ou na teoria do conhecimento, na medida em que compreendo as virtudes intelectuais com um papel importante na geração de conhecimento, mas não enquanto o único elemento fundamental, dado que, para os casos do conhecimento obtido pela via calculativa do *νοῦς*, as virtudes morais, aliadas à virtude intelectual da *φρόνησις*, também são igualmente necessárias. Assim, tanto as virtudes intelectuais como as morais contribuem para diferentes aspectos da vida em sociedade, sendo difícil afirmar *a priori* uma importância maior de uma sobre a outra.

Outra contribuição da Epistemologia das Virtudes refere-se ao fato de ela ser psicologicamente realista, ou seja, de ela estar atenta para o que as ciências cognitivas e demais áreas do saber correlatas nos dizem sobre como a mente e o pensamento humano funcionam, contribuindo com uma abordagem multidisciplinar para a filosofia ao trazer elementos de outras áreas, como da psicologia, neurociências, biologia, dentre outros ramos do saber. Existem atualmente diversas pesquisas que são elaboradas em Epistemologia das Virtudes com a cooperação entre diferentes faculdades; como por exemplo, a pesquisa realizada sobre a humildade epistêmica liderada por Ian Church e por Peter Samuelson, que resultou, dentre outras produções, na publicação do livro *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science* (2017).

A Epistemologia das Virtudes também oferece uma resposta aos desafios propostos pelo ceticismo radical. Ernest Sosa, um dos principais fundadores da Epistemologia das Virtudes, usou dessa abordagem para oferecer uma resposta diferente a esse problema. Segundo os desafios propostos por alguns casos de ceticismos radicais, se fôssemos tanto vítimas de um gênio maligno (Cf. Descartes,

2016, p. 41) como cérebros em cubas manipulados por supercomputadores (Cf. Putnam, 1981, p. 2), acreditaríamos com muita veemência em nossas falsas experiências. Logo, não teríamos como saber ao certo se tais experiências existem mesmo. De acordo com Sosa, o conhecimento consiste em uma crença verdadeira formada virtuosamente. Ou seja, para alguém ser considerado como intelectualmente virtuoso, será necessário um olhar para o sujeito conhecedor, em um estudo sobre suas habilidades, seus traços de caráter e como esses elementos o ajudaram a lidar com os desafios do mundo real. Isso se traduz em questões relacionadas às agências, às ações que são feitas em relação às crenças e ao conhecimento tido em num sentido relacional e não constitutivo.

Portanto, na opinião de Sosa, pouco importa se estamos ou não inseridos em cenários fantasiosos como cérebros em cubas ou gênios malignos, pois a possibilidade de um engano maciço é irrelevante para se saber o que uma pessoa pode vir a conhecer. O que importa, para ele, é se o uso das virtudes do sujeito contribuiu ou não para a aquisição do conhecimento, sendo esse o critério para se distinguir o conhecimento da mera crença com sorte. Portanto, nesse sentido, o conhecimento é um produto de uma virtude intelectual e isso proporciona uma compreensão muito clara de como o conhecimento se opõe a um mero palpite de sorte.

Tomar a verdade como um critério único ou uma condição necessária para o conhecimento já se mostrou algo bastante problemático, considerando a dificuldade para se chegar a um sentido uníssono no que ela consistiria. Com relação ao suposto problema colocado pelos ceticismos ao conhecimento, em um sentido semelhante ao de Robert Fogelin (1994), entendo que os ceticismos em geral não deveriam ser tidos como um problema ao conhecimento. Muito pelo contrário, as receitas céticas costumam levar aqueles que as seguem a uma benéfica mudança de crença, como ocorreu com Santo Agostinho, após ter lido *Contra os acadêmicos*, de Cícero, ou com Kant, após ter lido *Investigação sobre o entendimento humano*, de David Hume. Entendo que os ceticismos em geral não estão preocupados em afirmar sobre a impossibilidade em se obter conhecimento, mas em chamar a atenção para uma postura que renuncia às certezas irrefutáveis, permitindo ao sujeito aceitar as incontinências da vida de forma mais plena, alcançando assim a felicidade (*εὐδαιμονία*) e a tranquilidade (*ἀταραξία*). Neste ponto, observamos novamente os critérios daquilo que é “bom” ou do “bem” em

harmonia com o critério da verdade, mas sem tomar o espaço determinado pelas circunstâncias práticas que é cabível a cada um.

