

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DANIELA PEREIRA CONTELLI

**DISCUTINDO A PROPOSTA CONTEMPORÂNEA DE UMA
TEORIA DAS VIRTUDES INTELLECTUAIS COMO TEORIA DO
CONHECIMENTO**

**FLORIANÓPOLIS – SC
2013**

DANIELA PEREIRA CONTELLI

**DISCUTINDO A PROPOSTA CONTEMPORÂNEA DE UMA
TEORIA DAS VIRTUDES INTELLECTUAIS COMO TEORIA DO
CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para o Exame de Defesa de Mestrado em Filosofia, Área de Concentração: Epistemologia e Lógica.

**ORIENTADOR: PROF. DR.
ALEXANDRE MEYER LUZ**

FLORIANÓPOLIS – SC

2013

DANIELA PEREIRA CONTELLI

**DISCUTINDO A PROPOSTA CONTEMPORÂNEA DE UMA
TEORIA DAS VIRTUDES INTELLECTUAIS COMO TEORIA DO
CONHECIMENTO**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Mestrado Interinstitucional entre a UFSC, IFBA e IFBaiano.

Florianópolis, 09 de maio de 2013

Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Coordenador do Curso de Mestrado em Filosofia - UFSC

Banca Examinadora

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Alberto Oscar Cupani
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Jaimir Conte
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

A Deus pela minha paz interior;

Aos meus pais, pela dedicação com a família e por me mostrarem desde cedo a importância da educação acadêmica.

Ao meu esposo pela confiança;

Às minhas filhas Ana Paula e Catarina pela compreensão. Reconheço que foi difícil para vocês ficarem longe da mamãe, mas a distância fortaleceu nossos laços de amor e carinho;

À minha amiga, Rosicler Sauer, pelo incentivo para que eu participasse do Programa de Seleção;

Ao Diretor de Ensino do IFBA-campus Eunápolis, professor Dr. Fabíolo Amaral, pelo seu apoio;

Aos meus colegas do Minter por dividir as ansiedades. Em especial, agradeço às minhas amigas Ianna, Paula Roberta, Fernanda e Edna por amenizar a saudade da família, além de compartilhar nossas inseguranças, nossos medos, alegrias e conquistas.

Aos coordenadores Wanderley Deina, Darley Dall’Agnol e Alessandro Pinzani pela elaboração do projeto e condução dos trabalhos;

Aos professores que, sábia e humildemente, souberam trabalhar com uma turma em que a maioria era leiga na área de filosofia, mas conseguiram manter o padrão exigido pelo programa;

Ao meu orientador, professor Dr. Alexandre Meyer Luz, por confiar que eu poderia levar adiante este projeto de pesquisa; pela sua disponibilidade e responsabilidade, os meus mais sinceros agradecimentos.

RESUMO

Esta pesquisa procura ampliar a discussão sobre problemas centrais da epistemologia tradicional, como o conhecimento e a justificação. Na epistemologia contemporânea a natureza do conhecimento tem sido alvo de interpretações distintas através de duas abordagens: internalistas e externalistas. Neste contexto, uma abordagem baseada nos conceitos das virtudes intelectuais foi introduzida como uma possibilidade de solução para o impasse entre o externalismo e o internalismo na epistemologia. Este trabalho tem como objeto de estudo a discussão sobre as virtudes intelectuais aparecerem como uma proposta de sucesso para o problema do conhecimento. Para tanto far-se-á necessário uma compreensão das analogias entre o discurso ético e a epistemologia. Reserva-se o primeiro capítulo para detalhar as diferenças entre abordagens da virtude e as demais concepções concorrentes. Neste aspecto, a epistemologia volta sua atenção à proposta de Linda Zagzebski, epistemóloga contemporânea, justificando a viabilidade de sua concepção por considerar a virtude intelectual como o principal componente normativo da crença justificada e do conhecimento. No segundo capítulo apresenta-se a concepção proposta por Zagzebski de uma teoria pura da virtude, inspirada no modelo aristotélico de aquisição de virtudes, natureza da virtude e eudaimonia. Ainda no segundo capítulo, aborda-se a tese desta autora de definição de conhecimento como contato cognitivo com a realidade do que classifica de “atos de virtude intelectual”. No terceiro capítulo discute-se a respeito da motivação de Zagzebski por substituir o termo crença verdadeira por contato cognitivo com a realidade, apresentando suas críticas às abordagens internalistas e externalistas, principalmente ao confiabilismo, bem como as críticas impostas pelo internalismo e externalismo à abordagem das virtudes epistêmicas, em especial à concepção de Zagzebski. Nas considerações finais apresentam-se as observações sobre as possibilidades e limites da tese de Linda Zagzebski.

PALAVRAS-CHAVE: Justificação. Conhecimento. Virtudes intelectuais

ABSTRACT

This research seeks to expand the discussion of central problems of traditional epistemology, as knowledge and justification. In contemporary epistemology the nature of knowledge has been subject to different interpretations by two approaches: internalists and externalists. In this context, an approach based on the concepts of intellectual virtues was introduced as a possible solution to the impasse between internalism and externalism in epistemology. This work has of object to study the discussion of how the intellectual virtues appear as a successful proposal to the problem of knowledge. To do so far will need an understanding of the analogies between discourse ethics and epistemology. The composition of this work was distributed in the introduction, first, second and third chapters and remarks. We reserve the first chapter to detail the differences between approaches of virtue and the other competing conceptions. In this respect, epistemology turns his attention to the proposed Linda Zagzebski, contemporary epistemologist, justifying the viability of his conception by considering the intellectual virtue as the main normative component of justified belief and knowledge. The second chapter presents the design proposed of Zagzebski's pure virtue, inspired by the Aristotelian model of acquisition of virtues, the nature of virtue and eudaimonia. Also in the second chapter, it is approached on the thesis of this author about the author of this thesis definition of knowledge as cognitive contact with the reality of what sorts of "acts of intellectual virtue The third chapter is to discuss about the motivation of Zagzebski in replacing the term true belief for cognitive contact with reality, presenting her criticism of internalist and externalist approaches, mainly to reliabilism, as well as the critical imposed by internalism and externalism to addressing the epistemic virtues, especially the design of Zagzebski. As remarks, the observations are presented, on the possibilities and limits of the thesis of Linda Zagzebski.

