

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Flavio José de Paula

**DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO A PARTIR DE UMA
EPISTEMOLOGIA DA VIRTUDE**

A contribuição de Linda Zagzebski

Trabalho de Conclusão de Curso

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Ludovic Soutif

Rio de Janeiro
Julho de 2025

Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Flavio José de Paula

**Definição de conhecimento a partir de uma Epistemologia
da Virtude**

A contribuição de Linda Zagzebski

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Departamento de Filosofia da PUC-Rio como
requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel
em Filosofia. Aprovado pela Comissão Examinadora
abaixo:

Prof. Ludovic Soutif
Orientador
Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Pedro Merlussi
Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Celia Cristina Patricio Teixeira
PPGLM — UFRJ

Rio de Janeiro, 09 de julho de 2025

Agradecimentos

À minha esposa, Anabel, por todo incentivo.

À minha mãe, Geralda, por toda luta em educar seus filhos.

Ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, na pessoa da profa. Clara Carnicero de Castro, por toda ajuda.

Ao prof. Ludovic Soutif, pela orientação e pelas aulas.

À Vice-Reitoria para Assuntos Comunitários (VCR), pela bolsa de estudos.

Resumo

Paula, Flavio José de; Soutif, Ludovic. **Definição de conhecimento a partir de uma Epistemologia da Virtude: A contribuição de Linda Zagzebski**. Rio de Janeiro, 2025. 54p. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta monografia apresenta uma investigação filosófica acerca do conceito de conhecimento desenvolvido a partir da epistemologia da virtude de Linda Zagzebski. Inicialmente, serão expostos os fundamentos de uma epistemologia tradicional, baseada na definição de conhecimento como crença verdadeira justificada, bem como suas limitações. Em seguida, serão discutidos como a epistemologia contemporânea, especialmente após as objeções levantadas por Gettier através de contraexemplos, desestabilizou a teoria clássica e acabou por fomentar novas abordagens. Dentre essas novas correntes, será apresentada a epistemologia da virtude, que surgiu como uma proposta que visa integrar epistemologia e ética, atribuindo centralidade ao agente epistêmico. A perspectiva normativa de Zagzebski, principalmente sua definição de conhecimento a partir dos conceitos de virtude e virtude intelectual, será abordada visando demonstrar como a autora pretende superar os problemas de casos de tipo Gettier e como pretende integrar a questão do valor moral à epistemologia. Conclui-se que, embora possa haver algumas críticas e alguns limites na teoria da autora, a epistemologia da virtude de Zagzebski representa um significativo avanço do debate contemporâneo acerca da natureza do conhecimento.

Palavras-chave:

Epistemologia da virtude; conhecimento; virtude intelectual; Linda Zagzebski; atitude epistêmica.

Sumário

1. Introdução	6
2. A busca de uma definição de conhecimento na epistemologia tradicional	8
2.1. Questões preliminares de Teoria do Conhecimento	8
2.2. Análise CJV do Conhecimento	12
2.3. A análise CVJ pretende dar uma definição <i>real</i> de conhecimento? ..	16
3. Desafios e avanços na definição de conhecimento na epistemologia contemporânea	21
3.1. Aproximação de Zagzebski ao conceito de conhecimento: questões iniciais	21
3.2. Algumas instuições filosóficas sobre a relação entre conhecimento e verdade	23
3.3. As objeções de Gettier	28
4. Zagzebski e a epistemologia das virtudes.....	32
4.1. Uma epistemologia da virtude	32
4.2. Conhecimento a partir de uma epistemologia da virtude: a contribuição de Linda Zagzebski	36
4.3. A epistemologia da virtude de Zagzebski em relação a questões abertas	42
5. Conclusão	48
6. Referências bibliográficas	52

1

Introdução

A epistemologia é uma grande área da filosofia que versa sobre a questão do conhecimento. De maneira geral, seu objetivo é compreender o que é conhecimento e descrever os critérios para considerá-lo como tal. Essa abordagem tem longa tradição filosófica, que remonta à Grécia antiga, com reformulações e aprofundamentos marcantes a partir da Modernidade, e ganhou certo *status* próprio, principalmente a partir da consolidação de conhecimento como crença verdadeira justificada.

A teoria do conhecimento contemporâneo, contudo, elaborou uma série de críticas à formulação tradicional, destacando os limites dessa corrente epistemológica e elaborando contraexemplos factuais que colocavam em xeque a suficiência de sua definição. Destacam-se, nesse caso, filósofos como Edmund Gettier, que, através de um impactante artigo, publicado em 1963, conseguiu desestabilizar a visão de que os critérios de crença, verdade e justificação seriam conjuntamente suficientes para definir conhecimento.

A partir de então, outras epistemologias surgiram, tentando, por um lado, responder às objeções de Gettier e, por outro, ampliar a discussão acerca dos limites do método de análise conceitual. Nesse contexto, surge a epistemologia da virtude, visando particularmente relacionar a dimensão epistemológica com a dimensão ética.

Na presente pesquisa, pretendemos analisar a definição de conhecimento realizada a partir de uma epistemologia da virtude, elaborada por Linda Zagzebski. Trata-se de uma investigação acerca da natureza do conceito de conhecimento que leva em consideração as relações entre ética e epistemologia.

Por ser um trabalho de conclusão de curso em nível de graduação, esta pesquisa não pretende realizar uma abordagem exaustiva do tema, nem mesmo realizar uma crítica metodológica à autora. Antes, pretendemos expor seu pensamento, levando em consideração as questões filosóficas que se fazem necessárias para uma compreensão mais aprofundada de sua epistemologia. Pelo mesmo motivo, evitaremos utilizar exemplos ao longo do texto. Embora isso resulte por vezes em uma pesquisa mais abstrata, tem a vantagem de torná-la mais sintética. Também não exploraremos as diferentes correntes epistemológicas e

suas características, mas apenas as mencionaremos conforme forem estritamente necessárias à compreensão do tema principal. Por fim, também não aprofundaremos a rica discussão do tema das virtudes e, em especial, das diferentes virtudes intelectuais. Embora seu conteúdo faça parte da epistemologia da virtude de Zagzebski, limitar-nos-emos a fazer certas referências apenas quando necessário.

A metodologia e os objetivos da pesquisa alinham-se à sua natureza. A metodologia será a bibliográfica, centrando-se especialmente nos textos de Zagzebski acerca do conhecimento e em alguns verbetes de enciclopédias filosóficas, a fim de especificar certas terminologias e explorar certas dimensões dos conceitos abordados. O objetivo geral é descrever o conceito de conhecimento a partir da epistemologia da virtude de Zagzebski. Para isso, temos por objetivos específicos apresentar a teoria clássica do conhecimento, confrontar a versão tradicional com as objeções da epistemologia contemporânea, justificar a necessidade de uma abordagem a partir de uma epistemologia da virtude e analisar o conceito de conhecimento de Zagzebski.

No capítulo 2, investigaremos a definição de conhecimento na epistemologia tradicional, mapeando sua estrutura. Para tanto, descreveremos as assunções que os filósofos realizam para trabalhar com essa definição, a maneira como a análise a partir do conceito de crença verdadeira justificada (CVJ) se impõe e a pretensão que o método de análise conceitual tem de dar uma definição real ao conhecimento.

As oposições à abordagem tradicional serão apresentadas no terceiro capítulo, que versará sobre a epistemologia contemporânea. Nesta seção, apresentaremos as críticas de Gettier e os problemas por ele levantados. Com isso, ficarão mais claras algumas pré-compreensões assumidas pelos filósofos quando tratam de conhecimento, particularmente a relação entre conhecimento e verdade. Apresentaremos também a maneira como Zagzebski descreve a estrutura dos casos de tipo Gettier, preparando o próximo capítulo.

No quarto capítulo, abordaremos a epistemologia da virtude, com especial atenção à teoria de Zagzebski. Nesta parte, analisaremos mais especificamente o conceito de conhecimento que a autora elaborou, destacando as vantagens de tal formulação e relação desta com algumas questões em aberto, tais como a natureza ética da epistemologia.

2

A busca de uma definição de conhecimento na epistemologia tradicional

A tentativa de compreender o que é conhecimento tem sido, ao longo da história da filosofia, uma das tarefas centrais. Este capítulo investiga a busca de uma definição de conhecimento no âmbito da epistemologia tradicional, visando elencar os principais aspectos presentes nessa perspectiva, a fim de, posteriormente, compará-los com a definição de conhecimento oferecida por Zagzebski. Procuramos não propor respostas, mas mapear as principais estruturas que sustentam historicamente essa tentativa de definição, suas premissas e seus limites. Para isso, abordaremos três aspectos que julgamos essenciais: algumas questões preliminares de Teoria do Conhecimento, a Análise CVJ do conhecimento, e a pretensão de uma definição real dentro da análise tradicional.

No primeiro subtópico, abordaremos os fundamentos conceituais básicos necessários à discussão de uma teoria do conhecimento, evidenciando a importância de uma pré-compreensão daquilo que se pretende investigar, os diferentes tipos de conhecimento e os modos como essas categorias foram delineadas historicamente. No segundo, apresentaremos a estrutura clássica da epistemologia tradicional, segundo a qual o conhecimento é uma crença verdadeira justificada (CVJ), verificando as condições necessárias e suficientes para que se possa afirmar que um sujeito realmente conhece algo. Por fim, no terceiro, discutiremos a pretensão de a análise CVJ oferecer uma definição real do conhecimento, enfatizando o significado de definição real, em que sentido essa definição pode ser aplicada ao conhecimento e o que significa realizar essa tentativa.

2.1.

Questões preliminares de Teoria do Conhecimento

A Teoria do Conhecimento, também conhecida como Epistemologia, é um ramo da Filosofia que investiga a natureza, as fontes e os limites do conhecimento. Nesse sentido, de início, ela já está inserida em um problema estritamente filosófico, a saber, tentar demonstrar conhecimento acerca do que é conhecimento. Como aproximação ao problema — e antes mesmo de uma *pré-*

*definição*¹ —, precisamos de uma abordagem “científica” para responder à questão. Ora, antes de tudo, para se definir algo, é preciso já ter certa “intuição” sobre ele², posto que precisamos, de antemão, identificar o objeto que pretendemos definir.

De fato, ao iniciar a reflexão sobre o conhecimento, Zagzebski reconhece a necessidade de se partir de uma pré-compreensão, ampla o suficiente para poder realizar a função de uma primeira aproximação. Para a autora, “o conhecimento é um estado altamente valorizado no qual se encontra uma pessoa em contato cognitivo com a realidade” (2008, p. 153). Trata-se de uma aproximação que considera, sem discussão prévia, que o conhecimento é um “estado” do sujeito; que esse estado tem valor em si mesmo, e que esse valor (moral) é de grau elevado; que o conhecimento se refere a uma relação entre uma pessoa (sujeito consciente) e uma porção da realidade; e que essa relação se configura através de um “contato cognitivo” (que pode ser direto ou indireto)³.

A tradição costuma distinguir também os tipos de conhecimento, o que, por si só, mais uma vez supõe critérios prévios. Olhando para a história da filosofia, percebemos que a certeza de haver diferentes espécies de conhecimento foi aos poucos sendo assumida pela epistemologia. Tal fato surgiu, sobretudo, porque a tentativa de dar uma definição de conhecimento que unisse num único conceito todos os diferentes fenômenos encontrou dificuldades devido ao fato de que “o conceito de conhecimento foi tratado de diversas formas nos diferentes períodos da história filosófica” (Zagzebski, 2008, p. 163).

Assim, de acordo com a perspectiva tradicional, para poder abordar o conhecimento em suas especificidades, foi necessário distinguir três tipos de conhecimento: o conhecimento de coisas, o saber-como e o conhecimento proposicional. Tais diferenciações foram surgindo aos poucos. B. Russell, por exemplo, percebeu a distinção lógica entre o conhecimento por *acquaintance* e o

¹ Preferimos utilizar o termo *pré-definição* a *predefinição*, embora o primeiro não esteja registrado no Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa (Volp). Com isso, enfatizamos o fato de que se utiliza certa concepção do termo antes mesmo de uma definição mais aprofundada.

² Se considerarmos essa busca a partir do racionalismo, devemos afirmar que nos encontramos diante de um paradoxo: quando definimos algo, esse algo, muito antes, já começou a ser definido, posto que é preciso situar o que buscamos “em seu lugar num domínio racional de ideias para ousar afirmá-lo”; “é preciso compreendê-lo para o apreender”. Ver “A noção de região epistemológica” em BACHELARD, 1983, p. 27-30.

³ Como se trata de uma abordagem prévia, não discutiremos estes elementos. No entanto, voltaremos a eles posteriormente.

conhecimento por descrição (Hasan & Fumerton, 2024)⁴. O primeiro seria a relação cognitiva direta do sujeito com o objeto do seu conhecimento, ou, mais propriamente, seria o conhecimento de nossos próprios dados sensoriais que se relacionaram com o objeto; já o segundo seria uma relação indireta, mediado por relações inferenciais ou pelo conhecimento de verdades sobre o objeto. Já G. Ryle contribuiu para diferenciar, a partir da Lógica, conhecimento de tipo saber-como do conhecimento proposicional (Tanney, 2022)⁵. Assim, em epistemologia, tornou-se essa distinção tripartite uma distinção clássica, sendo uma o conhecimento de coisas, outra o conhecimento saber-como, e a terceira o conhecimento proposicional⁶.

É importante destacar, contudo, que, para cada tipo de conhecimento, é atribuída uma construção gramatical própria. Assim, o conhecimento de coisas é expresso pela construção gramatical tipo (i): “S conhece x”, sendo “x” o objeto com o qual o sujeito se relacionou diretamente; o conhecimento saber-como é expresso pela construção de tipo (ii): “S sabe (+verbo de ação)”, sendo o verbo de ação qualquer verbo que indique uma habilidade adquirida pelo sujeito; e o conhecimento proposicional expresso por construções gramaticais do tipo (iii): “S sabe que p”, sendo p uma proposição.