Wittgenstein, com muita propriedade, entendeu que uma concepção de filosofia que visa apenas à verdade absoluta, completa e final nos conduziria inevitavelmente a um fracasso (McCormick, 2004, p. 422), sendo a dúvida uma condição para a existência de um conhecimento de valor epistêmico alto, em contraste com a certeza que só nos pode ser oferecida pelas crenças de baixo valor epistêmico. Assim, o conhecimento (*ἐπιστήμην*) seria incompatível com a certeza, mas fortemente correlacionado com a dúvida. Em *Conferência sobre Ética* (2017b, p. 77-80), nesse mesmo sentido, ele menciona sobre a impossibilidade de falar ou escrever sobre a ética ou a moral, dada a ausência de significado e sentido natural desses temas. Existe, portanto, um limite para a linguagem que a impede de discorrer sobre os campos da ética e da religião. Assim, estaríamos todos correndo “contra as paredes de nossa jaula” ao tentarmos usar a linguagem, isto é, o *λόγος* e a *διαβολή* para expressar o inexpressável. Wittgenstein nesse trecho esclarece o que ele entende não apenas como sendo o limite de sua filosofia, mas como o limite da própria linguagem. Podemos testar o quanto quisermos esses limites, mas chegará um ponto a partir do qual não podemos ir além.

Epistemologia das Virtudes atende a esses propósitos, na medida em que desloca o foco do estudo do conhecimento em si para os esforços zetéticos<sup>184</sup> do sujeito do conhecimento. O foco, portanto, passa a ser a atividade zetética do sujeito e suas estratégias de pesquisa, e não mais o resultado de sua cognição. No contexto zetético, o sentido central é dado pelo contexto pessoal do sujeito, que visa atingir, através de sua busca, a resolução de dúvidas ou a melhoria de suas circunstâncias epistêmicas. O contexto zetético se refere, portanto, ao contexto histórico e ao trajeto que fez com que o sujeito pudesse chegar a uma determinada convicção. Há, nesse sentido, para alguns adeptos da Epistemologia das Virtudes como James Montmarquet, o abandono da ideia de verdade objetiva enquanto critério de validade para o conhecimento. E isso não implica em um relativismo absoluto, apenas chama a atenção para o lado benéfico que existe em se abandonar a

<sup>184</sup> A palavra grega *ζητητικός* significa “inclinado a pesquisar”, “inquisitivo” e “dedicado à investigação”, “pesquisa”. Este termo significa que estamos interessados na qualidade dos motivos e nos esforços do agente cognitivo na busca de seus objetivos epistêmicos (Axtell, 2008. p. 51 passim).

pretensão da posse de certezas irrefutáveis.

Essas são algumas das razões pelas quais entendo a Epistemologia das Virtudes, como uma abordagem distinta da epistemologia, focada no caráter intelectual dos sujeitos, fértil em novas abordagens para os problemas epistemológicos tradicionais e capaz de oferecer orientações normativas com intuito de melhorar nossas vidas intelectuais, individuais e coletivas. A Epistemologia das Virtudes, entretanto, não tem a pretensão de oferecer respostas definitivas a esses questionamentos, mas sem dúvida apresenta novas perguntas a essas velhas questões, devolvendo ao sujeito do conhecimento seu merecido papel de destaque e de centralidade nos estudos filosóficos, o que basta para que ela seja tida como uma inovadora e revolucionária visão filosófica.

## Referências bibliográficas

ALSTON, W. (1986) Internalism and Externalism in Epistemology. **Philosophical Topics**, v. 14, n. 1. p. 179–221.