KEY-WORDS: Justification. Knowledge. Intellectual virtues.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1: TEORIAS DA JUSTIFICAÇÃO INTERNALISTA E EXTERNALISTA X VIRTUDES INTELLECTUAIS	16
1.1 Situando o discurso moral na epistemologia	16
1.2 Comparando as Teorias da Justificação Internalistas e Externalistas	24
1.2.1 Apresentando as Teorias Internalistas e Externalistas da Justificação	24
1.2.2 Sob que aspectos a Teoria das Virtudes da Mente apresenta vantagens sobre as demais teorias	32
1.2.3 Diferenciando as variedades de virtudes intelectuais na epistemologia	37
CAPÍTULO 2: A ABORDAGEM DAS VIRTUDES DA MENTE	40
2.1 Definindo uma Teoria Pura da Virtude	40
2.2. A Natureza da virtude	44
2.2.1 Distinguindo virtudes de capacidades naturais e habilidades	50
2.2.2 Distinguindo virtudes de sentimentos, emoções e motivação	55
2.3. Virtudes Morais e Intelectuais	59
2.3.1 A distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais	59
2.3.2. O componente motivacional da virtude intelectual	62
2.3.3 A Phronesis e a Virtude Intelectual na proposta de Zagzebski	65
2.3.4 O significado de Atos de Virtude em Zagzebski	69
CAPÍTULO 3: A NATUREZA DO CONHECIMENTO	76
3.1 A Definição de Conhecimento na proposta de Zagzebski	76
3.2. A harmonização das abordagens internalistas e externalistas	83
3.2.1 O que representa o confiabilismo para Zagzebski	85
3.3 Críticas à proposta de Zagzebski	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

INTRODUÇÃO

Considerando que faz parte da nossa natureza humana a investigação e que estamos dispostos a conhecer o mundo ao nosso redor, é de se esperar a nossa procura por estabelecer uma relação entre nossas crenças e a realidade. Esta relação pode ser estabelecida de formas diferenciadas; podemos afirmar que ‘conhecemos o vizinho’ ou ‘que sabemos preparar uma boa massa’, e quando assim afirmamos, estamos lidando com aspectos do conhecimento relacionados à familiaridade e à posse de habilidades, respectivamente. Entretanto, estes conhecimentos não são tipicamente o objeto de estudo da epistemologia; um dos pontos importantes para a epistemologia é a análise da justificação de uma crença, ou seja, o seu interesse refere-se ao conhecimento proposicional, aquele conhecimento que supõe a verdade ou falsidade das declarações sobre a realidade.

Assim, em proposições do tipo: ‘eu sei que...’ estamos assumindo que temos um conhecimento sobre uma proposição. No entanto, podemos ser questionados a respeito dos elementos que justificam esta nossa crença. Como diferenciar, por exemplo, conhecimento de opinião? Quando fazemos afirmações do tipo: ‘eu sei que há um livro em cima da mesa’, esta crença pode ser motivada porque os olhos viram um objeto com as dimensões e características gerais de um livro, a visão está em sua perfeita capacidade, a luminosidade do ambiente permite ter uma noção clara dos objetos, conseguimos ler o título do livro e assim por diante. Neste caso, temos uma crença justificada – pois não foi fruto de um simples palpite.

Como vimos, nos utilizamos de algumas fontes para a justificação da nossa crença, elas são chamadas fontes de conhecimento. Como exemplo, podemos citar a percepção, memória, testemunho, introspecção, raciocínio e insight racional. Isto não quer dizer que elas estão imunes a erros, há uma diferença entre a nossa visão durante o dia e a noite, mas isto não significa que não podemos confiar em nossa visão, talvez seja necessário haver uma combinação entre algumas delas.

Nesta perspectiva de avaliação das evidências, epistemólogos têm-se dividido quanto à justificação de uma crença. Há aqueles que afirmam sobre a necessidade do uso de reflexões, articulações, entre outras atividades da nossa mente para justificar uma crença; para estes autores, não podemos contar unicamente com a posse de uma visão perfeita, ou até mesmo de uma memória impecável, estes filósofos são considerados internalistas – pois o processo de justificação deve ser

acessível por reflexão ao sujeito portador da crença; entretanto, há autores que levam em consideração a confiabilidade do processo, assim, se a nossa visão, por exemplo, mostra-se na maioria dos casos confiável, não há necessidade da reflexão. Estes epistemólogos fazem parte de uma abordagem na epistemologia conhecida como externalismo – pois o processo de justificação da crença não precisa ser interno à nossa mente.

A epistemologia contemporânea considera o conceito de conhecimento como normativo. Isto porque no preenchimento dos requisitos para a definição padrão de conhecimento – crença verdadeira justificada – é avaliado se regras e critérios foram cumpridos. No entanto, a depender da abordagem, estas regras terão enfoques diferenciados.