Se, por um lado, podemos dizer que existe uma independência lógica que justifica os diferentes tipos de conhecimentos, por outro, sabemos que há também certa relação entre eles. Mais especificamente, podemos afirmar que a independência lógica mútua dos conhecimentos relatados a partir de construções gramaticais do tipo (i) e (iii) e a relativa independência dos conhecimentos relatados por construções do tipo (ii) e (iii) sugerem que se trata na verdade de três tipos de conhecimento diferentes. Vale destacar que essa distinção é necessária para a análise CVJ, uma vez que o conhecimento importante para tal análise é apenas conhecimento proposicional. Mas não menos importante é saber que tanto o conhecimento de coisas quanto o conhecimento saber-como, geralmente, podem

⁴ Cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “Knowledge by Acquaintance vs. Description”.

⁵ Cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete suplementar ao artigo “Gilbert Ryle”, intitulado “Some Problems in Contemporary Work on Knowing-How and Knowing-That”.

⁶ Zagzebski cita o conhecimento por familiaridade (*acquaintance*), que é aquele no qual o sujeito está em contato experiencial com parte da realidade conhecida, e o conhecimento proposicional, que se refere a uma proposição (verdadeira) que o sujeito conhece sobre o mundo. A autora assim exemplifica: “Conhecer Roger é um exemplo de conhecimento por familiaridade, enquanto saber que Roger é um filósofo é um exemplo de conhecimento proposicional” (2008, p. 154).

ser expressos por proposições, e, neste sentido, percebe-se a abrangência do tipo de conhecimento proposicional enquanto objeto da análise CVJ⁷.

Segundo Zagzebski, contudo, como a natureza da verdade, seja das proposições, seja da realidade, é uma questão metafísica, os epistemólogos concentram seus argumentos mais nas propriedades do próprio estado de conhecimento do que no objeto do conhecimento em si (2008, p.155). Assim, o objeto sobre o qual se pretende dar uma definição é, em princípio, uma forma de crença⁸. Tal aproximação do conceito de conhecimento, entretanto, não é “necessariamente útil”, posto que o conceito de crença — embora seja “mais claro e menos controverso” — também precise de definição (2008, p.157).

Esses pontos elencados acima apresentam uma questão prévia à definição, isto é, situam as bases das quais os autores partem⁹. Por isso mesmo, eles em si não são aprofundados ou discutidos, evitando-se o regresso ao infinito. Tal posicionamento pode ser compreendido através das diferentes teorias da justificação epistêmica, que surgiram exatamente para sair do *regressus ad infinitum*. Para o *fundacionalismo*, existem certos “pilares epistêmicos identificados com crenças que prescindem de justificação inferencial, que independem de outras para se justificar, que cumprem a missão de justificar as que não logram por si mesmas se justificar” (Oliva, 2011, p. 55-56)¹⁰. Já o *coerentismo* rechaça a ideia de crenças básicas e hierárquicas; ao contrário, julga que, para se justificar, uma crença “depende das relações inferenciais que mantém com outras e com o sistema geral de crenças” do sujeito (Oliva, 2011, p. 60-61)¹¹. O *confiabilismo*, por sua vez, afirma que uma crença é conhecimento sempre que for verdadeira, e, ao mesmo tempo, for advinda de um mecanismo capaz de

⁷ Zagzebski, por exemplo, segue o “procedimento habitual” de se concentrar no conhecimento proposicional, mas sem desconsiderar a importância do conhecimento por familiaridade (2008, p. 154).

⁸ A autora também explica uma distinção: estado de crença é a relação entre aquele que conhece e uma proposição conhecida; estado de conhecimento, por outro lado, é a relação do sujeito com uma proposição verdadeira. Assim, “a ideia de que o estado de conhecimento é uma espécie de estado de crença reforça a prática quase universal na epistemologia de se definir o conhecimento como crença verdadeira mais alguma outra coisa” (Zagzebski, 2008, p. 155).

⁹ Zagzebski parte também do pressuposto de que o conhecimento é um “estado bom”, isto é, que possui um valor desejável e (talvez) laudável (2008, p. 157). No entanto, como essa é uma questão mais específica, retornaremos a ela quando tratarmos da perspectiva da epistemologia da virtude.

¹⁰ O símbolo clássico que representa o fundacionalismo é a pirâmide.

¹¹ A imagem do coerentismo é a da rede ou teia; ou ainda, de uma balsa que flutua sem âncora.

produzir verdade confiável. Essas teorias contêm pontos fortes e fracos, os quais não estão em nossos objetivos expor¹².

Neste primeiro momento, tentamos compreender as questões prévias que podemos destacar na abordagem dos epistemólogos quando se aproximam do conceito de conhecimento, sem contudo aprofundá-las. A seguir, veremos como essas questões se estruturaram tradicionalmente na tentativa de análise do conhecimento.

2.2. Análise CJV do Conhecimento

A Epistemologia tradicional, que se baseia na análise proposicional, afirma existirem três componentes que definem, de maneira necessária e suficiente, o conhecimento. Segundo essa perspectiva, S (sujeito) sabe que p (proposição) se, e somente se, (i) p for verdadeiro; (ii) S crê que p; e (iii) S está justificado a crer que p. Portanto, o conhecimento seria uma crença verdadeira justificada (CVJ). A análise do conhecimento de grande parte do século XX tomou essa definição não apenas como ponto de partida, suposta como aceita ao longo da história da filosofia, mas também como alvo de suas críticas (Ichikawa & Steup, 2024)¹³.

A origem desta teoria, segundo muitos, estaria em Platão. O texto de referência geralmente citado é o diálogo *Teeteto*, no qual Sócrates e Teeteto discutem a natureza do conhecimento. Depois de apontar uma situação hipotética de um júri persuadido “acerca de assuntos dos quais apenas pode saber aquele que viu e não outro” (201b), e afirmar que tais juízes, que não testemunharam, haviam sido corretamente persuadidos, de maneira que tomaram a decisão justa, Sócrates leva Teeteto à conclusão de que tais juízes julgaram “sem saber”; e aponta que “se a opinião verdadeira e o saber fossem o mesmo, nem sequer o juiz mais competente poderia emitir uma opinião correcta sem saber” (201c). Assim, chega à definição de que o saber é uma crença verdadeira (doxa) acompanhada de uma razão (logos):

Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa (...): que o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à

¹² Para uma visão mais geral e resumida, inclusive dos problemas dessas correntes, ver: OLIVA, 2011, p. 53-74.

¹³ Cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “The Analysis of Knowledge”.

margem do saber. E aquilo de que não há explicação não é susceptível de se saber (...), sendo, pelo contrário, cognoscível aquilo de que há explicação (201d).

É questionável, entretanto, se podemos encontrar neste trecho uma fundamentação histórica da análise CVJ¹⁴. De qualquer modo, a análise tripartite do conhecimento se estabeleceu, apontando três condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para definição de conhecimento: a condição de verdade, a condição de crença e a condição de justificação. A. J. Ayer, por exemplo, aponta três “requerimentos” para “saber que algo é o caso”, ou seja, para se ter “um caso de conhecimento”¹⁵. O primeiro deles é “que aquilo que é conhecido seja verdadeiro”; o segundo, que o sujeito que crê na verdade de uma proposição esteja “completamente seguro” daquilo que crê; e, por último, que o sujeito que tem uma crença verdadeira seja capaz de “dar uma prova válida” ou de demonstrar que obteve esta informação “por uma pessoa que seja capaz” de dar tal prova (1956, p. 28-34)¹⁶.

Em relação ao primeiro requisito, os epistemólogos, em geral, destacam que o conhecimento é uma espécie de relação com a verdade, um tipo de acesso a um fato. E, em sua grande maioria, consideram que algo falso não pode ser conhecido. A verdade de algo, entretanto, não exige nenhuma comprovação de sua verdade; ela apenas existe. De fato, a verdade é uma noção metafísica, e não epistemológica, pois trata das coisas como são e não da maneira como podem ser demonstradas (Ichikawa & Steup, 2024)¹⁷. Como as proposições podem ser verdadeiras ou falsas, podemos afirmar que somente as verdadeiras ligam o sujeito consciente com a porção da realidade de maneira satisfatória. Por isso mesmo, “o objeto do conhecimento, no sentido que mais interessa aos filósofos, é geralmente visto como uma proposição verdadeira” (Zagzebski, 2008, p. 155)¹⁸. Ayer (1956) explicita que a verdade da proposição é uma condição necessária,

¹⁴ Muitos intérpretes compreenderam a expressão “com *logos*” como uma forma inicial da ideia de justificação. Zagzebski, entretanto, aponta que parece ser improvável “que o que Platão quis dizer com *logos* seja muito próximo ao que os filósofos contemporâneos querem dizer com justificação”. E ainda destaca que “Platão não está discutindo conhecimento proposicional nesse diálogo, mas sim conhecimento de pessoas ou coisas” (2008, p. 167, nota de rodapé n. 16).

¹⁵ Ayer está se referindo, não ao conhecimento em geral, mas exclusivamente ao conhecimento proposicional, como fica explícito no próprio exemplo do autor quando insinua alguém estar “completamente persuadido pela verdade de uma proposição matemática”; ou ainda, na continuação do texto, no qual discute se uma pessoa sabe ou não uma proposição já confirmada como verdadeira: “não se poderia dizer desta pessoa, em ausência de outros dados comprobatórios, que ela sabe esta proposição, embora esta proposição fosse verdadeira” (1956, p. 28-34).

¹⁶ Trata-se do capítulo I, seção v, intitulada “knowing as having the right to be sure”.

¹⁷ Cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “The Analysis of Knowledge”.

¹⁸ Por isso, “S só pode dizer que conhece efetivamente *p* se é o caso de *p*” (OLIVA, 2011, p. 42).

embora obviamente não seja suficiente. Com essa afirmação, o autor nos leva à questão de discutir não apenas a necessidade de cada uma das condições apontadas por ele, mas também a suficiência delas tomadas em conjunto.

A condição de crença, por sua vez, indica que só se pode saber o que se acredita¹⁹. Esse “estado”, portanto, indica que o conhecimento não é algo metafísico, mas uma atitude epistêmica do sujeito em contato com a realidade, que pode ser traduzida em uma proposição. “Acreditar” pode ser compreendido, a partir de uma definição que vem de Agostinho, como “pensar com assentimento”, o que parece supor sempre a necessidade de se estar consciente, excluindo a crença no sentido disposicional; no entanto, como observa Zagzebski, “a definição agostiniana do ‘acreditar’ pode ser estendida de forma a incluir um sentido disposicional”, de maneira que “acreditar *p* disposicionalmente seria definido como ter a disposição de assentir *p* quando se pensa nele” (2008, p. 155)²⁰. Tal crença, entretanto, para ser conhecimento, precisa ser verdadeira, relacionando a atitude epistêmica do sujeito à natureza metafísica do objeto. Ayer (1956) destaca ainda que nem mesmo tomando o primeiro e o segundo requerimentos em conjunto teríamos condições suficientes para o conhecimento; e isso porque seria possível estar completamente seguro a respeito de algo que é, de fato, verdadeiro, sem ainda o saber. Esse conjunto da soma dos dois primeiros requerimentos, que Ayer chega a chamar de “crenças verdadeiras e completamente seguras”, não se pode ainda chamar de conhecimento, uma vez que podem existir circunstâncias tais que não se possa “ter o direito” de estar seguro²¹.

Uma crença verdadeira, como vimos, não constitui necessariamente conhecimento. É necessário também que exista, segundo a teoria tradicional, uma justificativa, dada pelo sujeito que conhece, acerca dos motivos pelos quais ele

¹⁹ Embora essa ideia geral seja predominante, alguns filósofos argumentaram que seria possível existir conhecimento sem crença. Ver o argumento em ICHIKAWA & STEUP, 2024 (The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “The Analysis of Knowledge”, seção “1.2 The Belief Condition”).

²⁰ Nota de rodapé n. 4.

²¹ Aqui, não se deve confundir duas situações distintas: o fato de “estar completamente seguro” do fato de “ter o direito de estar seguro”. O primeiro se refere a uma condição subjetiva; já o segundo, a uma questão mais objetiva. De fato, existe a possibilidade de alguma prova ser aceita pelo sujeito, de maneira que ele fique completamente persuadido pela verdade de uma proposição, mas essa prova pode não ser definitiva, visto que ainda poderia ser mostrada inválida. Isso significa que o sujeito precisa ter algum tipo de argumento interno, ter uma “prova” para sua crença (mesmo que esta posteriormente se mostre formalmente inválida). E é exatamente este argumento – não necessariamente externalizado – que faz com que o sujeito esteja “completamente seguro” da verdade da proposição, e não apenas “seguro” (AYER, 1956).

julga que p é o caso, evitando que a relação seja um caso de sorte. Há, no entanto, um enorme desacordo entre os epistemólogos sobre a natureza da justificação. Os *internalistas* julgam que a justificação depende exclusivamente de estados internos ao sujeito; já os *externalistas* acreditam que fatores externos também são relevantes para a justificação. Outra diferenciação geral realizada pelos especialistas é de que a justificação pode ser *proposicional* ou *doxástica*, sendo que a primeira trata de verificar se o sujeito tem razões suficientes para crer que p , e a segunda, de analisar se a crença foi formada no sujeito de maneira epistemicamente apropriada (Ichikawa & Steup, 2024)²². De fato, por muitos anos a justificação foi enormemente debatida, uma vez que se julgava que a definição de conhecimento como crença verdadeira justificada era a mais apropriada, embora o conceito de justificação fosse a parte fraca da definição (Zagzebski, 2008). Ayer (1956), por exemplo, aponta que a diferença vista entre “estar completamente seguro” e “ter o direito a estar seguro” justifica a necessidade do terceiro requerimento, que se refere a “dar uma prova válida”²³. O núcleo do problema, contudo, é a gradação existente quando se deve indicar o momento em que as evidências tomadas por apoio tornam-se “suficientemente fortes” para justificar o conhecimento²⁴. A conclusão de Ayer é que, embora possamos apontar a necessidade de um terceiro requerimento para além das “crenças verdadeiras e completamente seguras”, e que esse terceiro requerimento aponta para a necessidade de se dar uma “prova válida” (mesmo que por referência), não podemos afirmar em geral as condições necessárias e suficientes para se dar tal prova. De fato, para Ayer, se por um lado podemos afirmar, num caso particular, se o apoio é ou não suficientemente forte; por outro, para os casos em geral, “isto seria uma coisa realmente complicada, se fosse de fato possível” (1956, p. 30).

²² Cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “The Analysis of Knowledge”, seções “1.3.1 Approaches to Justification” e “1.3.2. Kinds of Justification”.