\_\_\_\_\_. (2005) **Beyond “Justification”**: Dimensions of Epistemic Justification. Ithaca: Cornell University Press.

ANNAS, J. E.; BARNES, J. (1985) **The modes of scepticism**: ancient texts and modern interpretations. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.

ANSCOMBE, G. E. M. (1991) Modern Moral Philosophy. In: **Ethics, Religion and Politics**: Collected Philosophical Papers. volume III. Oxford: Wiley-Blackwell,

ARISTÓTELES. (1984) **Metafísica (livro I e livro II)**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Vincenzo Coceo e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Editora Abril Cultural. Título Original: τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

\_\_\_\_\_. (1998) **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. São Paulo: Vega.

\_\_\_\_\_. (2011) **Retórica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO.

\_\_\_\_\_. (2014) **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 4ª. ed. São Paulo: EDIPRO.

AUDI, R. (2003) **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**. Londres (Reino Unido): Routledge.

AXTELL, G. (1997) Recent Work on Virtue Ethics. **American Philosophical Quarterly**, v. 34, p. 1–26, 1997.

BAEHR, J. (2011) **The Inquiring Mind**: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press.

BERRY, J. (2011) **Nietzsche and the skeptical tradition**. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press.

BONJOUR, L. (1980) **Externalist theories of empirical knowledge**. Uehling and Wettstein.

\_\_\_\_\_. (1985) **The Structure of Empirical Knowledge**. Harvard University Press. Cambridge University Press.

BONJOUR, L.; SOSA, E. (2003) **Epistemic justification**: Internalism vs. externalism, foundations vs. virtues.



CAO, J. (2006) A Critique to the Significance of Gettier Counter-Examples. **Frontiers of Philosophy in China**, v. 1, n. 4, p. 675–687. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/30209882](http://www.jstor.org/stable/30209882)>. Acesso em: 30 de maio de 2021.

CLARKE, M. (1986) **Doxastic voluntarism and forced belief**. *Philosophical Studies*, v. 50, n. 1, p. 39–51.

CODE, L. (1984) Toward a “Responsibilist” Epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, International Phenomenological Society, v. 45, n. 01, p. 29–50. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2107325>>. Acesso em: 30 de maio de 2021.

\_\_\_\_\_. (1987) **Epistemic Responsibility**. Hanover. NH: University Press of New England and Brown University Press.

CHURCH, I; SAMUELSON, P. (2017) **Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science**. Londres (Reino Unido); Nova Iorque (Estados Unidos da América): Bloomsbury Academic.

CONTELLI, D. (2013) Discutindo a proposta contemporânea de uma teoria das virtudes intelectuais como teoria do conhecimento [Dissertação de mestrado em filosofia]. Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador Alexandre Luz. Florianópolis.

CURNOW, T. (2011) Sophia and Phronesis: Past, Present, and Future. **Research in Human Development**, 8:2, 95-108, DOI: 10.1080/15427609.2011.568849. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15427609.2011.568849>>=. Acesso em: 16 de dez. de 2021.

CORNFORD, F. M. (1935) **Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato Translated with a Running Commentary**. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Harcourt, Brace & Company, Londres (Reino Unido): Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltda.

DeROSE, K. (1999) Introduction: Responding to Skepticism. In: DeROSE, K.; WARFIELD, T. (Eds.) **Skepticism: A Contemporary Reader**. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press, p. 01 a 24.

DESCARTES, R. (2016) **Meditações Metafísicas**. Tradução Edson Bini. Rio de Janeiro: Edipro. Título Original: *Méditations Métaphysiques*.

DRETSKE, F. (1970) Epistemic Operators. **The Journal of Philosophy**, vol. 67, no. 24, p. 1007–1023. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/2024710>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

\_\_\_\_\_. (1971) Conclusive Reasons. **Australian Journal of Philosophy**, vol. 49, n. 1, maio.

DRIVER, J. (2000) Moral and Epistemic Virtue. In: AXTELL, G. (Ed.). **Knowledge, belief and character: Readings in virtue epistemology**. Maryland (Estados Unidos da América): Rowman & Littlefield, 2000.