Como salientado no parágrafo anterior, para o internalismo, uma crença é considerada justificada se o agente epistêmico faz uso da reflexão, não se apoiando apenas na percepção. Ao pensar dessa maneira, parece que os internalistas tratam suas regras epistêmicas como derivadas da noção de dever moral do deontologismo. Enquanto que os externalistas parecem apoiar suas ideias no utilitarismo, em que a utilidade é vista como o critério para se estabelecer um benefício ou vantagem, porque para o externalismo se um processo de justificação apresenta-se como confiável, então podemos assumir que a crença esteja justificada.

Ressaltamos que a epistemologia inspira-se muitas vezes no discurso moral para apoiar a avaliação da justificação de uma crença. Assim, é comum traçarmos um paralelo entre a concepção internalista e a abordagem deontológica moral, na qual a noção de ato correto apoia-se no dever moral. Como também, o externalismo traça um paralelo com a abordagem consequencialista (utilitarista) na qual a noção de ato correto apoia-se na maximização do prazer; o agir por inclinação não é criticado, pois o que importa é a finalidade.

Na abordagem internalista, uma crença para estar justificada depende apenas de fatores internos ao sujeito, ou seja, se ele fez o uso apropriado da reflexão. Nela, os epistemólogos centram suas avaliações na análise da violação ou não das regras epistêmicas para formação da crença.

Enquanto que o externalismo afirma serem demasiadamente exigentes as formas de justificação internalistas, pois acredita que se existe um método confiável de formação de crença, esta já está justificada. Para os epistemólogos desta abordagem, não é exigida uma análise racional pelo sujeito cognoscente sobre a formação da crença,

ela pode ser formada a partir de um processo confiável qualquer; um processo que tende a produzir mais verdades.

Portanto, a epistemologia tem se dividido quanto à análise do componente normativo da crença. Enquanto os internalistas defendem que esta análise depende da avaliação que o sujeito faz dos seus estados psicológicos, os externalistas ignoram esta dependência. Mas, ambos centram suas abordagens no conceito de justificação. Para eles, uma crença justificada é uma forma de estar correto. Eles continuam avaliando uma crença particular a partir do estado cognitivo de uma pessoa, o foco continua no processo de formação da crença e sua justificação.

No entanto, a epistemologia contemporânea nas últimas três décadas tem discutido sobre a abordagem das virtudes epistêmicas, cujo objeto de avaliação é a virtude intelectual, ao contrário do externalismo e do internalismo que centram na noção de processo confiável ou dever epistêmico, respectivamente.

A abordagem das virtudes intelectuais pretende ampliar o processo de avaliação da crença, porque considera para a justificação da mesma, a natureza da virtude, o caráter do indivíduo e a relação deste com a comunidade epistêmica, porém os internalistas e externalistas preocupam-se com o estado cognitivo do sujeito.

Enquanto que o internalismo e externalismo estão preocupados em elaborar critérios de avaliação para a justificação da crença, uma concepção epistemológica que tem como centro as virtudes intelectuais não se preocupa com regras, isto é, a própria virtude é, grosso modo, o parâmetro da ação correta; ela é uma qualidade do caráter que visa o justo meio – equilíbrio entre a escassez e o excesso - lembrando que esta justa medida refere-se ao indivíduo.

Conforme observado por Baehr sobre o resgate da teoria das virtudes, nos moldes aristotélicos, aplicados ao discurso moral, como possibilidade de superação entre as concepções deontológicas e utilitaristas, assim também ocorreu na epistemologia. Ao trazer a teoria das virtudes para o campo da ética ou da epistemologia, procura-se mudar o foco da análise da ação ou da crença, para o caráter do indivíduo. O *critério* deixa de ser algo normativo, inflexível, e a avaliação da ação ou crença, passa a depender das circunstâncias e do caráter virtuoso do indivíduo.

Na metade do século vinte, no entanto, um número de filósofos morais, inspirados em parte pelo artigo de Elizabeth Anscombe “Modern

Moral Philosophy” (1958), começaram a retornar a uma abordagem mais antiga, uma abordagem ética baseada no caráter, em um esforço de evitar falhas que eles consideravam como endêmicas para a filosofia moral moderna. Nas décadas seguintes, esta migração ganhou um considerável impulso, com a ética das virtudes, sendo considerada por muitos como uma verdadeira "terceira força" (ao lado do Kantianismo e consequencialismo) dentro da ética normativa. Baehr (2011, p. 7).

Temos a impressão que a abordagem das virtudes epistêmicas procura apoiar suas ideias na ética das virtudes. No entanto, esta noção na epistemologia foi trazida por um confiabilista (externalista), Ernest Sosa, cujo interesse era responder aos três problemas impostos ao Confiabilismo¹. Podemos atribuir a Sosa o mérito da mudança do foco da avaliação do estado cognitivo do agente para a noção de virtude intelectual do agente.

Ernest Sosa, em 1980, publica o artigo *The raft and the pyramid: coherence versus foundations in the theory of knowledge*, considerado um marco para a epistemologia, pois como o título sugere, o autor apresenta uma possibilidade de superação do conflito entre as abordagens fundacionistas² e evidencialistas³, ao procurar aproximar os conceitos de virtudes intelectuais à justificação da crença.

Quando nos referimos à crença justificada, a partir da avaliação de traços do caráter intelectual do agente, estamos diante da abordagem

¹ Estes três problemas serão apresentados e discutidos no primeiro capítulo.

² No capítulo 1 apresentaremos uma discussão sobre este impasse, mas, grosso modo, podemos resumir o Fundacionismo como uma abordagem de justificação epistêmica em que as crenças básicas dão suporte à outras crenças, por isso, a comparação do fundacionismo a uma pirâmide (o piso que suporta o primeiro andar e assim por diante).