²³ Neste ponto, Ayer (1956) apresenta como a questão é complexa, visto que a defesa que se faz da pretensão de conhecer afirmações empíricas, por exemplo, pode ser feita de diferentes maneiras, tais como “por referência à percepção, à memória, ao testemunho (dos outros), a arquivos históricos ou às leis científicas”, constituindo uma espécie de “apoio” para justificar o conhecimento. Contudo, há que se notar que, segundo o autor, tal “apoio” nem sempre é “suficientemente forte” para o conhecimento.

²⁴ Há que se notar, contudo, que, para Ayer (1956), ser ou não suficientemente forte depende das circunstâncias de cada caso. Isso significa que, num caso particular, podemos determinar se o apoio é suficientemente forte ou não para justificar uma pretensão ao conhecimento; entretanto, em geral, não podemos afirmar uma lista de condições necessárias e conjuntamente suficientes para justificar o direito a estar seguro na crença de que uma proposição seja verdadeira.

Mesmo com o problema acerca da natureza do terceiro elemento da definição de conhecimento, a abordagem filosófica julgava consistente o fato de os três elementos serem individualmente necessários e conjuntamente suficientes²⁵.

2.3.

A análise CVJ pretende dar uma definição *real* de conhecimento?

Zagzebski, mesmo questionando se é desejável ter como objetivo uma definição real, afirma que é pouco provável que se descubra tal fato “se não houver uma tentativa de tratá-lo como tal”. Por isso, conclui: “aceitarei como tentativa o objetivo tradicional de aspiração a uma definição real de conhecimento” (2008, p. 164). Vejamos então o que significa a análise CVJ tencionar dar uma definição real de conhecimento.

A questão geral formulada depende de compreender 1) o que é uma definição *real*; 2) como e em que sentido essa definição poderia ser aplicada ao conhecimento; e 3) o que significa o fato de a análise CVJ tencionar dar uma definição real ao conceito de conhecimento. Obviamente, as questões estão inter-relacionadas. Para responder à primeira, precisamos passar pelo conceito de definição real e pela diferenciação seja entre definição nominal e real, seja entre o conceito lockiano de essência real e nominal e a correspondência deste na expressão “definição real” ou “definição nominal”. Para responder à segunda, partiríamos de uma constatação (de que a análise CVJ pretende dar uma definição real de *algo*), mas se buscaria saber como a definição real poderia ser aplicada a esse algo, ou seja, ao conhecimento. Assim, a resposta, além de ter de conceituar “definição real”, teria de necessariamente apontar os problemas de se aplicar tal definição ao conhecimento, tais como a dificuldade em se determinar “se o conhecimento é ou não um simples tipo de coisa para a qual é possível haver uma definição real” (Zagzebski, 2008, p. 162-163). A terceira questão, contudo, nos leva a questionar o que significa o fato de a análise CVJ tencionar dar uma definição real ao conceito de conhecimento. Nesse caso, de certa forma assumindo

²⁵ Uma reviravolta na análise CVJ do conhecimento aconteceu com a publicação do artigo de Edmund Gettier (1963), no qual o autor propõe contraexemplos que colocam em xeque a noção de que as três condições seriam conjuntamente suficientes. Voltaremos a essa questão no próximo capítulo.

como pressuposto que já se sabe o que é definição real, seria a análise CVJ e sua pretensão que estariam no centro da questão. Assim, o argumento passaria pelas implicações oriundas dessa pretensão, tais como a discussão acerca do método a ser utilizado, uma vez que “o propósito predominante de se chegar a uma definição real lockiana que resulte em uma verdade necessária pode ser feito por meio de mais de um método” (Zagzebski, 2008, p. 160).

Obviamente, “definição real” é um tipo de definição, e, por isso mesmo, vale destacar que existem diversas formas de serem elaboradas, uma vez que cada uma delas “pode servir a diferentes propósitos, alguns práticos, outros teóricos” (Zagzebski, 2008, p. 159). Dentre os propósitos teóricos, ou seja, dentre aqueles que consistem em compreender onde um determinado conceito pode ser colocado num mapa conceitual já traçado parcialmente pelos filósofos, destacam-se a “definição real” e a “definição nominal”. A “definição nominal” pretende explicar o significado das palavras com o objetivo de tornar inteligível a ideia associada ao termo em questão; já a “definição real”, diferentemente, procura explicar a natureza ou essência da coisa denotada pelo termo; em outras palavras, busca uma verdade necessária (e suficiente) que elucide a natureza do tipo de coisa definida. Isso significa que nem todos os conceitos definidos por verdades necessárias são definições reais, mas apenas aqueles que, assim o sendo, estejam relacionados a um tipo de coisa independente cuja natureza ou essência se possa investigar (Zagzebski, 2008).

Há que se fazer, contudo, um esclarecimento acerca da maneira como Zagzebski se refere à história do termo, correção esta que ajuda a compreender melhor ainda o conceito de “definição real”. A autora afirma que “um propósito teórico comum diz respeito ao que Locke chamou de *definição real*” (Zagzebski, 2008, p. 159). Contudo, Locke não falava de “definição real” e “definição nominal”, mas sim de “essência real” e “essência nominal”²⁶. Na filosofia de Locke, “as essências reais são as constituições submicroscópicas que causam as qualidades observáveis das substâncias, e as essências nominais são as ideias abstratas que constituem as definições de espécies ou gêneros” (Jan-Erik, 2023)²⁷. Assim, se pretendermos relacionar as diferentes terminologias, seria mais preciso afirmar que a essência nominal é expressa por uma definição nominal, e a

²⁶ Observação realizada pelo professor Ludovic Soutif em aulas de Teoria do Conhecimento.

²⁷ Cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “*Locke on Real Essence*”.

essência real é expressa por uma definição real. A “definição real”, portanto, é a explicitação que busca encontrar a verdade necessária da natureza, ou melhor, da “essência real” de uma determinada coisa, cuja essência é passível de investigação. Assim sendo, o fato de a análise CVJ do conceito de conhecimento tencionar dar uma definição real do conhecimento significa que ela busca, de certa maneira, encontrar a “essência real” do conhecimento e descrevê-la em termos de verdades necessárias e suficientes, formulando, com isso, uma “definição real”, aceitando, em contrapartida, como pressuposto, que o conhecimento é algo cuja essência possa ser investigada e traduzida. Além disso, por estarmos falando especificamente da análise CVJ, a definição de conhecimento já é dada previamente como “crença verdadeira justificada”, cabendo à análise CVJ mais aprofundar e investigar essa definição do que buscar outra.

Compreendendo já o que seja uma “definição real”, poderíamos nos perguntar o que significa a análise CVJ aplicar este tipo de definição ao conhecimento. Já apontamos acima que é uma dificuldade determinar se o conhecimento é ou não um tipo de coisa para a qual seja possível existir uma definição real. De fato, são bons candidatos a uma definição real as espécies naturais, como o ser humano, o ouro e a água; mas outras coisas já não o são, como rico, doce ou planta grande – e isso nos leva a suspeitar que talvez o conhecimento não esteja numa categoria ontológica passível de definição real (Zagzebski, 2008). O contextualismo, por exemplo, não trata o conhecimento como um tipo natural, nem aponta para um conjunto de verdades necessárias e suficientes que o poderiam traduzir. Goldman, por outros motivos, também duvida da possibilidade de se estabelecer tal definição real – fato este acentuado na concepção contemporânea. Assim, para compreender a questão desta ótica, deve-se perceber que, como a análise CVJ do conceito de conhecimento tenciona dar uma definição *real* do conhecimento, então é correto afirmar a partir disso que algumas assunções são feitas. A primeira é que se assume que é possível dar uma definição real do conhecimento – e isso significa que, para a análise CVJ, o conhecimento é um tipo de coisa que está numa categoria ontológica passível de definição real, e, portanto, é possível apontar no conceito de conhecimento um conjunto de verdades necessárias e suficientes que o definem. A segunda é que se assume também que um método adequado para se chegar a essa definição é o método de “Análise Conceitual”. Este, pode-se dizer, é o método por excelência

da filosofia, e consiste em – sendo uma análise – decompor uma noção em seus componentes conceituais, isto é, em suas “notas características”, para poder articular as verdades necessárias sobre o fenômeno de maneira que se chegue à definição real da coisa. Parece que Zagzebski se refere a esse método quando afirma que “durante décadas, o método preferido [dos filósofos] foi o da análise da condição de verdade”. Embora utilize o singular (método de análise *da* condição de verdade), Zagzebski o explica como o método “de acordo com o qual *as condições putativas necessárias e suficientes* para ser uma instância de conhecimento são propostas e testadas pelo método de contraexemplo” (2008, p. 160)²⁸. De qualquer forma, no caso da análise CVJ, esse método afirma ser possível analisar o conhecimento a partir de noções mais simples e mais claras, a saber, a partir das noções de crença, de verdade e de justificação. Assim, afirmar que a análise CVJ do conceito de conhecimento tenciona dar uma definição real do conhecimento significa que a análise CVJ aceita que é possível dar uma definição real de conhecimento e que essa definição é dada através do método de Análise Conceitual.

Por fim, pretendemos saber o que significa o fato de a análise CVJ tencionar dar uma definição real ao conceito de conhecimento, enfatizando aqui, a pretensão e os objetivos da análise CVJ. Contudo, mesmo analisando a questão vista dessa perspectiva, podemos considerar que ela já está parcialmente respondida, uma vez que essa pretensão implica também as assunções feitas pela análise CVJ e o método utilizado por ela. Mas, além disso, podemos apontar que a análise CVJ pretende esgotar, de certa forma, a questão acerca do que é conhecimento. Pode-se pensar que, com isso, a análise CVJ acreditaria ser possível a existência de um só conceito de conhecimento que seria constituído por todos os outros tipos de conhecimento. Nesse caso, teria em mente aqui o mesmo objetivo de Platão no *Teeteto*, no qual o filósofo afirma estar empenhando em definir por um só termo os diferentes tipos de conhecimento, embora haja dúvidas de que esta pretensão seja atingível (Zagzebski, 2008). Contudo, a análise CVJ não tem essa pretensão. Sabe-se que existem tipos diferentes de conhecimento, tais como o saber por *acquaintance*, o saber-fazer (know-how) e o conhecimento proposicional. No caso, a análise CVJ interessa-se apenas por esse último. Assim, pode-se afirmar

²⁸ Grifo nosso.

que o fato de a análise CVJ do conceito de conhecimento tencionar dar uma definição real do conhecimento significa que ela conhece seus limites, ou seja, sabe que se aplica a um determinado tipo de conhecimento (passível de definição real[?]), e que ela, dentro desse tipo de conhecimento, pretende esgotar a questão, assumindo para isso alguns pressupostos e um método próprio.

3

Desafios e avanços na definição de conhecimento na epistemologia contemporânea

A discussão que apresentamos até agora centrou-se na análise tradicional do conhecimento. No entanto, a partir do século XX, a definição convencional foi questionada pela epistemologia contemporânea, que foi marcada por tentativas de responder aos problemas de Gettier e a outros desafios sobre a relação entre crença verdade e justificação. Não pretendemos descrever os vários ramos da epistemologia contemporânea, mas apenas apontar algumas relações que serão importantes para o próximo capítulo, que tratará mais especificamente do pensamento de Zagzebski.

Para isso, contudo, faz-se necessário abordar algumas questões complementares ao capítulo anterior, relacionando-o com autores contemporâneos. Assim, nesta parte, apresentaremos algumas pré-compreensões acerca do conceito de conhecimento assumido por Zagzebski, discutiremos como a relação entre conhecimento e verdade está presente nas intuições filosóficas, seus problemas e possíveis superações, bem como veremos com mais atenção os casos de Gettier e a maneira como Zagzebski analisa, estruturalmente, essas objeções. Nosso objetivo é traçar um panorama geral sobre alguns aspectos específicos de epistemologia contemporânea que possam nos ajudar a compreender melhor a originalidade de Zagzebski.

3.1.

Aproximação de Zagzebski ao conceito de conhecimento: questões iniciais

No item 2.1 desta monografia, havíamos tratado de “Questões preliminares de Teoria do Conhecimento”, abordando, de maneira geral, como os epistemólogos evidenciam uma pré-compreensão do que investigam. Neste subtópico, acrescentaremos alguns aspectos da posição específica de Zagzebski.

A intuição inicial de que “o conhecimento é um estado altamente valorizado no qual se encontra uma pessoa em contato cognitivo com a realidade” (Zagzebski, 2008, p. 153) já apresenta características que serão indispensáveis para a autora. Algumas delas, já analisamos; outras são específicas.

O primeiro aspecto é a configuração de conhecimento como um “estado”. O termo refere-se a uma condição mental estável, plena, definitiva, capaz de caracterizar a relação entre o sujeito que conhece e a proposição tomada como verdadeira. Esse aspecto, portanto, refere-se a algo de foro interno, subjetivo, isto é, do sujeito, a quem se pretende atribuir conhecimento, ou seja, a quem se define como alguém completamente persuadido da verdade da proposição (Ayer, 1956). Vale destacar que, nesse ponto, o conhecimento é abordado não como um “ato”, mas como um “estado”, o que pode implicar certa passividade. O segundo aspecto é o valor atribuído a esse “estado”, considerado “altamente valorizado”. De fato, esse é um aspecto essencial do argumento da autora, pois, segundo ela, “todos concordam que o conhecimento é um estado bom” (Zagzebski, 2008, p. 157). Sendo assim, reconhece-se um valor moral positivo e elevado intrínseco ao estado de conhecimento, princípio que deve ser considerado em qualquer tentativa de definição. A terceira característica é o contato cognitivo com a realidade. Entendendo aqui “contato cognitivo” como uma “crença verdadeira”²⁹, a ênfase estaria no contato com a realidade, que permite e qualifica esse processo cognitivo. Esse contato é uma relação específica entre o sujeito consciente e uma determinada porção da realidade, e pode acontecer de diferentes modos, implicando as diferentes formas de conhecimento tradicionalmente discutidas (conhecimento de coisas, saber-como e conhecimento proposicional). De fato, insiste a autora que “todas as formas de conhecimento envolvem contato da mente com a realidade”³⁰ (2008, p. 182).