EMPIRICO, S. (1997) Hipotiposes Pirrônicas Livro I (tradução de Danilo Marcondes). **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 9, n. 12, p. 115-122, june. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/130>>. Acesso em: 29 dec. 2021.

FODOR, J. (1984) Observation Reconsidered. **Philosophical of Science**, 51, p. 23-43.

FOGELIN, R. J. (1994) **Pyrrhonian reflections on knowledge and justification**. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press.

FRICKER, M. (2007) **Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing**. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press.

GETTIER, E. L. G. (1963) Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, v. 23, n. 6, p. 121-123. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>>. Acesso em: 02 de out. de 2021.

GIOCANTI, S. (2020) Le scepticisme de Montaigne: une manière apaisée d'être au monde dans l'incertitude. In: **Colóquios de Filosofia da PUC-RIO**. Evento realizado em ambiente eletrônico pela plataforma Zoom em 24 de out. de 2020.

GONDIM, E. (2017) Justificação epistêmica: fundacionismo e coerentismo. **Ideas y Valores**, v. 66, n. 163, p. 223-241.

GOLDMAN, A. (1967) A Causal Theory of Knowing. **The Journal of Philosophy**, vol. 64, no. 12, p. 357-372. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/2024268>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

\_\_\_\_\_. (1976) Discrimination and perceptual knowledge. **The Journal of Philosophy**, vol. 73, No. 20, p. 771-791. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2025679>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

\_\_\_\_\_. (1979) What Is Justified Belief? In: PAPPAS, G. S. (Ed.). **Justification and Knowledge**. Dordrecht (Holanda): Reidel, p. 1-23.

\_\_\_\_\_. (1980) The Internalist Conception of Justification. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 27-52. Disponível em: <[doi:10.1111/j.1475-4975.1980.tb00395.x](https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1980.tb00395.x)>. Acesso em: 02 de out. de 2021.

\_\_\_\_\_. (1993) Epistemic Folkways and Scientific Epistemology. In: **Liaisons: Philosophy Meets the Social Sciences**. Cambridge, MA: The MIT Press.

GOLDMAN, A.; OLSSON, E. (2009) Reliabilism and the Value of Knowledge. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). **Epistemic Value**. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press, p. 19-41.

GRECO, J. (2009) Knowledge and Success from Ability. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, v. 142, n. 1, p. 17–26.

\_\_\_\_\_. (2010) **Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity**. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2011) The value problem. In: BERNEKER, S.; PRITCHARD, D. (Eds.) **Routledge Companion to epistemology**. Londres (Reino Unido); Nova Iorque (Estados Unidos da América): Routledge. p. 219– 231.

HARMAN, G. (1968) Knowledge, Inference, and Explanation, in **American Philosophical Quarterly**, July.

HARRISON, E. F. (1950) **The use of doxa in Greek literature with special reference to the New Testament**. University of Ann Arbor, Year: [Tese de doutorado]. Disponível em: <<http://library.lol/main/647B1096E7C2115BFB07C6E3A7074194>>. Acesso em: 26 de dez. de 2021.

HOOKEY, C. (2003) How to be a Virtue Epistemologist. In: DePAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (Eds.). **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. New York: Oxford University Press. p. 184.

HURSTHOUSE, R.; PETTIGROVE, G. (2018). Virtue Ethics. In: ZALTA, E. N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Edição do inverno de 2018. Stanford University. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2021.

ICHIKAWA, J. J.; STEUP, M. (2018) The Analysis of Knowledge. In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2021.

IVANHOE, P. J. (2013) Virtue ethics and the Chinese Confucian tradition. RUSSELL, D. (ed.) **The Cambridge companion to virtue ethics**. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, p. 44-62.

JODELET, D. (2009) O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, set./dez. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/bqm4vwYnbPvPy9dDGMWHqZt/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 04 de agosto de 2021.

KARIMOV, A. R. (2019) **Epistemologiya dobrodetey**. [s.l]: Aleteyya, Tela mysli.