³ No capítulo 1 apresentaremos uma discussão a respeito do Coerentismo, mas em linhas gerais para esta abordagem, uma crença está justificada se ela é coerente com o conjunto de crenças do indivíduo.

das virtudes epistêmicas. O sucesso ou não, da justificação de uma crença, pode estar atrelado àqueles traços do indivíduo, como o fato dele ser cuidadoso na avaliação das informações, ser atento aos detalhes, ou possuir uma mente aberta para novas experiências.

Entretanto, a noção de virtude em Ernest Sosa, não é a aristotélica, e sim a de Platão, isto é, as virtudes são consideradas faculdades cognitivas conducentes à verdade, como a visão, audição e memória. O interesse de Sosa pelo conceito de virtude reside no aspecto da orientação ao fim que esta comporta. Desse modo, se a visão tem se demonstrado como confiável, não tem porque não oferecer crédito a esta “virtude” para justificar uma crença. Entretanto, sentidos como visão, audição e memória não são considerados virtudes em Aristóteles.

Esta noção de Sosa de virtude platônica foi alvo de críticas por ter desconsiderado muitos aspectos da concepção aristotélica, mas a respeito destas críticas, no capítulo I desta pesquisa ampliaremos esta discussão, assim como apresentaremos, no capítulo II, a proposta de uma epistemologia da virtude baseada na motivação da virtude, a qual procura realizar uma aproximação com os conceitos de virtudes propostos por Aristóteles.

Nesta perspectiva de aproximação aos conceitos aristotélicos de virtude, uma autora, Linda T. Zagzebski, nos chamou atenção justamente por seu estilo conservador em abordar tal conceito. Para Zagzebski, uma abordagem das virtudes epistêmicas não pode considerá-las como o modelo proposto por Sosa. Para esta autora, uma concepção de virtude intelectual deve realizar a “conexão entre epistemologia e teoria moral, e [...] os aspectos de natureza humana serem mais importantes do que puramente cognitivos” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 12).

Na visão desta autora, a virtude intelectual deve ser avaliada da mesma maneira que a moral. No entanto, em Aristóteles, há distinção entre virtudes morais e intelectuais, a primeira versando sobre o caráter do indivíduo e a segunda sobre o intelecto. Entretanto, Zagzebski argumentará em favor da não distinção entre as virtudes morais e intelectuais. Segundo ela, a virtude intelectual não pode ser separada do caráter do indivíduo. Este será o eixo norteador do seu trabalho no livro *Virtues of the mind – An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundational of knowledge*.

Diante do exposto até o momento, justificamos nosso interesse pela discussão sobre as virtudes intelectuais aparecerem como uma proposta de sucesso para o problema do conhecimento. Mas para isto, é importante uma compreensão da utilização do discurso ético pela

epistemologia, como também, um resgate das discussões entre as virtudes epistêmicas e as abordagens internalistas e externalistas.

Para tanto, ampliaremos a discussão sobre os limites e possibilidades das virtudes intelectuais quanto aos problemas centrais da epistemologia tradicional – conhecimento, sorte epistêmica e justificação.

No capítulo I desta pesquisa caberá uma retomada do debate internalista e externalista da justificação, bem como a inserção das virtudes intelectuais pela epistemologia contemporânea. Ao tratarmos delas, detalharemos a respeito das diferenças entre abordagens da virtude mais próximas à proposta sosiana e as outras baseadas na conexão entre virtude moral e intelectual; levaremos em consideração a tentativa de Linda Zagzebski em apresentar a sua teoria como um modelo de superação ao impasse entre o internalismo e externalismo, pois enquanto nestes dois modelos a avaliação recai sobre o ato, a proposta da autora avalia as motivações do indivíduo em uma dada circunstância; a virtude intelectual é o principal componente normativo da crença justificada e do conhecimento.

No segundo capítulo apresentaremos a concepção proposta por Linda Zagzebski de uma teoria pura da virtude. Na interpretação da autora, esta teoria compreende as intenções aristotélicas quanto a aquisição e natureza da virtude, bem como o conceito de eudaimonia. Para tanto, a filósofa nos recorda a respeito da importância do hábito como garantia do indivíduo tornar-se virtuoso, além de nos mostrar a maneira de agir deste agente para alcançar a finalidade da virtude.

A respeito desta discussão, encontramos em Zingano um esclarecimento sobre a noção de virtude em Aristóteles, esta visão não objetiva unicamente o resultado, mas a maneira como atingimos este fim:

Mas o homem não faz somente o que deve ser feito; ele o faz também de um certo outro modo, isto é, sabendo e escolhendo por deliberação o que está fazendo. A diferença reside não no resultado da ação, mas no modo de agir. Zingano (2009, p. 81).

Esta noção de deliberação (*phronesis*) exerce um papel importante na abordagem proposta por Zagzebski, pois ao contrário do internalismo e externalismo que procuram avaliar a justificação de uma crença seguindo determinados padrões epistêmicos, uma concepção

epistemológica que se apoia no conceito aristotélico de virtude não comporta um algoritmo de decisão. Portanto, a *phronesis* seria a responsável por realizar tal papel.

Ainda no capítulo dois deste trabalho, apresentaremos a proposta de Zagzebski quanto à distinção entre a natureza da virtude, habilidades, sentimentos e emoções. Também discutiremos sobre a tentativa desta autora em mostrar as virtudes intelectuais como um sub-grupo das morais, procurando estabelecer assim, uma aproximação da primeira com o caráter do indivíduo. E finalizando este capítulo, apresentaremos a proposta de Zagzebski quanto à definição de conhecimento como contato cognitivo com a realidade do que classifica de “atos de virtude intelectual”. Defende a proposta de uma epistemologia que tem como elemento central a motivação virtuosa ser preferível a uma epistemologia baseada no ato moral para a formação da crença.