Como “é mais fácil explicar o objeto do conhecimento quando se trata de uma proposição” (Zagzebski, 2008, p. 154), a maneira geral de se caracterizar a relação entre o sujeito e a referida porção de mundo é a que toma a proposição como verdadeira. Essa relação, denominada “estado de conhecimento”, relaciona o “estado de crença”, isto é, a situação do sujeito em contato com a proposição

²⁹ Se compararmos as definições sobre o conhecimento que Zagzebski (1998, p. 270-271) elabora no livro “*Virtues of the mind*”, veremos que ela substitui o termo “contato cognitivo” (state of cognitive), presente na primeira definição, por “crença verdadeira” (true belief) na segunda e terceira definições.

³⁰ O fato de a autora destacar que essa relação é “geralmente compreendida como mediada através de uma proposição verdadeira” (2008, p. 155), não implica desvalorização de outras formas de contato.

que se propõe avaliar, com a verdade objetiva desta proposição³¹. Por esse motivo, é quase unanimidade na epistemologia tradicional definir o conhecimento como uma crença verdadeira acrescida de outro fator capaz de justificar a relação entre a crença e a verdade³². Nesse ponto, está pressuposto, no mínimo como razoável, que conhecer proposicionalmente é uma forma de crença, posto que a crença assume uma proposição como verdadeira. Entretanto, conclui Zagzebski, que essa afirmação não é “necessariamente útil na busca de uma definição de conhecimento, já que o conceito de crença em si mesmo precisa de definição” (2008, p. 156).

Levando em consideração, contudo, que o conceito de crença seja “mais claro e menos controverso” que o conceito de conhecimento, e, portanto, que poderíamos utilizá-lo na definição, se não por sua utilidade, ao menos por sua viabilidade, e que a proposição ajuda também na aproximação da questão, a autora passa a mostrar como o conhecimento poderia ser definido como uma “forma de crença”, no sentido de ser “uma forma de acreditar em uma proposição verdadeira” (Zagzebski, 2008, p. 156).

Essas aproximações de Zagzebski podem ser melhor compreendidas se analisarmos, antes, as intuições dos filósofos acerca da possível relação entre conhecimento e verdade, bem como com as objeções de Gettier. Esses dois pontos podem nos fornecer as bases para apresentar com mais clareza, no próximo capítulo, a originalidade de Zagzebski em sua definição de conhecimento.

3.2.

Algumas intuições filosóficas sobre a relação entre conhecimento e verdade

Neste ponto, poderíamos questionar se é possível haver conhecimento proposicional falso. A intuição da maioria dos filósofos³³ aponta para o fato de que é impossível ter um conhecimento proposicional falso, ou seja, suas intuições

³¹ Quando falamos de verdade objetiva não estamos tratando da verdade em si, como questão metafísica, mas da relação entre sujeito e objeto: a verdade é objetiva apenas se se levar em conta o sujeito que a avalia.

³² Sobre a possibilidade de refutação desta visão geral, ver ZAGZEBSKI, 2008, p. 155-156.

³³ Convém destacar que a percepção de que as intuições constituem evidências filosóficas tem sido atacada por vários filósofos (por exemplo, T. Williamson), seja porque estes negam que as intuições existam, seja porque não acreditam que tais estados possam servir como justificativa para conteúdos. Ver: PUST, 2024, cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “Intuition”, particularmente o item 2.

revelam uma relação necessária entre conhecimento e verdade; apontam para o fato de que a verdade da proposição exige, para ser conhecimento, uma determinada atitude epistêmica; e, além disso, apontam também para a exigência que se atribui ao sujeito conhecedor de ser capaz de dar razões que sejam estritamente condizentes com a verdade da proposição em que ele acredita. Mais especificamente, Pritchard defende duas intuições que transformam crença verdadeira em conhecimento: a *intuição anti-sorte*, que se refere ao fato notório de que, quando alguém sabe algo, seu sucesso cognitivo não é questão de sorte; e a *intuição de habilidade*, que diz respeito à necessidade intrínseca de o possuidor do conhecimento ter uma habilidade cognitiva responsável por seu sucesso (2016, p. 149). A relação entre conhecimento e verdade, intuitivamente, não se dá apenas com a verdade da proposição, mas também com a crença e com a justificação, pois ambas também devem estar intrinsecamente relacionadas com a primeira.

Contudo, vale destacar, antes de aprofundar essas relações, o que é essa intuitividade e em que ela se baseia. Poderíamos conceituar essa intuitividade filosófica como uma espécie de método através do qual são testados através do raciocínio puro – isto é, não empiricamente – os nossos conceitos. No caso da análise CVJ, trata-se de imaginar situações nas quais se pode verificar o que acontece com o conceito de conhecimento caso cada uma das condições estabelecidas por este método não for atendida. Poderíamos relacionar esse método com o que Zagzebski chama de “análise da condição de verdade”, na qual “as condições putativas necessárias e suficientes para ser uma instância de conhecimento são propostas e testadas pelo método de contraexemplo” (2008, p. 160)³⁴.

Devemos partir do fato de que a análise CVJ se baseia em nossas intuições, sobretudo no que diz respeito às nossas práticas de atribuição de estados mentais, quando afirmamos que um determinado sujeito conhece determinado fato (“S sabe que *p*”); e às condições de verdade dos relatos linguísticos correspondentes, quando afirmamos que uma proposição é verdadeira ou falsa (*p* é verdadeiro ou falso). Na prática, atribuímos estados mentais de conhecimento a sujeitos (ou a

³⁴ Parece-nos que esse “método de contraexemplo” a que Zagzebski se refere é um método que consiste num exercício mental, não empírico, no qual testamos os limites de um conceito. Trata-se de um método de contraexemplos que pode ser associado à chamada intuição filosófica, enquanto uma espécie de fonte não-empírica de evidência para afirmações filosóficas. O prof. Ludovic Soutif, no entanto, em aulas de epistemologia, destaca a importância de diferenciar o método de contraexemplos da intuição filosófica.

nós mesmos) utilizando para isso construções gramaticais do tipo “S sabe que *p*”. Referindo-nos a essa estrutura gramatical, temos intuições relativamente seguras a respeito das circunstâncias em que esses relatos são verdadeiros ou falsos³⁵. De fato, podemos dizer que a análise CVJ não apenas assume a tese do invariantismo, mas que, além disso, se apoia em nossas intuições pré-teóricas sobre as condições de verdade de tais relatos, com o objetivo de analisar o conceito de conhecimento. Nesse sentido, o fato de a análise CVJ ser intuitiva constitui seu ponto forte, apesar das críticas a que a noção de intuitividade filosófica está sujeita. Assume-se que a intuição filosófica é uma fonte relativamente confiável e legítima de evidências para algumas afirmações filosóficas, sobretudo a afirmação de que o conhecimento é crença verdadeira acrescida de um terceiro fator, geralmente identificado com a justificativa.

A partir dessas intuições filosóficas que afirmam que o conhecimento é crença verdadeira justificada, cabe então analisar qual a relação entre conhecimento e verdade. Primeiramente, como já dissemos, uma das condições do conhecimento (proposicional) é que a proposição seja verdadeira. De fato, é contraintuitivo achar que é possível ter conhecimento proposicional falso, posto que o verbo “conhecer” é um verbo factivo, e isso significa que esse verbo implica que o conteúdo da proposição seja verdadeira (saber que *p* implica *p*). Assim, se mudarmos a condição de verdade da proposição, percebemos intuitivamente (pelo experimento de pensar) que o conceito de conhecimento deixa de ser aplicado àquele caso. Intuitivamente, somos levados a concordar com a necessidade da verdade da proposição para se ter conhecimento.

Contudo, a condição de verdade da proposição não é a única condição que estabelece uma relação entre conhecimento e verdade. Tanto a condição de crença quanto a condição de justificção são fundamentais na relação entre conhecimento e verdade. De fato, se “S não crê que *p*”, intuitivamente podemos falar que S não adotou uma atitude epistêmica apropriada ao valor de verdade da proposição; ou seja, a verdade da proposição *exige* uma atitude epistêmica adequada ao seu valor de verdade. De fato, segundo Sosa, “para que uma crença seja coerente dentro da

³⁵ Aqui se está assumindo a verdade da tese “invariantista”, de Unger, ou seja, assume-se a tese de que as condições de verdade dos relatos de atribuição de conhecimento (“S sabe que *p*”) não variam de acordo com o contexto proferido. Em contrapartida, o “Contextualismo Epistêmico” defende a visão de que o que é expresso por uma atribuição de conhecimento depende, ao menos parcialmente, de algo no contexto do atribuidor. Ver: RYSIEW, 2023, cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “*Epistemic Contextualism*”.

perspectiva do sujeito não é irrelevante que ela seja profundamente atribuível à agência epistêmica do sujeito”, e isso significa que “guiar seu pensamento com sensibilidade à verdade parece envolver alguma perspectiva sobre como ele está formando e sustentando suas crenças” (Sosa, 2011, apud Engel, 2015, p. 96).

Também no caso da justificação podemos estabelecer uma relação entre conhecimento e verdade. Se “S não está justificado em crer que p ”, isto é, se se supõe que S não seja capaz de dar *razões* de crer que p que sejam condizentes com a verdade de p , intuitivamente, também podemos afirmar que não há conhecimento. Isso significa que a justificação exige também uma relação condizente com a verdade da proposição³⁶.

Portanto, em qualquer das condições, o conhecimento está intuitivamente relacionado à verdade, o que nos leva a afirmar que esta relação é necessária. Em suma, podemos dizer que a análise CVJ é condizente com as intuições filosóficas a respeito do conceito de conhecimento e a respeito das relações internas dessas condições com a verdade da proposição.

Esse método de análise conceitual enfrenta, entretanto, duas grandes objeções quando é aplicado ao conhecimento. A primeira objeção é a percepção da possibilidade de que o conceito no qual nos concentramos é diferente do fenômeno do conhecimento. Isso significa que pode haver uma lacuna imensa entre o conceito de conhecimento e o fenômeno. Cabe perguntar, pelo fato de a análise conceitual procurar decompor o conceito em seus componentes básicos, e, no caso do conhecimento, decompô-lo em crença, verdade e justificação, se o fenômeno do conhecimento é constituído por esses fenômenos e se há uma relação intrínseca entre eles. Outra maneira de formular essa questão é perguntar “até que ponto o conhecimento é um simples fenômeno e não um conjunto de fenômenos distintos, até que ponto as barreiras do tipo são naturais em vez de estabelecidas por convenção e até que ponto ‘conhecimento’ é um termo de arte filosófica” (Zagzebski, 2008, p. 164). Essas formas de colocar o problema apontam para três lacunas possíveis entre o conceito de conhecimento e o fenômeno: a primeira suspeita de que o conhecimento seja um conjunto de fenômenos e que, portanto, o conceito de conhecimentos reuniria todos estes

³⁶ Como já apontamos, o critério da justificação, ou outro nome que se dê ao terceiro elemento da definição de conhecimento, é aquele considerado mais complexo e polêmico. Voltaremos a essa questão.

fenômenos como se fosse um só, abrindo uma distância entre as realidades fenomênicas do conhecimento e a pretensão de elaborar tudo isso sob um só conceito, como se tratasse de um único fenômeno; a segunda suspeita que o conceito de conhecimento pode ser um tipo de convenção, e que, portanto, não necessariamente estaria relacionado a um fenômeno natural do conhecimento, o que apontaria também uma distância enorme entre o conceito e o fenômeno; e a terceira suspeita que o conhecimento seja um termo da arte filosófica, e que, por isso mesmo, estaria envolvido nos mesmos problemas que outros conceitos elaborados pela filosofia. De qualquer forma, sempre há uma distância, que parece insuperável, entre o que seja o conhecimento enquanto fenômeno e o conceito que temos dele.

A segunda objeção que enfrenta a análise conceitual quando aplicada ao conhecimento é que o conceito do qual partimos para analisar o conhecimento é defectivo, e que, por isso mesmo, não pode ser considerado adequado. De fato, o conceito de conhecimento que temos, assim como qualquer outro conceito sobre um fenômeno natural que possamos elaborar, pode ser defectivo de muitas maneiras, pois não inclui informação suficiente para distinguir com clareza um fenômeno natural de outro, além de incluir muitas vezes informações erradas; e isso é fácil de constatar, bastando comparar o conceito que muitas pessoas têm de certos fenômenos e a distinção necessária entre esse fenômeno e outros semelhantes, conforme a crítica de Kornblith³⁷. Contudo, há que se notar aqui que essa crítica se dirige ao método, que ele julga não ser adequado, mas, de maneira alguma ele rejeita o propósito de dar uma definição real de conhecimento (Zagzebski, 2008). Mesmo assim, essa possibilidade que leva em conta o conceito “popular” do fenômeno aponta para enormes dificuldades que têm por consequência concepções diversas sobre o que seja conhecimento. Edward Craig, por exemplo, que “tem por objetivo identificar as características distintas do conhecimento examinando seu propósito pragmático em uma comunidade de informantes”, não se perturbando como “o fato de que nem todos que conhecem são bons informantes”, parece chegar a um conceito de conhecimento “mais próximo de um artefato do que de um tipo natural” (Zagzebski, 2008, p. 161). Em

³⁷ Kornblith (2008) rejeita a visão tradicional de que conhecimento é crença verdadeira mais outro elemento. Para ele, a natureza do conhecimento e a da justificação podem ser melhor compreendidas se pararmos de pensar na justificação como uma das condições necessárias ao conhecimento.

suma, não parece adequado partir de um conceito, que tem enormes probabilidades de ser defeitivo, para se fazer uma análise do que seja o conhecimento.

Essas objeções que o método de análise conceitual enfrenta ao tentar analisar o conhecimento – a saber, a desconfiança de que o fenômeno do conhecimento é distinto do conceito que temos dele e a suspeita de que o conceito que temos de conhecimento é defeitivo – aparentemente podem ser superadas³⁸, conforme veremos no capítulo quarto.

3.3. As objeções de Gettier

Depois da publicação do famoso artigo de Gettier “Conhecimento é crença verdadeira justificada?”, em 1963, a definição tradicional de conhecimento sofreu um revés. De fato, Gettier apontou, por meio de exemplos, que é possível uma pessoa ter uma crença verdadeira justificada, mas que, por algum fator, o sujeito consciente chegou à verdade por acaso. O autor defendeu que as três condições (necessárias), que geralmente são enunciadas pelos epistemólogos (citando especificamente Chisholm e Ayer), “não constituem condições *suficientes* para a verdade da proposição de que S sabe que *p*” (1963, p. 125).