KVANVIG, J. (1992) **The Intellectual Virtues and the Life of the Mind: On the Place of the Virtues in Contemporary Epistemology**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers

LEHRER, K. (1997) **Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy**. Oxford (Reino Unido): Clarendon Press.

MacINTYRE, A. (2001) **Depois da virtude**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: EDUSC. Título original: *After Virtue: A Study in Moral Theory*.

MARCONDES, D. (1989) Noûs vs. Lógos. **O que nos faz pensar**, [Rio de Janeiro], v. 1, n. 01, p. 07-14, junho.

\_\_\_\_\_. (2007a). **Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2a ed. rev. Ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007a.

\_\_\_\_\_. (2007b). **O argumento do conhecimento do criador como argumento cético**. Sképsis, [S. l.], ano, 1, 37-60, 2007b.

\_\_\_\_\_. (2010) **Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. (2014) **A verdade**. Coleção Filosofias: O prazer do pensar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2018) Crença, descrença, conversão. Em Conferência: **Ceticismo, Filosofia e História da Filosofia: Homenagem a Oswaldo Porchat (USP)**. São Paulo.

\_\_\_\_\_. (2019) **Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.

\_\_\_\_\_. (2020) Crença, descrença, conversão. **Discurso**, [S. l.], v. 50, n. 2, p. 49-60, 2020. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.181224. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/181224>>. Acesso em: 25 dez. 2021.

McCORMICK, M. (2004) Hume, Wittgenstein, and the impact of skepticism. **History of Philosophy Quarterly**, Illinois (Estados Unidos da América), v. 21, n. 4, p. 417-434, out. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27745004>. Acesso em: 28 de junho de 2021.

MI, C. (2021) Memory and reflection. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 44, n. Special Issue 2, p. 151–168. DOI: 10.1590/0101-3173.2021.v44dossier2.10.p151. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11927>. Acesso em: 20 jan. 2022.

MONTMARQUET, J. (1987) Epistemic Virtue. **Mind**, v. 96, n. 384, p. 482–497.

\_\_\_\_\_. (1993) **Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility**. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

\_\_\_\_\_. (2018) Do Epistemic Virtues Require a Motivation for Truth? In: BATTALY, H. B. (Ed.) **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. Abingdon: Routledge, Routledge Handbooks Online. Disponível em: <<https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315712550-4>>. Acesso em: 02 de out. de 2020.

MOORE, G. E. (1960) **Principia Ethica**. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2008) Proof of an external world. SOSA, E.; FANTL, J.; MCGRATH, M. (Eds.). **Contemporary Epistemology: An Anthology**. Oxford (Reino Unido): Blackwell Publishing Ltd, 2 ed. p. 24-26.

MORIARTY, M. (2016) Montaigne and Descartes. In: DESAN, P. (Ed.). **The Oxford Handbook of Montaigne**. Edição digital em e-pub. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press, 2016.

NAGEL, J. (2010) Epistemic Anxiety and Adaptive Invariantism. **Philosophical Perspectives**, 24(1): p. 407–35. Disponível em: <doi:10.1111/j.1520-8583.2010.00198.x>. Acesso em: 02 de out. de 2020.

NEURATH, O. (1983) Protocol Statements. In: COHEN, R. S; NEURATH, M. (Eds.). **Philosophical Papers 1913-1946**. Traduzido por R. S. Cohen e M. Neurath. Dordrecht: Reidel.

NOZICK, R. (1981) **Philosophical Explanations**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

O'BRIAN, D. (2013) **Uma Introdução à Teoria do Conhecimento**. Tradução Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva. Título Original: An Introduction to the Theory of Knowledge.

PAPPAS, G. (2014) Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. In: ZALTA, E. N. (Ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/justep-intext/>>. Acesso em: 02 de out. de 2021.

PLANTINGA, A. (1993) **Warrant and Proper Function**. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press.

PLATÃO (1921) **Plato in Twelve Volumes**, vol. 12 traduzido por Harold N. Fowler. Cambridge, MA (Estados Unidos da América): Harvard University Press; Londres (Reino Unido): William Heinemann Ltd, 1921. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet>>. Acesso em: 25 de dezembro de 2021.