No terceiro capítulo abordaremos a questão da natureza do conhecimento, tendo como base a proposta daquela filósofa, a qual argumenta que segundo a sua teoria, o conhecimento ganhará um lugar de destaque na epistemologia, ao contrário das abordagens internalistas e externalistas cuja preocupação centra-se na normatização da avaliação da justificação.

Neste terceiro capítulo, Zagzebski retoma a discussão da importância do componente motivacional direcionar as nossas ações ao fim principal da virtude, portanto, o agente recebe os créditos porque a sua ação foi operada de acordo com o motivo virtuoso, conforme a seguinte observação da autora

Vimos que todas as virtudes intelectuais surgem da motivação para o conhecimento e incluem uma meta interna para operar cognitivamente de forma que se acredita ser conducente ao conhecimento, uma forma que é única para cada virtude. Então, o objetivo de ter mente aberta é ser receptivo a novas ideias e argumentos, mesmo quando eles entram em conflito como as nossas próprias ideias, a fim de finalmente obtermos conhecimento. O objetivo de ter um rigor intelectual é investigar exaustivamente a evidência pertencente a uma crença em particular ou um grupo de questões a fim de finalmente alcançar o conhecimento. Zagzebski (1996, p. 269).

Desta maneira Zagzebski propõe como definição de conhecimento “um estado de contato cognitivo com a realidade surgindo de atos de virtudes” (p. 270), tornando necessário ampliarmos esta discussão a respeito do termo atos de virtude, assim como, a troca do termo crença verdadeira por contato cognitivo com a realidade.

Neste percurso da autora em defesa da teoria pura da virtude, argumenta que a sua concepção supera os problemas internalistas e externalistas. Para tanto, apresenta objeções ao confiabilismo, mais especificamente à Teoria da Função Apropriada de Plantinga, como também ao internalismo. Desta forma, ao confrontarmos a concepção de virtudes intelectuais na interpretação de Zagzebski com as outras abordagens concorrentes apresentaremos em que aspectos aquela concepção responde melhor ao problema da justificação e em que aspectos ela ainda apresenta falhas.

Nas considerações finais argumentamos quanto à impossibilidade de superação do impasse internalista e externalista pelas virtudes epistêmicas. Julgamos insuficientes os argumentos utilizados pela epistemóloga Linda T. Zagzebski em defesa de uma teoria pura da virtude como superação às divergências entre o internalismo e o externalismo. No entanto, entendemos que a abordagem das virtudes tem a sua importância, não no sentido de superação, mas no sentido de ser utilizada como ferramenta de suporte (apoio) pela epistemologia.

CAPÍTULO 1: TEORIAS DA JUSTIFICAÇÃO INTERNALISTA E EXTERNALISTA X VIRTUDES INTELLECTUAIS

Neste capítulo apresentaremos um debate sobre a coerência ou não da utilização do discurso ético pela epistemologia, como também mostraremos duas concepções que dominam a disputa na epistemologia: o internalismo e externalismo.

Analisaremos os problemas relacionados à justificação pontuados por Linda T. Zagzebski em seu livro *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Essa autora se preocupa em situar o discurso moral na epistemologia, apresentando analogias entre a ética deontológica e utilitarista com às concepções epistemológicas internalistas e externalistas, respectivamente.

Ao fim dessas análises, apresentaremos a proposta de Zagzebski sobre a possível utilização de uma teoria pura da virtude pela epistemologia. Salientamos que o uso da abordagem das virtudes intelectuais não é um tema novo, antes desta autora, outros filósofos já trabalharam com essa concepção.

1.1 Situando o discurso moral na epistemologia

A epistemologia, ao se referir a *normas* epistêmicas e *valores*, está aparentemente realizando uma avaliação que poderia ser julgada de *dever* e *responsabilidade*, presentes no discurso moral. Enquanto que a avaliação moral diz respeito à ação, a avaliação epistêmica diz respeito à crença, e diante disso, podemos fazer uma analogia que, da mesma maneira que criticamos ou elogiamos uma atitude, assim também ocorre com a avaliação de uma crença. Por exemplo, tanto uma pessoa honesta quanto um agente epistêmico que esteja justificado são louvados; um criminoso ou um sujeito cognoscente que não alcance a justificação de sua crença são criticados.

Nesta perspectiva de redutibilidade dos conceitos epistêmicos aos conceitos éticos, alguns epistemólogos realizam uma crítica, a exemplo

de Roderick Firth⁴, o qual defende uma proposta contrária, a da irreduzibilidade dos conceitos epistêmicos aos conceitos éticos. Isso porque na visão desses epistemólogos, ética e epistemologia atuam em campos diferentes; nesta última, não há um julgamento sobre as nossas ações, se elas foram boas ou más, como também não podemos resumí-la a uma disciplina normativa, isto é, do que seja correto fazer. Segundo eles, essa questão, a da redutibilidade dos conceitos epistêmicos aos conceitos éticos iniciou no momento em que a ética afirmou que racionalidade e conhecimento eram almejavéis, louváveis.