Para esta monografia, não é necessário analisar os casos de Gettier, mas apenas apontar a sua relevância na discussão acerca da definição de conhecimento. Como é sabido, Gettier não questiona se as três condições são *necessárias* ao conhecimento; antes, ele parece as julgar necessárias de antemão. No entanto, questiona se, conjuntamente, elas seriam *suficientes* para definição de conhecimento.

Em resumo, um de seus casos é o seguinte: Smith tem forte evidência para crer na proposição (i) “Jones possui um Ford” e, ao mesmo tempo, tem um amigo, chamado Brown, cujo paradeiro ignora. Como desconhece o lugar em que Brown se encontra, Smith constrói uma proposição aleatoriamente, tal como (ii) “Brown está em Barcelona”. A partir disso, julga a proposição (iii) “Jones possui um Ford

³⁸ Parte das objeções dessa parte são tomadas de observação que o prof. Ludovic Soutif realizou em sala.

ou Brown está em Barcelona” como verdadeira³⁹. Imaginemos, no entanto, que Jones não possui um Ford, embora tenha dado fortes evidências disso; imaginemos também que, “por mera coincidência”, Brown esteja em Barcelona. Se as duas condições ocorrem, conclui Gettier (1963), então Smith crê justificadamente que a proposição (iii) é verdadeira, embora não tenha *conhecimento* disso.

O problema típico de Gettier não é apenas que a verdade é alcançada por acaso, mas que o caso revela uma “dupla sorte”, mais especificamente “um elemento de boa sorte e um elemento de má sorte”, que se neutralizam mutuamente (Zagzebski, 2008, p. 168). Analisando a estrutura dos casos, Zagzebski aponta que “os problemas de Gettier surgem por qualquer definição em que o conhecimento seja crença verdadeira acompanhada de algo que esteja intimamente conectado com a verdade, mas não a implique” (2008, p. 169). Trata-se de uma “pequena lacuna entre a verdade e o componente do conhecimento além da crença verdadeira na definição”, lacuna esta denominada por Zagzebski de “componente Q”. Este é uma espécie de sorte epistêmica capaz de desestabilizar a relação entre justificativa e verdade, embora tenha que ser “tão sólido quanto necessário para o conhecimento” (2008, p. 169). Contudo, se o segundo elemento for independente de Q, então “nenhuma definição de conhecimento como crença verdadeira acompanhada de Q terá sucesso” (2008, p. 169)⁴⁰.

Comparando essa questão com o problema da justificação na Análise CVJ, percebemos que o núcleo da questão se encontra em estabelecer uma *ponte confiável* entre algo objetivo (a verdade da proposição) e algo subjetivo (a crença que se tem acerca da verdade da proposição). Segundo Ayer (1956), o terceiro requerimento exige que a prova seja válida. Isto quer dizer que, para ele, a “justificação” não pode ser qualquer tipo de ligação entre a crença e a verdade,

³⁹ Nosso resumo não pretende captar todos os detalhes de Gettier, mas apenas mostrar o núcleo do argumento. Gettier, em seu exemplo, fala que Smith percebe uma implicação entre as diferentes proposições da disjunção (1963, p. 126). Zagzebski, reescrevendo o exemplo, parece não explorar esse detalhe (2008, p. 168).

⁴⁰ Um exemplo de Zagzebski (p. 170-107) no estilo Gettier é, em resumo, o seguinte: A Dra. Jones, com base em sintomas e testes confiáveis e sem nenhuma evidência em contrário, conclui que seu paciente, Smith, possui o vírus X. Entretanto, Smith está sofrendo do vírus Y, que lhe causa os sintomas (componente Q); mas acabou contraindo o vírus X, o qual, por estar em fase inicial, não desenvolveu sintomas detectáveis. A crença da Dra. Jones é verdadeira (pois o paciente possui o vírus X) e justificada (pois tem todos os testes); mas essa verdade ocorre por coincidência, de maneira que a Dra. Jones não sabe que a paciente tem o vírus X.

mesmo que esta deixe “completamente seguro” o sujeito que a tem. Nesse caso, poderíamos nos perguntar se, para Ayer, a crença de um sujeito está realmente justificada (ou melhor, se se tem o direito de estar seguro) quando a verdade é encontrada por acaso, ou melhor, por um movimento de dupla sorte, como acontece nos casos de tipo Gettier, elaborados pouco tempo depois. Obviamente, tal questão se relaciona com o sentido que a palavra “justificar/justificação” pode ganhar em cada contexto, uma vez que “nos textos de Lógica, aponta-se a ambiguidade das expressões como uma fonte de erros lógicos” (Frege, 1978, p. 76). De fato,

quando discutimos a natureza da justificação, devemos distinguir entre duas questões diferentes: primeiro, o que queremos dizer quando usamos a palavra “justificação”? Segundo, o que torna as crenças justificadas? É importante manter essas duas questões separadas porque uma discordância sobre como responder à segunda questão a transformará numa mera disputa verbal se as partes discordantes tiverem diferentes conceitos de justificativa em mente (Steup & Neta, 2024)⁴¹.

Evidentemente, o próprio Gettier estava ciente que estava adotando um sentido de justificação muito específico, e que, apenas daquela maneira entendida ele defendia sua tese. Nas suas palavras: “*nesse sentido do termo ‘justificado’* no qual o fato de S está justificado a crer que *p* é uma condição necessária para S saber que *p*, é possível para uma pessoa estar justificada a crer em uma proposição quando de fato ela é falsa” (2013, p. 125)⁴². Ou seja, o sentido do termo “justificado” em Gettier, que se refere à terceira condição, é exatamente aquele em que é possível haver justificação mesmo que haja um lapso entre a crença do sujeito e a verdade da proposição.

Talvez, a diferença que Ayer (1956) estabelece entre “estar completamente seguro” e “ter o direito a estar seguro”, bem como sua ênfase na validade da justificativa para se ter o direito a estar seguro, isto é, seu terceiro requerimento, possam ajudar a entender de maneira diferente os casos Gettier. O sujeito dos casos Gettier (Smith), pelas evidências que tem, pode “estar completamente seguro” (nas palavras de Ayer) – ou “justificado” (no sentido estrito de Gettier) –, mas não ter o “direito a estar seguro”, uma vez que, naquele caso particular, se perguntássemos a Smith “como você sabe?”, conforme o critério de Ayer, a explicação passaria pela identidade do homem (no primeiro caso) e pelo fato de

⁴¹ cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “*Epistemology*”.

⁴² Grifo nosso a partir do texto traduzido.

Smith crer que Jones é proprietário de um Ford (no segundo caso)⁴³, ambas questões ocultas, mas que são os “apoios” de Smith. Seguindo Ayer, será que esses apoios são suficientemente fortes para ser um caso de conhecimento? Vale destacar aqui que não se duvida da validade da proposição em nenhum dos casos, pois, de fato, ambas são formalmente válidas; mas sim da validade dos “apoios” nos quais Smith se baseia para crer em tais proposições como verdadeiras; pois estes apoios, embora possam deixá-lo “completamente seguro”, podem ser que não lhe deem o “direito de estar seguro”.

Casos desse tipo colocaram em cheque a definição tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada, impondo a busca de outro elemento que pudesse satisfazer suficientemente a definição. Obviamente, afirmar que “*conhecimento é crença verdadeira justificada que não seja um caso Gettier*”, embora não seja suscetível aos exemplos dados, não é uma boa definição, seja porque é *ad hoc*, seja porque é negativa (Zagzebski, 2008, p. 172). Da mesma forma, são inaceitáveis definições de conhecimento como “*crença não acidentalmente verdadeira*”, ou ainda “*crença verdadeira tal que, se fosse verdadeira, não o seria por acidente*”, posto que seriam também vagas, negativas, sem importância prática e teriam pouco a sugerir teoricamente (Zagzebski, 2008, p. 173).

Em suma, o problema de Gettier apontou não apenas a possibilidade de insuficiência da definição tradicional, mas também revelou uma provável imperfeição do método de análise da condição de verdade. Por isso, no próximo capítulo, veremos a proposta de Zagzebski para superar essas dificuldades.

43 Relembrando: o primeiro caso se baseia na proposição “o homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso”; e, a segunda, na proposição “Jones possui um Ford ou Brown está em Barcelona”.

4

Zagzebski e a epistemologia das virtudes

As críticas que a epistemologia contemporânea realizou à teoria do conhecimento tradicional impulsionaram um processo de renovação conceitual e metodológica, sobretudo a partir das críticas de Gettier. Nesse contexto, ganhou relevância a chamada epistemologia da virtude, justamente por propor uma abordagem mais centrada no agente epistêmico. Inspirada na tradição ética aristotélica, Zagzebski propôs, como veremos, um conceito de conhecimento baseado nas disposições internas do sujeito, particularmente nas virtudes intelectuais.

No presente capítulo, apresentaremos as principais ideias da epistemologia da virtude em geral, e do pensamento epistemológico de Zagzebski em particular. Em um primeiro momento, centraremos a discussão na epistemologia da virtude, destacando as suas possíveis vantagens em relação a outras teorias; depois, apresentaremos o conceito de conhecimento, tal qual formulado por Zagzebski, destacando suas nuances e suas especificidades; por fim, discorreremos sobre algumas questões mais discutidas dentro da epistemologia da virtude da autora, tais como o valor moral da atitude epistêmica, os problemas de uma visão binária em teoria do conhecimento, a posição de Zagzebski em relação à definição real de conhecimento e à análise conceitual tradicional e, por fim, à maneira como a autora afirma evadir-se dos casos Gettier.

4.1.

Uma epistemologia da virtude

A epistemologia da virtude, na filosofia contemporânea, refere-se a uma coleção de abordagens unificada pelos compromissos de compreender a epistemologia como uma disciplina normativa e de reconhecer os agentes e comunidades intelectuais como fontes primárias de valor e avaliação epistêmicas (Greco & Turri, 2015, p. 325). Dentre as diferentes abordagens possíveis, destacamos a de Zagzebski, que é a mais detalhada e sistemática visão neoaristotélica das virtudes. A autora, como veremos, defende “uma proposta unificada das virtudes morais e intelectuais, modelada na noção de virtudes morais de Aristóteles” (Greco & Turri, 2015, p. 339).

Por que recorrer a uma epistemologia da virtude? Zagzebski argumenta que, na verdade, quase todas as teorias epistemológicas são baseadas em teorias morais centradas em ações, embora nenhuma delas esteja “intimamente modelada com base em uma teoria pura da virtude” (1998, p. xiii). Ao longo da história da filosofia, constata a autora, os filósofos deram pouca importância às virtudes intelectuais⁴⁴, o que não faz justiça à relação que existe entre esta e o componente normativo primário da dita crença justificada e do conhecimento. De maneira geral, Zagzebski pretende demonstrar que uma epistemologia baseada na virtude é “preferível” a uma epistemologia baseada em crenças (1998, p. xv), uma vez que o conceito de virtude tem diversas vantagens teóricas e práticas. O objetivo, portanto, é apontar como é possível que uma teoria pura da virtude seja rica o suficiente para fornecer os fundamentos de uma epistemologia normativa⁴⁵ (1998, p. xvi).

Uma vez percebido que várias características consideradas peculiares à ética também se aplicam a questões de epistemologia, inclusive a algumas formas de argumento, muitos pesquisadores da teoria do conhecimento passaram a se referir a termos como “dever”, “responsabilidade epistêmica” e, particularmente, à “virtude intelectual” (Zagzebski, 1998, p. 1). Com isso, evidenciou-se que a relação entre ética e epistemologia normativa é ao mesmo tempo estreita e incômoda: há uma ambivalência acerca de nossa responsabilidade de ter conhecimento ou crença justificada⁴⁶, o que pode ser percebido nas perguntas mais fundamentais que fazemos sobre nossa vida, tais como “o que devo pensar?”, “em que devo acreditar?”, “o que devo querer?”, e “o que devo fazer?” (Zagzebski, 1998, p. 4-5)⁴⁷. Por tudo isso, fica patente que “os epistemólogos usam a teoria ética de qualquer forma”, e, por isso, sugere a autora, é necessário utilizá-la de maneira consciente e crítica (1998, p. 6).

⁴⁴ Filósofos morais, na verdade, examinaram exaustivamente a virtude; no entanto, raramente mencionam alguma virtude intelectual, e quando o fazem, referem-se quase sempre à virtude aristotélica *phronesis*, ou sabedoria prática. Outras virtudes intelectuais são geralmente ignoradas (ZAGZEBSKI, 1998, p. xiv).

⁴⁵ O termo normativo é utilizado de forma ampla, a fim de incluir não apenas regras e normas, mas também valores e deveres (Greco & Turri, 2015, p. 325).

⁴⁶ Essa ambivalência é particularmente notada no impasse entre o internalismo e o externalismo (ZAGZEBSKI, 1998, p. 4-5).

⁴⁷ Acrescenta ainda a autora, na mesma página, que criticamos os outros por suas “crenças” e “ações”; e que “estamos mais inclinados a criticar as crenças que sentimentos e desejos”.

Entre os diversos análogos epistêmicos do conceito de ação correta, o mais importante para a discussão contemporânea é o conceito de crença justificada. “Estar justificado é uma forma de estar certo” (Zagzebski, 1998, p. 7), o que significa que os epistemólogos podem falar de “ter uma crença bem fundamentada”, mas que o conceito usado pode ou não ser entendido como um componente do conhecimento. Assim, pode haver mais de uma maneira de estar epistemicamente certo; e nesse caso, a outra maneira seria justamente “ter o que for necessário para converter uma crença verdadeira em conhecimento” (1998, p. 7)⁴⁸. De qualquer forma, a teoria epistemológica contemporânea sempre se concentra na crença — o que torna a avaliação da própria crença uma questão conceitualmente básica —, e, portanto, toma emprestado das teorias morais baseadas em atos seus conceitos centrais. Entretanto, ainda não existe nenhuma teoria epistemológica realmente baseada numa teoria da virtude, que aponte conscientemente as relações entre conceitos epistemológicos normativos e virtudes éticas⁴⁹.