\_\_\_\_\_. (1969) **Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 e 6**. Traduzido por Paul Shorey. Cambridge, MA (Estados Unidos da América): Harvard University Press; Londres (Reino Unido): William Heinemann Ltd. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D5%3Asection%3D477b>>. Acesso em: 26 de dez. de 2021.

\_\_\_\_\_. (2000) **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA.

\_\_\_\_\_. (2001) **Mênnon**. Texto estabelecido e anotado por John Bumet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001. 117 p.

\_\_\_\_\_. (2003) **O Sofista**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Versão para e-book. [s.l.]: EbookLibris; Ebooks Brasil; Site O Dialético. Título original: Σοφιστής. Disponível em: <<https://institutoelo.org.br/site/files/publications/c3ce95f2ea7819533050e2effd5b652d.pdf>>. Acesso em: 08 de jan. de 2021.

\_\_\_\_\_. (2020) **Teeteto**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Edições Loyola.

POPKIN, R. (2003) **The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle**: Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press.

PORTER, J. (2013) Virtue ethics in the medieval period. RUSSELL, D. (ed.) **The Cambridge companion to virtue ethics**. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, p. 70-91.

POSTON, T. (2018). Internalism and Externalism in Epistemology. In: FIESER, J.; DOWDEN, B. (Eds.) **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/int-ext/>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2021.

PRICE, H. (1954) Belief and will. **Proceedings of the Aristotelian Society**, Supplementary. v. 54. p. 01-22.

PRITCHARD, D. (2014) **What is this thing called knowledge?** Coleção What is this thing called? 3 ed. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Routledge Taylor & Francis Group

PUTNAM, H. (1981) **Reason, Truth and History**. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.

QUINE, W. V. (1980) Epistemologia Naturalizada. Tradução Andrea Loparic. In: RYLE, G. et al. **Ensaio**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 157-169. Título Original: Epistemology Naturalized.

RADFORD, C. (1966) Knowledge - By Examples. **Analysis**, 27(1): 1–11. doi:10.2307/3326979.

ROBERTS, R. & WOOD, J. (2007) **Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology**. Oxford: Clarendon Press. Edição para Kindle.

\_\_\_\_\_. (2009) **Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology. Analysis**, v. 69, p. 181-182.

RODRIGUES, V. V. dos S. (2019) **Epistemologia das virtudes e o problema do valor do conhecimento**. Trabalho de Conclusão de Curso. Orientador Eros Moreira de Carvalho. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/206621/001113343.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

RUSSELL, B. (2004) **Skeptical essays**. Londres (Reino Unido); Nova Iorque (Estados Unidos da América): Ed. Routledge Classics.

\_\_\_\_\_. (2009) **Human Knowledge: Its Scope and Limits**. Londres (Reino Unido) e Nova Iorque (Estados Unidos da América): Taylor & Francis Routledge.

SCHWARTZ, S. P. (2017) **Uma breve história da filosofia analítica: De Russell a Rawls**. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola. Título original: *A brief history of analytic philosophy*.

SELLARS, W. (1997) **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge, Massachusetts (Estados Unidos da América): Harvard University Press.

SHOREY, P. (1903) **The Unity of Plato's Thought**. Chicago (Estados Unidos da América): The University of Chicago Press.

SILVA FILHO, W. J.; ALVES, M. A. (2021) Presentation. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 44, edição especial 2, p. 7–12, 2021. DOI: 10.1590/0101-3173.2021.v44dossier2.01.p7. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11922>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

SILVA FILHO, Waldomiro. (2013) Resenha sobre o artigo, pessoas epistemicamente virtuosas: Sobre Epistemologia das Virtudes de E. Sosa. **Philosophos-Revista de Filosofia**, v. 18, n. 2, p. 293-312. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/download/26390/15943>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

\_\_\_\_\_. (2021) Ernest Sosa: a philosophy for the 21st century. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 44, edição especial 2, p. 13–18. DOI: 10.1590/0101-3173.2021.v44dossier2.02.p13. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11923>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

SMITH, P. J. (2016) Montaigne in the World. In: DESAN, P. (Ed.). **The Oxford Handbook of Montaigne**. Edição digital em epub. Nova Iorque (Estados Unidos da América): Oxford University Press.