Prosseguindo com esta crítica, Roderick Firth questiona se os conceitos como racionalidade, justificação, evidência, são conceitos éticos. Ao apresentar tal questionamento o autor pretende mostrar que a utilização do termo ‘crença garantida’ pode possibilitar a redutibilidade dos conceitos epistêmicos aos conceitos éticos, pois

A primeira vista, parece que atribuir garantia a uma crença consiste em fazer um julgamento epistêmico de um estado doxástico particular, i. e., de um estado psicológico particular de uma crença. E pode parecer, ademais, que realizar tal julgamento consiste em realizar uma avaliação favorável, sob o aspecto ético, desse estado claramente psicológico. Essa parece ser uma hipótese promissora porque estados psicológicos são, é claro, objetos adequados para uma avaliação ética. Roderick Firth (1978, p. 4)

Esta análise oferecida por Firth reforça que, para a teoria do conhecimento, o mais importante não é responder a pergunta ‘o que é conhecimento?’, pois acidentalmente podemos obter uma crença verdadeira; mas, responder à pergunta ‘sob quais circunstâncias (condições) a crença está garantida?’ e segundo este autor esta pergunta apresenta uma abiguidade

Há um sentido importante, no qual uma crença pode estar garantida mesmo enquanto somos criticados por alguém que toma por base a

⁴ Roderick Firth (1917-1987) Professor da Universidade de Harvard. Autor de textos como *Value and Morals* In: Goldman & Kim, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1978. Como também In *Defense of Radical Empiricism: Essays and Lectures* In Rowman & Littlefield, 1998.

afirmação que nosso estado doxástico não está psicologicamente baseado em ou é derivado da evidência relevante em um sentido racional. Podemos não nos ter dado conta de uma parcela da evidência relevante. Ou podemos ter cometido erro de lógica.[...] Contudo, em todos esses casos, nossas crenças podem ser justificáveis através de inferência racional a partir de nossas evidências. Em todos esses casos, há um sentido no qual nossa crença está garantida, e outro sentido no qual ela não está. Assim, o termo ‘crença garantida’ é ambíguo. Ibid, p. 5

A respeito desta ambiguidade, Firth argumenta em favor da distinção entre *garantia doxástica*⁵ e *garantia proposicional*⁶, sua intenção é mostrar que a crença (o acreditar) é necessária no processo epistêmico – garantia doxástica - mas não é suficiente para a garantia proposicional que exige as evidências, “isso é suficiente para mostrar que nenhuma forma única de análise ética pode ser adequada para os dois conceitos epistêmicos expressos pelo termo garantido” (FIRTH, 1978, p. 6). Assim, no exemplo a seguir, Firth mostra que os conceitos éticos não influenciam na garantia proposicional

Suponha, por exemplo, que uma pessoa acredita, no tempo t , que (p) ela está completamente curada de uma perigosa doença. Uma questão epistêmica surge: nós imaginamos que p está garantida para S em t . É óbvio que não estamos perguntando categoricamente se é bom para S acreditar que ele foi curado – ou se é desejável, adequado, certo, virtuoso ou louvável para S acreditar que ele foi curado. Nós não estamos perguntando se S tem obrigação de crer nisso, ou se é seu dever ou direito crer nisso. Fazer qualquer uma dessas perguntas equivale a levantar questões que não são relevantes em relação à nossa questão epistêmica.[...] Estas são questões importantes se quisermos fazer uma avaliação ética de tipo categórica da crença de S em ter sido curado. Mas elas são irrelevantes se quisermos apenas saber se

⁵ Estado doxástico como equivalente ao estado psicológico de crer

⁶ Estado proposicional equivalente ao conteúdo lógico de uma crença

Ressaltamos, no entanto, que nem todos os epistemólogos concordam com as ideias de Firth, mas muitos têm se dividido quanto ao interesse pela análise do componente normativo da crença. Ou ela é propriedade dos estados psicológicos do crente, ou é propriedade dos objetos proposicionais de tais estados. O mais importante para essa discussão contemporânea, é o conceito de justificação. Dessa forma, tal como para os filósofos da moralidade, o foco é o ato correto, para os epistemólogos a crença justificada (racional, garantida, fundamentada)⁷ é o conceito primário. Mesmo quando a questão abordada é a natureza do conhecimento, o foco ainda está na crença e sua normatização. Para muitos destes autores uma crença justificada é uma maneira de estar *correto*.

Estamos diante de duas abordagens na epistemologia: a internalista e a externalista, que analogamente ao conceito de *ação correta* utilizam o conceito de *crença justificada*. Uma das críticas que Linda Zagzebski tece ao trabalho de Firth reside no fato da proposta dele concentrar-se na análise e nas condições para que a crença possa ser considerada justificada.

Para Zagzebski, o fato da epistemologia contemporânea basear-se na crença é derivado da analogia com as teorias morais que respaldam-se na ação, como a concepção deontológica⁸ e

⁷ Salientamos que de acordo com a abordagem utilizada pelo epistemólogo o termo justificação não é utilizado. Por exemplo, Richard Foley em seu ensaio *Epistemic Rationality*, 1993, apresenta a ideia de racionalidade, segundo o modelo aristotélico, aquele em que uma pessoa tem um objetivo e após cuidadosa deliberação age de maneira a atingir seu objetivo. Para Foley, podemos formar crenças que não são racionais, mas são consideradas conhecimento, como também, podemos formar crenças fruto de um processo racional, mas que não correspondem a uma situação de justificação. Enquanto autores como Alvin Plantiga, apontam dois problemas na utilização do termo justificação: primeiro, pela forte ligação deste termo com a ideia tradicional de conhecimento (crença, verdadeira, justificada) e segundo, está embutida na justificação a noção de dever epistêmico. Plantiga sugere o termo garantia, como responsável pela mudança da crença verdadeira em conhecimento.