Além disso, há algumas vantagens numa teoria baseada em virtudes que devem ser levadas em consideração⁵⁰. Dentre as diversas teorias, algumas não definem a virtude em termos de ato correto, nem definem ato correto em termos de virtude. Antes, elas focam no agente e em suas características como maneira de determinar o que é certo, ou seja, elas afirmam que “o que uma pessoa virtuosa faria é o melhor *critério* para o que é correto” (Zagzebski, 1998, p. 16)⁵¹. Isso é o que Zagzebski chama de “teorias fracas da virtude”. Em oposição, a autora aponta uma “teoria da virtude pura”, que “trata a avaliação do ato como derivada do caráter de um agente”, isto é, que pressupõe um ato como correto “*porque* é o que uma pessoa virtuosa poderia fazer” (1998, p. 16).

A primeira das vantagens dessas teorias seria que o fato de reconhecer que os conceitos de virtude (como justo, corajoso, verdadeiro) são mais ricos que as

⁴⁸ Importante ressaltar aqui é que o conceito epistemológico é sempre análogo ao de uma ação correta: “Assim como a ação correta é o conceito principal para os filósofos morais, a crença justificada (racional, garantida e bem fundamentada) é o conceito principal para os epistemólogos” (ZAGZEBSKI, 1998, p. 7).

⁴⁹ A autora apresenta vários epistemólogos e suas teorias, apontando o quanto esses se aproximam ou se distanciam de uma epistemologia da virtude, mas conclui que, por diferentes motivos, nenhum deles ainda alcançou este objetivo, que é justamente sua meta (1998, p. 6-15).

⁵⁰ Deve-se levar em conta que o principal objeto de avaliação de uma teoria da virtude são as pessoas (ou suas características internas) e não os atos em si (ZAGZEBSKI, 1998, p. 15).

⁵¹ Entretanto, inversamente, essas teorias *não* afirmam que o que é correto assim o é porque uma pessoa virtuosa o faria.

principais noções do discurso moral moderno (certo, errado, obrigação, dever moral)⁵². Uma segunda consideração seria o fato de que, cada vez mais, muitos filósofos estão se convencendo de que a moralidade não é governada por regras, pois não poderia haver um conjunto completo de regras suficiente para fornecer uma resposta à determinada pergunta relativa a uma escolha moral. O terceiro motivo seria que tal teoria pode explicar melhor do que teorias baseadas em atos o valor moral específico de bens pessoais, como amor e amizade. Além disso, algumas virtudes morais podem ser consideradas de ordem superior e, por isso, não podem ser analisadas em termos de relações com atos (Zagzebski, 1998, p. 15-19).

Há, ainda, uma estreita relação entre a epistemologia (baseada em crenças) e a ética moderna (baseada em atos). Assim, estados epistêmicos são avaliados em termos de propriedades de crença; enquanto avaliações morais são dadas em termos de propriedades de atos. Da mesma forma, crenças avaliadas positivamente são chamadas de justificadas; e atos avaliados positivamente são denominados corretos (Zagzebski, 1998, p. 19-20).

Entretanto, podemos perceber que a reação comum diante de uma impropriedade epistêmica não costuma se reduzir a dizer que a crença de uma pessoa estaria “injustificada” ou simplesmente seria “irracional”, mas direcionar a avaliação para a própria pessoa em termos morais, tais como chamá-la de “descuidada”, “tacanha”, “preconceituosa”, “rígida”, entre outros. O conceito de injustificado é vago, e, por isso, as pessoas são acusadas de “tirar conclusões precipitadas”, “ignorar fatos relevantes”, “confiar em autoridade não confiável”, “não ter discernimento”, e assim por diante (Zagzebski, 1998, p. 20). A epistemologia contemporânea, contudo, centra-se em valores epistêmicos que são impessoais, a saber, o valor de possuir a verdade e o valor da racionalidade e da crença justificada. No entanto, pelo fato de existirem valores pessoais⁵³, a epistemologia da virtude acumula outra vantagem, pois pode explicar melhor do que as teorias baseadas em crenças a relação entre valores epistêmicos impessoais, como a racionalidade e a justificabilidade, e aqueles pessoais, como a sabedoria, a

⁵² Zagzebski apresenta essa primeira vantagem baseada em Elizabeth Anscombe. Entretanto, destaca que os filósofos morais, por um lado, rejeitaram sua posição de que os conceitos éticos legalistas seriam incoerentes, mas, por outro, aceitaram a definição geral de que os conceitos de virtude são mais ricos (1998, p. 17).

⁵³ A sabedoria, por exemplo, dificilmente pode ser compreendida como um valor impessoal (ZAGZEBSKI, 1998, p. 22-23).

compreensão, o discernimento (Zagzebski, 1998, p. 23). Além disso, as diversas faculdades, habilidades e sentimentos humanos que levam uma pessoa a formar crenças verdadeiras têm valor epistêmico apenas na medida em que são meios para esse fim, de maneira que não há, do ponto de vista epistemológico, nada intrinsecamente valioso na razão humana, na memória e nos sentidos (Zagzebski, 1998, p. 26).

Por fim, outra vantagem de uma teoria da virtude é possuir uma gama de níveis de avaliação que extrapolam o correto ou errado. Seu foco não é apenas evitar o nível mais baixo da escala moral, mas prosseguir até o nível da escala mais alto possível. Assim, se numa epistemologia baseada em crenças, o valor de ser justificado é o mínimo necessário para evitar o equivalente epistêmico da culpa; em uma epistemologia da virtude, busca-se atingir o nível de avaliação epistêmica tão alto quanto possível (Zagzebski, 1998, p. 28). Em suma, uma teoria epistemológica baseada em virtude contém a vantagem de dar uma explicação mais clara e unificada de uma gama de níveis de avaliação humana, estabelecendo níveis intermediários de virtude e vício, enquanto que os níveis certo/errado e justificado/injustificado, a partir de uma epistemologia baseada em crenças, não conseguem lidar com essa complexidade.

4.2.

Conhecimento a partir de uma epistemologia da virtude: a contribuição de Linda Zagzebski

Tradicionalmente, o conhecimento é definido como uma crença verdadeira justificada; no entanto, como vimos, essa definição traz consigo problemas aparentemente incontornáveis. Outra forma de definir conhecimento, em termos amplos, seria afirmar que “conhecimento é crença que é verdadeira de forma não acidental” (Greco & Turri, 2015, p. 341). A questão que se apresenta é a maneira de definir a “justificativa” que torna a crença verdadeira algo “não acidental”. Na perspectiva de uma epistemologia da virtude, o fator relevante seria justamente crer numa determinada verdade “por causa de sua virtude intelectual” (Greco & Turri, 2015, p. 341).

Portanto, para compreendermos a chave da questão da epistemologia da virtude, devemos definir o que é uma “virtude intelectual”, analisando-a no quadro mais amplo do que significa uma “virtude” em geral. Não se trata aqui de

analisar toda a discussão acerca da definição de virtude e de virtude intelectual, mas de apresentar e compreender a definição oferecida pelos epistemólogos da virtude.

Segundo a interpretação que Zagzebski faz de Aristóteles, “o conceito de uma virtude é uma combinação de um estado interior admirável com o sucesso exterior” (2008, p. 177)⁵⁴. Trata-se não de um conceito técnico, embora seja “tecnicamente refinado”, mas de um termo com uma longa e rica história na literatura filosófica, possuindo, inclusive, usos práticos — o que o torna vantajoso para uma possível conexão com o conceito de conhecimento (2008, p. 178). Afirmar que uma pessoa tem uma virtude significa reconhecer que ela tem “uma disposição a ser motivada de certa maneira e a agir de certa maneira em circunstâncias relevantes” e que ela “é seguramente bem-sucedida em alcançar o fim de seu motivo virtuoso” (2008, p. 179)⁵⁵.

Na tradição filosófica, uma virtude é, em primeiro lugar, uma excelência⁵⁶, embora nem toda excelência seja uma virtude (Zagzebski, 1998, p. 84). É verdade que o termo grego *aretê* às vezes é traduzido por virtude e às vezes por excelência, dando a entender certa equivalência. No entanto, o termo “excelência” é mais claro que “virtude” (Zagzebski, 1998, p. 84), e indica as disposições e competências necessárias para alcançar o objetivo mais elevado do pensamento e da conduta moral — no caso da filosofia antiga, a felicidade ou a *eudaimonia* (Frede & Lee, 2023)⁵⁷. Assim, poderíamos dizer que a virtude é uma disposição firme para agir de uma determinada maneira, uma disposição que consiste num conhecimento prático e numa atitude positiva sobre como fazer com que cada um receba o que lhe é devido (Parry & Thorsrud, 2021)⁵⁸. A posse de uma virtude, no entanto, é uma questão de grau. Sendo assim, a posse plena de uma virtude é rara, posto que indicaria a realização perfeita da virtude (Hursthouse & Pettigrove, 2023).⁵⁹

⁵⁴ Segundo a autora, “essa é, no mínimo, uma possível interpretação de Aristóteles” (2008, p. 177).

⁵⁵ Zagzebski alerta, contudo, que “ter uma disposição para um motivo não significa ter o motivo nas circunstâncias relevantes, e ser seguramente bem-sucedido não significa ser bem-sucedido sempre” (2008, p. 179).

⁵⁶ Segundo Zagzebski, essa ideia central - de que a virtude é uma excelência - nunca foi seriamente questionada, e é justamente isso que dá à noção de virtude um grau de univocidade que falta à noção de justificação (1998, p. 85).

⁵⁷ cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “*Plato’s Ethics: An Overview*”. O verbete, no entanto, trata virtude e excelência como sinônimos.

⁵⁸ cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “*Ancient Ethical Theory*”.

⁵⁹ cf. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, verbete “*Virtue Ethics*”.

Em segundo, há uma concordância quase universal de que a virtude é um estado da alma, o que em uma terminologia menos filosófica seria “uma propriedade que atribuímos à pessoa num sentido profundo e importante” (Zagzebski, 1998, p. 85). Além disso, por ser uma excelência da pessoa, a virtude está diretamente conectada à ideia de bem, seja porque torna uma pessoa boa, e nesse sentido seria admirável para seu possuidor, seja porque ela é boa, e assim sendo, seria desejável (1998, p. 89-90).

Em conclusão, Zagzebski (1998, p. 137) afirma que “uma virtude pode ser definida como uma excelência profunda e duradoura adquirida por uma pessoa, envolvendo uma motivação característica para produzir um determinado fim desejado e um sucesso fiável na realização desse fim”. A autora ainda explica que “motivação é uma disposição para ter um motivo”, e que “motivo é uma emoção que orienta a ação com um determinado fim, seja ele interno ou externo”. A partir disso, a autora define o conceito de *ato de virtude*:

Um ato será *um ato de virtude A* se e somente se ele surgir dos componentes motivacionais de *A*, for um ato que as pessoas com a virtude *A* caracteristicamente fariam nas circunstâncias e se tiver sucesso em alcançar o fim da virtude *A* por causa das características do ato (Zagzebski, 2008, p. 181)

Contudo, um ato que surge a partir do componente motivacional *A*, que é uma disposição, não precisa ser conscientemente motivado por *A* (embora a explicação necessariamente deva estar atrelada a ele); e um ato que é característico da virtude *A* não é um ato que seus possuidores provavelmente fariam, mas uma marca do comportamento das pessoas com essa virtude (Zagzebski, 2008, p. 181-182). Esses dois componentes são individualmente necessários e conjuntamente suficientes para o sucesso em alcançar o fim da virtude, indicado pelo terceiro componente da definição⁶⁰.

A epistemologia da virtude, entretanto, não trabalha com a ideia de virtude, em geral, nem mesmo com a definição de ato de virtude, em particular, mas com o conceito de “virtude intelectual” e, conforme veremos, com a especificidade de um “ato de virtude intelectual”. Grosso modo, “virtudes intelectuais são características que promovem florescimento intelectual ou que formam um agente cognitivo excelente” (Greco & Turri, 2015, p. 238). Tratam-se, portanto, de

⁶⁰ Zagzebski não o afirma nesses termos; no entanto, é nossa conclusão a partir de suas considerações. É importante destacar que, segundo a autora, na definição, “*não é necessário que o agente possua a virtude A para fazer um ato de virtude A*” (2008, p. 182). Nesse sentido, relembramos que a posse de uma virtude é questão de grau.

processos cognitivos confiáveis capazes de conduzir a crenças verdadeiras⁶¹. Refere-se, assim, a certa disposição ou característica do indivíduo que o habilita a adquirir, processar, avaliar e transmitir conhecimento de maneira eficaz e confiável. Para isso, segundo Zagzebski, envolve uma gama de características cognitivas, tais como a motivação para o conhecimento e a busca do sucesso confiável em atingir os objetivos dessas motivações (1998, p. 165-184). Em suma, as virtudes intelectuais são “certas habilidades práticas [envolvidas necessariamente] na formação de crenças e, em geral, nas atividades de investigação intelectual” (1998, p. 219).

Além disso, “as virtudes intelectuais são formas de virtude moral” (Zagzebski, 1998, p. 219), o que significa que um julgamento da verdade requer virtudes intelectuais e virtudes morais⁶². Assim, se por um lado consideramos que as virtudes são propriedades de indivíduos; virtudes intelectuais, por outro, “são propriedades de pessoas que visam bens intelectuais, mais especialmente a verdade”, distinguindo-se das virtudes morais no sentido de que estas últimas “são propriedades de pessoas que visam bens distintivamente morais, tais como o bem-estar dos outros” (Zagzebski, 2008, p. 177).

Paralelamente à definição de ato de virtude apresentada acima, podemos chegar ao conceito de ato de virtude intelectual. Se uma virtude é uma disposição estável e bem-sucedida que permite alcançar algum bem de forma confiável, então, uma virtude intelectual será uma excelência cognitiva que permite alcançar o bem intelectual de um assunto relevante (a verdade) de forma eficaz e confiável (Greco & Turri, 2015, p. 333). Assim Zagzebski define ato de virtude intelectual:

Um ato de virtude intelectual *A* é um ato que resulta do componente motivacional de *A*, é algo que uma pessoa com a virtude *A* (provavelmente) faria nestas circunstâncias, é bem-sucedido em alcançar o fim da motivação *A*, e é tal que o agente adquire uma crença verdadeira (contato cognitivo com a realidade) através destas características do ato (1998, p. 270)⁶³.

Vemos aqui os mesmos três componentes, comentados acima acerca da definição de virtude, acrescidos de um quarto elemento. Um ato de virtude *A* resulta também de um componente motivado por *A*, e, da mesma forma, é também

⁶¹ Essa é a maneira através da qual Temporão, em sua dissertação de mestrado, resume a posição de Ernest Sosa (2022, p. 102).