SOSA, E. (1980) The Raft and the Pyramid: Coherence versus foundations in the Theory of Knowledge. **Midwest studies in philosophy**, v. 5, n. 01, p. 3-25. Disponível em: <https://www.andrew.cmu.edu/user/kk3n/epistclass/Sosa%20-%20Raft%20and%20Pyramid.pdf>. Acesso em: 02 de out. de 2021.

\_\_\_\_\_. (2007) **A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge**. Volume I. A Virtue Epistemology. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2015) **Judgment and Agency**. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (2017) **Epistemology**. Princeton Foundations of Contemporary Philosophy. Princeton University Press.

SPINELLI, M. (2009) Aísthêsis e nóêsis: de como filosofia grega rompeu com as aparências. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 50, n. 119, p. 137-158. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v50n119/a0750119.pdf>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.

STEUP, M. (2000). Doxastic voluntarism and epistemic deontology. **Acta Analytica**, volume 15, n. 24, p. 25-56.

TEMPORÃO, A. (2020) A História da epistemologia no cinema: o percurso cético da protagonista do filme Contato. Khronos, **Revista de História da Ciência**, n. 9, p. 134-145, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/khronos/article/view/171805/161955>. Acesso em: 05 de out. de 2021.

\_\_\_\_\_. (2021) A filosofia no divã. **Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS**, v. 6, n. Especial, p. 35 - 70, 22 out. 2021.

\_\_\_\_\_. [2022a] Epistemologia das virtudes: A virada ética da filosofia contemporânea. **Livro dos alunos da pós-graduação em Direito da PUC-Rio**. 2020/2021/2022. Editora PUC-Rio (no prelo).

\_\_\_\_\_. [2022b] **O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea**. (no prelo).

TURRI, J.; ALFANO, M.; GRECO, J. (2021) Virtue Epistemology. In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>. Acesso em: 05 de out. de 2021.

VIRTUDE (2021) In: **Michaelis**. Moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/virtude/>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

WILLIAMSON, T. (2000) **Knowledge and Its Limits**. Nova Iorque (Estados Unidos da América); Oxford (Reino Unido): Oxford University Press.



WITTGENSTEIN, L. (1990) **Da Certeza**. Tradução de Maria Elisa Costa e Antônio Fidalgo. Lisboa (Portugal): Edições 70. Título original: *Über Gewissheit*.

\_\_\_\_\_. (1996) **Investigações Filosóficas**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Jose Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural editora. Título original: *Philosophische Untersuchungen*.

\_\_\_\_\_. (2017a) **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: EDUSP. Título original: *Tractatus Logico-Philosophicus*.

\_\_\_\_\_. (2017b) **Conferência sobre Ética**. Tradução Antônio Marques. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gulbenkian. Título original: *A Lecture on Ethics*.

ZAGZEBSKI, L. (1994) The inescapability of Gettier problems. **The Philosophical Quarterly**, v. 44, n. 174, p. 65-73.

\_\_\_\_\_. (1996) **Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge**. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2003) The search for the source of epistemic good. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1/2.

\_\_\_\_\_. (2008) **O que é conhecimento?** In: GRECO, J. e SOSA, E. **Compêndio de Epistemologia**. Tradução de Alessandra Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008. Título Original: *What is Knowledge?*

\_\_\_\_\_. (2009) **On Epistemology**. Wadsworth (Canada): Nelson Education.

\_\_\_\_\_. (2014) Knowledge and the motive for Truth. M. Steup. In: **Contemporary Debates in Epistemology**. London (Reino Unido): Wiley Blackwell, 2014. Disponível em: <<http://fitelson.org/prosem/zagzebski.pdf>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2022.