⁸ Abordagem moral que procura determinar as ações corretas e erradas, independentemente das consequências da ação. O filósofo Immanuel Kant é o principal idealizador desta abordagem.

consequencialista⁹. A esse respeito Zagzebski (1996, p. 7) tece a seguinte análise

Então, nós geralmente achamos que os epistemólogos somente fazem sua pesquisa se baseando nas seguintes questões: (1) A crença violou as *regras* epistêmicas ou quaisquer *deveres* epistêmicos? É epistemicamente *permissível* a alguém fazer isso dentro de seu *direito* epistêmico? Teorias deste tipo tomam a teoria moral deontológica como seu modelo normativo. (2) É a crença formada por um processo confiável para a obtenção da verdade? Teorias deste tipo são formas de confiabilismo, estruturalmente semelhantes ao consequencialismo. Em teorias confiabilistas a meta epistêmica é obter crenças verdadeiras e evitar as crenças falsas, assim como, em teorias consequencialistas o objetivo da moralidade é produzir bons estados de coisas e evitar maus estados de coisas. E, como na maior parte da ética consequencialista, o confiabilismo entende o bem como quantitativo. Enquanto que o utilitarismo visa maximizar o saldo do prazer sobre a dor, o confiabilismo visa maximizar o saldo de crenças verdadeiras sobre crenças falsas.

Conforme destacado, tanto a concepção da justificação internalista como a externalista parecem ser comparadas às concepções deontológicas e utilitaristas em ética, respectivamente. No entanto, Zagzebski destaca que a partir de 1980 houve uma importante variação na maneira de avaliação da justificação, partindo da análise da virtude intelectual apresentada pelo sujeito e não apenas na análise da crença, isso porque alguns epistemólogos voltaram-se para a teoria das virtudes.

A ideia de virtude intelectual foi introduzida na literatura epistemológica por Ernest Sosa em seu ensaio *The raft and the pyramid: coherence versus foundations in the theory of knowledge*, para mostrar que a noção daquela virtude tem muito a contribuir para a

⁹Abordagem moral cuja marca reside no fato de comparar as consequências de um ato com outras possibilidades, com a intenção de determinar a melhor ação, ou seja, aquela que seja capaz de proporcionar mais prazer do que dor. Filósofos como John Stuart Mill e Jeremy Bentham são os principais defensores desta abordagem.

epistemologia, não apenas pela natureza intrínseca do sujeito, mas também se levando em consideração aspectos como o envolvimento do sujeito com sua comunidade epistêmica, isto porque, para Sosa, o Fundacionismo¹⁰ e o Coerentismo¹¹ são controversos. E, para tanto, ele defende como uma abordagem promissora, o Confiabilismo¹², por associar ao processo confiável de formação da crença, uma certa disposição estável, resultado de certas virtudes estáveis

Aqui justificação primária aplicaria as virtudes intelectuais, para estabilizar as disposições para aquisição da crença, através das suas grandes contribuições no caminho de nos levar a verdade. Justificação secundária levaria então a uma crença particular em virtude das suas fontes de virtudes intelectuais ou outras disposições justificadas. (SOSA, 1985, p. 189).

Entretanto, observamos que quando Sosa se refere à virtude intelectual, utiliza a terminologia de disposição, ou então faculdade, por interpretar ‘virtude’ como sendo qualquer coisa com função. Para tanto, apoia a sua ideia em Platão, quando este apresenta uma concepção de

¹⁰ Não é objeto deste trabalho a discussão do Fundacionismo, abordagem que defende a existência de crenças justificadas básicas e que estas servem de base para as crenças justificadas não-básicas. O Fundacionismo é comparado metaforicamente à pirâmide, pois pretende-se mostrar que para esta concepção, o conhecimento C pode ser dividido em C1, C2, ... e cada uma destas partes ligam-se para a formação do conhecimento C. Quando Sosa faz o resgate dos dilemas enfrentados pelos fundacionistas, sua intenção é mostrar como nem sempre os nossos estados mentais são indubitáveis, infalíveis.

¹¹ Não é objeto deste trabalho a discussão do Coerentismo, abordagem que apresenta a ideia de uma crença para estar justificada necessita da coerência com o sistema de crenças do indivíduo. O Coerentismo é comparado metaforicamente a um barco, flutuando livre. A intenção de Sosa ao trazer à tona a discussão sobre o Coerentismo serve para mostrar que esta abordagem falha por não levar em consideração a experiência do indivíduo na justificação da crença.

¹² Concepção da Justificação Externalista cuja ideia central reside no fato de que a confiabilidade do processo de formação da crença é o responsável pela sua justificação, partindo da análise desta definição, podemos afirmar que S justificadamente acredita que *p* se e somente se a crença de S em *p* é causada por um processo confiável. A esses respeito ver Goldman, Alvin. *What is justified belief?*.

virtude ampla, em que qualquer coisa que desempenhe uma função possui virtude, assim, a função do olho era a virtude do olho, como a função da faca era a virtude da faca.

Encontramos em Luz (2005), uma análise sobre o conceito de virtude empregado por Sosa

Considera também a existência de ‘um sentido amplo de “virtude”, também grego, no qual qualquer coisa com uma função – natural ou artificial – possui virtudes. [...] De fato, ao fim do primeiro livro da *República*, o diálogo entre Sócrates e Trasímaco revela a suposição platônica; Sócrates pergunta – e Trasímaco aquiesce – “se cada coisa desempenha bem a sua função por virtude e mal pelo vício contrário” (PLATÃO, *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 39). É nesse sentido que Sosa utiliza o conceito (LUZ, 2005. p. 208).

Entretanto, no livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define que a virtude não é uma faculdade “por conseguinte, se as virtudes não são paixões nem faculdades, só resta uma alternativa: a de que sejam *disposições de caráter*” (EN II. 5.1106a-10). E mais adiante, esclarece a relação entre virtude e função

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bons tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. [...] Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função (EN II. 6. 1106a17-24).