⁶² Zagzebski argumenta que, se Aristóteles e Tomás de Aquino estão corretos na afirmação de que a sabedoria prática (*phronesis*) é condição necessária e suficiente para as virtudes morais, então ela também o é para as virtudes intelectuais. (1998, p. 219).

⁶³ Aproveitamos a tradução utilizada em Greco & Turri, 2015, p. 341.

um ato característico de uma pessoa com a virtude *A*, e, assim como a virtude, é bem-sucedido em alcançar o fim pretendido; contudo, além disso, é um ato tal que o agente passa a adquirir uma crença verdadeira, entendida como contato cognitivo com a realidade, justamente por meio das três primeiras características do ato. Nesse sentido, os três elementos que caracterizam um ato de virtude são individualmente necessários e conjuntamente suficientes para constituir um ato de virtude intelectual⁶⁴.

A partir desses conceitos, podemos apresentar e comentar com mais propriedade a definição de conhecimento apresentada por Zagzebski (1998, p. 270-271; 2008, p. 182-183). Assim ela formula uma primeira versão da definição de conhecimento:

A) Conhecimento é um estado de contato cognitivo com a realidade que resulta de atos de virtude intelectual.

Essa definição tem a vantagem, segundo a autora, de não ser comprometedora em relação ao objeto do conhecimento, à natureza do verdadeiro e à existência de proposições, bem como permite uma interpretação mais ampla do conhecimento, uma vez que este poderia incluir o contato cognitivo com estruturas da realidade para além das tradicionalmente abordadas (Zagzebski, 1998, p. 271). De fato, como todas as formas de conhecimento derivam do contato da mente com a realidade, a definição acima, por ser mais abrangente, tem a especificidade de incluir tanto o conhecimento por *acquaintance* (familiaridade) quanto o proposicional (Zagzebski, 2008, p. 182-183)⁶⁵. Esse contato cognitivo com a realidade, conforme já tivemos a oportunidade de demonstrar⁶⁶, equivale ao estado de crença verdadeira. Por isso, a própria autora apresenta uma segunda definição, alternativa à primeira, nos seguintes termos:

B) Conhecimento é um estado de crença verdadeira (contato cognitivo com a realidade) que resulta de atos de virtude intelectual.

Nesta segunda definição, fica mais claro que a autora segue certa convenção da epistemologia contemporânea que pretende definir conhecimento como crença verdadeira mais um terceiro elemento, capaz de eliminar o fator acidental (Zagzebski, 1998, p. 271; Greco & Turri, 2015, p. 341-342). Como um ato de

⁶⁴ Essa é a nossa maneira de explicar a diferença entre ato de virtude e ato de virtude intelectual.

⁶⁵ Versamos sobre essa diferença no subtópico 2.1 desta monografia.

⁶⁶ No item 3.1 desta monografia, afirmamos que a terceira característica da definição preliminar de conhecimento da autora já considerava “contato cognitivo” como uma “crença verdadeira”.

virtude intelectual, segundo sua definição, implica adquirir, como resultado do contato cognitivo com a realidade, uma crença necessariamente verdadeira — conforme o quarto elemento da definição apresentada acima —, então, eliminando a redundância, Zagzebski reapresenta a definição de conhecimento assim:

C) Conhecimento é um estado de crença que resulta de atos de virtude intelectual.

Como se pode perceber, os elementos comuns entre as três definições são a afirmação de que conhecimento é “um estado” e a afirmação de que este “resulta de atos de virtude intelectual”. Sobre o primeiro elemento, já afirmamos anteriormente que esse “estado” se refere a uma condição mental, entendida sempre como algo pleno, estável e definitivo⁶⁷. Sobre o segundo elemento comum, que afirma que aquele estado “resulta de atos de virtude intelectual”, devemos compreender este “resultado” exatamente como algo necessário sempre que houver um ato de virtude intelectual, isto é, como resultado imprescindível e obrigatório todas as vezes que todos os elementos necessários para a existência daquele ato acontecerem e conjuntamente se articularem de forma suficiente. Isso significa que “ato de virtude intelectual” funciona, na definição, como noção que substitui o terceiro elemento da definição clássica de crença verdadeira justificada, com a vantagem de incluir nele, por definição, a necessidade daquele resultado. Se assim o for, “podemos pensar agora em crença justificada como crença apropriadamente suportada pelas virtudes intelectuais de alguém, e podemos pensar em conhecimento como crença verdadeira assim suportada” (Greco & Turri, 2015, p. 333).

Zagzebski (2008, p. 183), entretanto, adverte que o conhecimento não é adquirido através de um simples ato, mas pela combinação de diferentes atos, sejam eles os próprios, sejam os de outros ou ainda de circunstâncias cooperativas:

O fato de nosso conhecimento depender do conhecimento e da virtude intelectual de uma grande quantidade de pessoas em nossa comunidade intelectual, bem como de um universo cooperativo, faz com que fique claro que não podemos isolar as condições para o conhecimento em um conjunto de propriedades independentes do conhecedor, muito menos em um conjunto de propriedades sobre as quais o conhecedor tenha controle. A sorte epistêmica permeia a condição humana — para o bem ou para o mal.

⁶⁷ Cf. subtópico 2.2 desta monografia.

Outro fator relevante na definição de Zagzebski é o fato de o conhecimento ser um bem, aliás, um bem próximo ao sentido moral. O problema não está na caracterização do conhecimento como um bem, nem mesmo no fato de que certos tipos de conhecimento estejam aparentemente distantes da esfera moral, mas justamente na dificuldade teórica de conciliar os diferentes sentidos em que o conhecimento pode ser bom (2008, p. 158)⁶⁸. Já apontamos acima que várias características próprias da ética se aplicam à epistemologia⁶⁹; cabe destacar aqui apenas que essa dimensão moral está presente tanto na definição preliminar de conhecimento, a saber, a expressão “altamente valorizado” (2008, p. 153), quanto em sua definição mais elaborada, através da presença da palavra “virtude” (1998, p. 270-271; 2008, p. 182-183), que, conforme já dissemos anteriormente, implica necessariamente um bem. De fato, um dos objetivos da autora é elaborar uma teoria da virtude que conscientemente aponte as relações entre conceitos epistêmicos e éticos, objetivo que, de uma maneira ou de outra, não teria sido alcançado ainda por outros epistemólogos (1998, p. 6-15).

Em suma, Zagzebski apresenta o conceito de conhecimento a partir de uma teoria da virtude que a permite, por um lado, caracterizar o conhecimento como um estado do sujeito valorizado positivamente e, por outro, enquadrar esse estado como resultado necessário de um determinado ato de virtude intelectual (individual e coletivo), baseando-se na própria definição de virtude e de virtude intelectual.

4.3.

A epistemologia da virtude de Zagzebski em relação a questões abertas

Alguns problemas, apontados ao longo desta pesquisa, ficaram sem uma abordagem completa, ao menos no sentido de serem inter-relacionados à perspectiva da epistemologia da virtude de Zagzebski. Por isso, nessa última seção, gostaríamos de retornar a elas. Trata-se de aprofundar a questão do valor moral da atitude epistêmica do sujeito, de discutir os limites de uma abordagem binária dos valores de conhecimento, de compreender como a autora se posiciona

⁶⁸ Não discutiremos aqui esses diferentes sentidos. Para um aprofundamento, ver: ZAGZEBSKI, 1998, p. 3-29, cujo trecho é intitulado “Using moral theory in epistemology”.

⁶⁹ Cf. subtópico 4.1 desta monografia.

em relação à exigência de uma definição real de conhecimento, de confrontar as objeções ao método de análise conceitual e de perceber como Zagzebski acredita que seu conceito de conhecimento pode, de certa forma, evadir-se dos problemas do tipo Gettier.

A epistemologia tradicional estabeleceu uma visão tripartite de conhecimento, baseada na crença verdadeira justificada. Entretanto, uma das grandes dificuldades da teoria do conhecimento foi não conseguir separar adequadamente o que é eminentemente epistemológico do que é metafísico. Nesse sentido, se por um lado a verdade é indiscutivelmente uma questão metafísica, por outro se tornou cada vez mais claro que a crença é uma *atitude* eminentemente epistemológica e relacionada ao ato disposicional de um sujeito. Não à toa, Zagzebski recupera a noção agostiniana de “acreditar” no sentido de “pensar com assentimento”, mas o ressignifica de tal forma que este possa incluir aquele sentido disposicional (2028, p. 155)⁷⁰.

Por isso, o estado de crença não é um estado passivo, como se poderia deduzir, mas uma atitude, e, por isso, está estreitamente relacionado com a ética. Assim, fica evidente a relação que descrevemos acima acerca de crenças avaliadas positivamente — tradicionalmente chamadas de “justificadas” — e atos avaliados positivamente — comumente designados como “corretos” (Zagzebski, 1998, p. 19-20). Embora a epistemologia contemporânea baseie-se nos valores impessoais, a epistemologia da virtude aproveita também os valores pessoais para explicar de maneira mais ampla a relação entre os dois, destacando, entretanto, que as diversas faculdades que levam alguém ao conhecimento têm valor epistêmico apenas na medida em que são *meios* para determinado fim (Zagzebski, 1998, p. 26). Nesse sentido, a epistemologia da virtude de Zagzebski consegue traduzir melhor a intuição dos filósofos que descrevemos acima, no sentido de que é impossível “S crer que *p*” se S não adotar uma *atitude* epistêmica apropriada ao valor de verdade que a proposição exige. Trata-se de valorizar aquilo que Sosa chamou de “agência epistêmica do sujeito”, ou seja, a responsabilidade que o sujeito tem de guiar conscientemente seu pensamento com sensibilidade em direção à busca do conhecimento.

⁷⁰ Ver subtópico 2.2 desta monografia.

Outro problema tradicional que pode ser melhor respondido pela epistemologia da virtude é a questão dos valores de verdade. Para uma epistemologia baseada em crenças, os valores lógicos são sempre binários (certo/errado ou justificado/injustificado). A falta de uma gradação entre os níveis torna-se evidente, por exemplo, na teoria de Ayer (1956), quando se pretende determinar o momento exato em que um apoio se torna “suficientemente forte” para justificar o conhecimento, sobretudo relacionado a casos em geral — fato que Ayer julga complicado, senão impossível (1956, p. 30). Visando superar essa dificuldade, Zagzebski aponta que a epistemologia da virtude consegue trabalhar com diferentes níveis de virtude e vício e que, por isso, extrapola o sentido binário da justificativa. Além disso, seu objetivo não é situar-se no correto, em oposição ao erro, mas atingir o nível mais alto possível em determinada escala (1998, p. 28).

Também o problema acerca de uma definição real do conhecimento, que apontamos na seção 2.3, é deslocado em uma epistemologia da virtude. Zagzebski, diferentemente da análise CJV, não se limita a tentar dar uma definição que abranja apenas o conhecimento proposicional. Antes, afirma que, embora essa opção seja tentadora, seria importante dar uma definição mais ampla. De fato, segundo a autora,

não há nada de errado com a existência de diferentes definições de conhecimento de tipos divergentes, e é útil manter seus propósitos e métodos em mente quando uma é comparada com outra. Além disso, é importante estar ciente da dificuldade em satisfazer todos os desideratos em uma só definição, pois pode ser que uma definição precise ser sacrificada em função da outra (Zagzebski, 2008, p. 166).

Assim, a autora reposiciona a questão para uma teoria das virtudes, na qual a resposta à questão “o que é conhecimento” está ligada, não à concepção lockeana de definição real, mas aos objetivos específicos de quem formula a questão. A pergunta sobre o que é conhecimento, em si, não estabelece um propósito definido, pois elaborar a pergunta e dar-lhe resposta são atividades “que nascem de uma variedade de necessidades humanas”; e, por isso mesmo, Zagzebski insiste em explicitar que “algumas diferenças nas explicações sobre o conhecimento nascem de diferentes propósitos ao se fazer a pergunta” (2008, p. 159). Esses propósitos, que podem às vezes estar em desacordo, explica, podem ser práticos ou teóricos: o primeiro consiste em fornecer diretrizes para encontrar instâncias de conhecimento, satisfazendo-se com uma definição contingente; o

segundo tende a buscar compreender conhecimento dentro de um mapa conceitual já estruturado, buscando uma definição que seja uma verdade necessária. A autora, ao formular a questão, busca uma resposta não apenas exclusivamente teórica, e, por isso, rejeita respostas que tenham pouca importância prática. Nesse sentido, distancia-se de uma definição real no sentido lockeano, pois não se centra na busca de essência metafísica da coisa; antes, propõe uma resposta mais normativa, dentro de uma área mais ampla de uma teoria das virtudes. Assim, procura conscientemente “integrar o conceito de conhecimento em uma teoria com formação ética” (Zagzebski, 2008, p. 176).

Quanto às duas objeções que o método de análise conceitual enfrenta, a saber, a possibilidade de que o conceito de conhecimento seja diferente do fenômeno do conhecimento, e a de que o conceito do qual partimos para analisar o conhecimento seja defectivo, e por isso inadequado, podemos responder que pode se tratar de uma questão de método. Quanto à primeira objeção, de fato, a análise conceitual sozinha não pode dar uma resposta completa e acabada sobre o conceito de conhecimento; contudo, se juntamente com esse método abordarmos também os estudos empíricos do fenômeno, tais como o estudo das ciências cognitivas e a psicologia cognitiva, poderíamos chegar a algo satisfatório, pois estaríamos apontando a forma pela qual o conceito se relaciona com o fenômeno, de maneira que a “lacuna” aparente apontada pela objeção desaparece⁷¹.

Quanto à segunda objeção, deve-se notar que, se por um lado, o conceito “popular” de conhecimento é um estereótipo, entendido aqui como uma ideia convencional possivelmente errada ou imprecisa, por outro, o conceito dos especialistas, sobretudo dos epistemólogos, talvez possa servir de conceito guia para a análise do conceito popular, de maneira que se possa aprimorar este conceito para analisá-lo, e não simplesmente descartá-lo. Obviamente, nesse caso, estamos considerando que ambos os conceitos tenham, de fato, alguma conexão. Assim sendo, o conceito dos especialistas serviria para corrigir as informações insuficientes e erradas que teriam tornado o conceito de conhecimento defectivo e impróprio para análise. Por isso, teoricamente, não haveria mais motivo para

⁷¹ Vale a pena destacar que Goldman, aceitando tanto o método de análise conceitual quanto o método dos estudos empíricos, defende a tese da compatibilidade entre os dois. Embora ele utilize a análise da condição de verdade do conceito de conhecimento, Goldman “vê os métodos empíricos como aplicáveis a ela, já que acredita que os conceitos são estruturas psicológicas cujos conteúdos estão sujeitos ao teste empírico” (Zagzebski, 2008, p. 161).

suspeita ou, pelo menos, se poderia partir de um conceito que, no mínimo, passa pelo crivo das intuições da maioria dos especialistas.

A epistemologia da virtude de Zagzebski, entretanto, é crítica em relação ao método de análise conceitual, pois, mesmo que aquelas objeções possam ser superadas, segundo determinada perspectiva, a análise conceitual pode levar a um problema circular ou a definições que sempre estarão sujeitas a contraexemplos. Se durante muito tempo, o método de análise da condição de verdade foi o preferido, agora, encontra-se sob ataque geral (2008, p. 160-161)⁷². De qualquer forma, a autora demonstra que “um exame consciente do propósito e do método de definição em geral pode nos levar a ver alternativas que podem, de outra forma, fugir de nós enquanto tentamos definir o conhecimento” (2008, p. 162).

Além disso, uma epistemologia da virtude, na forma que Zagzebski apresenta, evade-se dos problemas de Gettier. Se é fato que “os problemas de Gettier resultam de qualquer definição em que o sentido do conhecimento como um bem não implique a verdade”, é fato também que o conceito de um ato de virtude intelectual, tal qual o apresentamos, implica necessariamente a verdade (2008, p. 186). Assim, se alguém alcança a verdade por causa da sorte dupla, conforme apontamos ao descrever os casos de tipo Gettier, seu sucesso se deve às suas atividades e motivações intelectualmente virtuosas, mas este não atinge a *verdade* “por causa dessas características da situação”, conforme o conceito de conhecimento que a autora apresenta exige (2008, p. 186)⁷³. Embora alguns epistemólogos tenham tentado explicar o terceiro componente do conhecimento de forma contrafactual, essa é apenas uma das maneiras aproximadas de se determinar se uma verdade foi obtida ou não “por causa das características do ato”. Em todo caso, “o conceito *A por causa de B* não é redutível a essas condições contrafactuais” (2008, p. 187)⁷⁴.

Zagzebski, portanto, através de sua epistemologia da virtude, aponta alguns caminhos possíveis para pensar, de maneira profunda, as questões apresentadas. A autora, entretanto, é consciente das críticas a ela dirigidas, como por exemplo, ter uma definição ampla (fraca) ou estreita demais (forte); a possibilidade de a

⁷² Para um resumo dessas críticas, ver: ZAGZEBSKI, 2008, p. 160-163.

⁷³ Por isso, reafirma Zagzebski que “o conceito de se atingir A por causa de B é um elemento-chave da definição” (2008, p. 186).

⁷⁴ Zagzebski exemplifica dizendo que “não existem circunstâncias contrafactuais (...) nas quais um solteiro seja casado”; embora não seja verdadeiro “dizer que ele é solteiro porque não é casado” (2008, p. 187).

definição ser vaga e necessitar de uma análise mais extensa; a necessidade de uma explicação sobre a motivação e sobre o agir de modo que seja característico da virtude; o risco de sua definição ser circular; e a questão de se identificar e individuar as virtudes intelectuais (2008, p. 187-189). Contudo, evidentemente, a discussão é um progresso na tentativa de se definir o conhecimento.

5 Conclusão

O objetivo desta pesquisa, por sua natureza de ser um trabalho de conclusão de curso em nível de graduação, não pretendeu realizar uma investigação exaustiva do conceito de conhecimento de Linda Zagzebski nem apresentar críticas à sua teoria, mas discorrer, de um ponto de vista filosófico, sobre as grandes questões que se relacionam com este conceito, de forma que se possa compreendê-lo de maneira mais aprofundada.

A epistemologia da virtude, desenvolvida por Linda Zagzebski, representa uma relevante contribuição para a teoria do conhecimento contemporânea, sobretudo porque, através de uma teoria sólida, une epistemologia e ética. Sua proposta mostra-se inovadora justamente por reposicionar o conceito de conhecimento, tradicionalmente formulado em termos de crença verdadeira justificada, em um sistema que, por um lado, leva em consideração as qualidades do sujeito epistêmico, e que, por outro, procura responder às dificuldades encontradas na análise CVJ. O deslocamento de uma esfera estritamente metafísica e lógica para um campo mais propriamente epistêmico e moral ajuda a ampliar o debate acerca dos limites do método de análise conceitual.

A descrição pormenorizada que a autora realiza do conceito tradicional de conhecimento, conforme apontamos no capítulo 2, ajuda a compreender a complexidade do problema, destacando contribuições e limites dessa abordagem, sobretudo na sua tentativa de se dar uma definição real ao conceito de conhecimento. Com isso, ficam patentes alguns pressupostos. Diretamente, assumem que o conhecimento é um tipo de crença, e, portanto, um estado cognitivo do sujeito; confirmam que este, para ser conhecimento, deve estar necessariamente vinculado à verdade; e reconhecem que o elemento que une o caráter subjetivo (crença) à questão objetiva (verdade) não pode ser a sorte, mas um critério tal que “justifique” o sujeito. Indiretamente, assumem um aspecto mais lógico e metafísico para a abordagem epistemológica; criam um problema quanto à natureza da justificação; assumem que o conhecimento é um tipo de “coisa” para a qual se poderia dar uma definição real; e consagram o método de análise conceitual como o mais importante, senão único, para tratar a questão.

A epistemologia contemporânea, por sua vez, trouxe uma série de questionamentos à concepção tradicional. Conforme apontamos no capítulo 3, o próprio conceito de conhecimento de Zagzebski parte de uma pré-compreensão que aponta para aspectos essenciais do conceito, tais como a valorização positiva de seu estado. Por outro lado, certas intuições são corroboradas, tais como a relação necessária entre conhecimento e verdade. A descrição dos casos de tipo Gettier permitiu compreender a limitação do conceito tradicional de conhecimento, pois aponta a possibilidade de haver crenças verdadeiras justificadas que não são conhecimento. Zagzebski descreve a estrutura desse tipo de argumento e sua dependência de um elemento “Q”, uma pequena lacuna responsável pela (dupla) sorte epistêmica alcançada nos casos Gettier. Com isso, aponta para a necessidade de uma definição que leve em consideração a dimensão ética do conhecimento e, ao mesmo tempo, seja imune aos contraexemplos abordados.

A epistemologia da virtude, de Zagzebski, representa uma tentativa original de solucionar essas questões, através de uma teoria elaborada em uma perspectiva normativa centrada no agente. Em nosso quarto capítulo, apresentamos os fundamentos desse pensamento, destacando suas vantagens, tais como a riqueza do conceito de virtude, a relação explícita entre epistemologia e ética e a gama de níveis de uma teoria da virtude, que extrapola as noções de justificado/injustificado. Sua definição de conhecimento como “estado de crença que resulta de atos de virtude intelectual” une princípios já consagrados na epistemologia, como o fato de o conhecimento ser um “estado”, relacionado à crença do sujeito e à atividade intelectual e cognitiva, com elementos da epistemologia da virtude, tais como a relação entre conhecimento e responsabilidade. Particularmente, vincula também ao conceito de conhecimento a rica tradição filosófica acerca das virtudes em geral e da virtude intelectual em particular.

Ao reconfigurar a relação entre estado de crença e o resultado dos atos de virtude intelectual, a autora consegue elaborar um modelo que pode oferecer respostas para problemas históricos na teoria do conhecimento, particularmente para os casos Gettier. Como seu conceito de conhecimento envolve atos de virtude intelectual, e estes, por sua vez, implicam necessariamente a verdade, então, não existe, teoricamente, um contraexemplo factual a esta definição. De

fato, segundo Zagzebski, uma crença só será conhecimento se sua verdade resultar das virtudes epistêmicas do agente, e não da sorte.

A epistemologia da virtude de Zagzebski critica e rejeita também a possibilidade de dar uma única definição necessária e suficiente a toda manifestação de conhecimento, relativizando a busca por uma essência fixa e objetiva, como se vê na questão da tentativa de dar uma definição real. Da mesma maneira, critica o uso do método de análise conceitual, embora não pelas objeções comuns que esse método recebe, mas pela possibilidade de levar a um problema circular ou ainda de sempre estar sujeito a contraexemplos.

Outra característica relevante é o caráter cooperativo das operações cognitivas. Para a autora, o conhecimento depende da virtude intelectual de uma grande quantidade de pessoas, de maneira que não pode ser um fenômeno isolado, cujas condições específicas e delimitadas poderiam ser analisadas e descritas.

Por fim, sua afirmação de que o conhecimento é um bem, e, por isso, pertence também à dimensão ética, resulta no reconhecimento de que o estado do sujeito não é apenas passivo, mas um determinado tipo de atitude epistêmica intencional que deve ser adequada ao valor de verdade. A chamada “agência epistêmica do sujeito” refere-se exatamente à responsabilidade que o sujeito tem de guiar seu pensamento em direção à verdade. Para a epistemologia da virtude, essa atitude leva à excelência se for resultado de atos de virtude intelectual.

Zagzebski, no entanto, não está isenta de críticas. Ela mesma apresenta uma série de questões que podem ser aprofundadas ou melhoradas em sua teoria. Ainda assim, a sua epistemologia da virtude apresenta um avanço teórico significativo na filosofia contemporânea, sobretudo por compreender o conhecimento como algo intrinsecamente relacionado à questão normativa e a valores epistêmicos graduais. Em síntese, ao propor o conhecimento como crença que resulta de atos de virtude intelectual, a filósofa elabora uma rica teoria normativa, com implicações éticas, que amplia consideravelmente o debate acerca do conceito de conhecimento.

De nosso ponto de vista, concordamos com a necessidade de uma abordagem ética relacionada à epistemologia, com sua argumentação de que uma pergunta, por si só, já estabelece de antemão o direcionamento de uma resposta e com a exigência de se estabelecer níveis graduais na análise do conhecimento que ultrapassem o código estritamente binário da teoria tradicional. Contudo, parece-

nos que sua definição, em si, apoia-se excessivamente no próprio conceito de virtude e de ato de virtude intelectual, tornando-se (talvez) *ad hoc*, ou seja, a definição de ato de virtude intelectual é realizada de tal maneira que visa exatamente cobrir a falha da definição de conhecimento tradicional. Por isso mesmo, conforme a própria autora afirma, estaria isento de contraexemplos factuais. Entretanto, fica a dúvida se realmente uma definição neste estilo daria conta da natureza humana e progressiva do conhecimento e se, através dessa definição, poderíamos reconhecer, de fato, virtudes intelectuais de forma a mapear as situações em que ocorre conhecimento e as que não. Sendo assim, investigações posteriores poderiam aprofundar essas questões e apontar para outras perspectivas, ampliando a teoria de uma epistemologia da virtude.

6

Referências bibliográficas

AYER, A.J. **The Problem of Knowledge**. London: Macmillan, 1956.

BACHELARD, Gaston. **Epistemologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

ENGEL, D. Sobre agência epistêmica em Ernest Sosa. In: NEIVA, A.; MATTOS, M. S. (Orgs.). **XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS**: volume 1 [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

FREDE, D.; LEE, M. Plato's Ethics: An Overview. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/plato-ethics/>>. Acesso em 2 de jun. 2025.

FREGE, G. Sobre o Sentido e a Referência (1892). In: ALCOFORADO, P. (org. e trad.). **Lógica e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1978.

GETTIER, E. L. Conhecimento é crença verdadeira justificada? (Is Justified True Belief Knowledge?). Tradução: André Nascimento Pontes. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 1, n. 39, p.124-127, jan/jun. 2013.

GETTIER, E. L. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, v. 23, n. 6, p. 121-123, jun. 1963. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>>. Acesso em: 02 de mai. de 2025.

GRECO, J.; TURRI, J. Epistemologia da Virtude - John Greco e John Turri: Virtue Epistemology. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos e Pedro Merluzzi. **Intuição**, v. 8, n. 1, p. 325-362, jun. 2015.

HASAN, A.; FUMERTON, R. Knowledge by Acquaintance vs. Description. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/knowledge-acquaindescrip/>>. Acesso em: 15 abr. 2025.

HURSTHOUSE, R.; PETTIGROVE, G. Virtue Ethics. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-virtue/>>. Acesso em 2 de jun. 2025.

ICHIKAWA, J. J.; STEUP, M. The Analysis of Knowledge. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2024 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/knowledge-analysis/>>. Acesso em 18 abr. de 2025.

JAN-ERIK, J. Locke on Real Essence. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/real-essence/>>. Acesso em 30 abr. de 2025.

KORNBLITH, H. Knowledge needs no justification. In: SMITH, Q. **Epistemology: new essays**. New York: Oxford University Press, 2008.p. 5-23.

OLIVA, A. **Teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

PARRY, R.; THORSRUD, H. Ancient Ethical Theory. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ethics-ancient/>>. Acesso em 3 de jun. 2025.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PRITCHARD, D. Epistemologia da Virtude Anti-sorte – Duncan Pritchard: Anti-Luck Virtue Epistemology. Tradução de Gregory Gaboardy. **Intuitio**, v. 9, n. 1, p. 148-181, jul. 2016.

PUST, J. Intuition. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/intuition/>>. Acesso em: 20 abr. de 2025.

RYSIEW, P. Epistemic Contextualism. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/contextualism-epistemology/>>. Acesso em 12 mai. 2025.

STEUP, M.; NETA, R. Epistemology. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/epistemology/>>. Acesso em 19 de mai. 2025.

TANNEY, J. Some Problems in Contemporary Work on Knowing-How and Knowing-That. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/ryle/knowning-how.html>>. Acesso em: 15 abr. 2025.

TEMPORÃO, A. C.; MARCONDES, D. **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.

ZAGZEBSKI, L. O que é conhecimento? In: GRECO, J.; SOSA, E. **Compêndio de Epistemologia**. Tradução de Alessandra Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2008.

ZAGZEBSKI, L. **Virtues of the mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.