Na opinião de Zagzebski, a comparação das virtudes intelectuais a uma faculdade demonstra uma falta de compreensão dos conceitos aristotélicos referentes à virtude. Segundo Zagzebski, quando Platão e Aristóteles fizeram a analogia entre virtude e função, não foi no sentido interpretado por Sosa, mas no sentido de mostrar “que a virtude da pessoa está relacionada com a sua função, assim como a virtude do olho

é a função do olho. A virtude do olho é um traço que permite ao olho enxergar bem” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 9). Entretanto, parece que Sosa, ao mostrar a virtude como uma faculdade, tem a intenção de utilizar as virtudes intelectuais como uma ferramenta na avaliação da crença para a abordagem confiabilista. E a esse respeito, Zagzebski esclarece que a ideia de Sosa é promissora, mas o foco ainda continua na avaliação da crença conforme a seguinte crítica

Desde que Sosa introduziu o conceito de virtude intelectual na literatura epistemológica, o termo “epistemologia da virtude” tem sido conhecido como outro nome para o confiabilismo e outras teorias relacionadas como a teoria de Plantinga da função apropriada (Greco, 1992; 1993; Kvanvig, 1992). Mas como vimos, o confiabilismo é estruturalmente semelhante ao consequencialismo, não uma teoria da virtude, e apesar da teoria de Plantinga não ter uma estrutura consequencialista, ela também não é modelada em uma teoria da virtude, e como Sosa, Plantinga tem o foco nas faculdades e não nas virtudes. (Ibid, p. 10).¹³

Diante desta ressalva, Zagzebski procura demarcar a diferença entre a sua abordagem e a proposta por Sosa, a começar por não conceber virtude como faculdade. Segundo ela, não podemos considerar a faculdade da visão como sendo uma virtude. Sua teoria também procura realizar uma conexão entre virtude intelectual e a estrutura psíquica do sujeito.

O foco da teoria que estamos interessados aqui é o conceito de virtude intelectual que segundo Zagzebski, os filósofos raramente têm dado a essas virtudes muita atenção. E, contrariando os argumentos de Firth com relação a irredutibilidade dos conceitos epistêmicos aos conceitos morais, Zagzebski propõe a utilização das virtudes epistêmicas na avaliação dos conceitos epistemológicos.

Mesmo reconhecendo que o seu trabalho não é exegético em torno da obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, a autora procura aproximar sua teoria ao conceito de virtude intelectual proposto por Aristóteles, pois, segundo sua interpretação, a epistemologia

¹³ A abordagem de Alvin Plantinga da Função Apropriada será estudada no capítulo três deste trabalho.

contemporânea não seguiu de perto uma teoria “pura” da virtude¹⁴. Segundo Zagzebski, esta teoria não significa apenas agir de maneira correta, mas inclui também a disposição do agente e suas emoções, desejos e motivos. A abordagem proposta pela autora não pode ser resumida apenas a agir de acordo com um conjunto de regras, tendo em vista que esta normatização não consegue capturar toda a dimensão do agir de uma pessoa virtuosa. Zagzebski insiste em afirmar que poderíamos explorar melhor as contribuições dos conceitos morais, pois, em sua visão, o processo de avaliação epistêmico não ocorre de maneira distinta da moralidade.

Como vimos nesta seção, Zagzebski defende a redutibilidade dos conceitos epistêmicos aos morais, argumentando que a virtude intelectual é o principal componente normativo da crença justificada e do conhecimento. Ela argumenta em favor da proposta de que uma epistemologia baseada na virtude é preferível a uma baseada em crenças, pelas mesmas razões que uma teoria baseada na virtude moral é preferível a uma abordagem baseada no ato moral¹⁵.

1.2 Comparando as teorias da justificação internalistas e externalistas

Após mostrar ao leitor como o discurso moral foi introduzido na epistemologia contemporânea, procuraremos agora comparar as virtudes da mente, como propostas por Linda T. Zagzebski, com as abordagens da justificação internalista e externalista.

Para realizar essa comparação, necessitamos apresentar o debate entre o internalismo e externalismo e mostrar de que maneira as virtudes epistêmicas começaram a ser utilizadas na literatura epistemológica.

Zagzebski defende a sua proposta como uma alternativa ao impasse entre os internalistas e externalistas. Entretanto, a discussão sobre a plausibilidade da abordagem zagzebskiana será detalhada no terceiro capítulo. Por ora, precisamos compreender qual a questão que Zagzebski pretende atingir.

1.2.1 Apresentando as teorias internalistas e externalistas da justificação

¹⁴ Quando Zagzebski discute uma *teoria pura da virtude* (*pure virtue theory*) sugere que está se referindo a uma ética aretaica.

¹⁵ Nos próximos capítulos esclareceremos os motivos pelos quais a autora considera a sua abordagem melhor do que as outras existentes.

Consideramos importante iniciar nosso trabalho analisando a questão central que Zagzebski quer trazer para a discussão. Em sua opinião

Não importa como definimos Conhecimento e a crença justificada, eles vão passar a ser altamente desejáveis e importantes estados cognitivos, e isso significa que há algo de bom sobre esses estados. Mas o tipo de bem a que se destina nem sempre é claro, e essa confusão está na raiz do debate internalista/externalista (ZAGZEBSKI, 1996, p. 4).

Essa “confusão”, citada por Zagzebski, refere-se ao posicionamento por parte dos internalistas e externalistas com relação a nossa responsabilidade na aquisição de conhecimento ou crença justificada.

Para o internalismo, uma crença (‘clara’, ‘evidente’, ‘coerente’) é justificada quando se mostra a razão do sujeito cognoscente, ou seja, quando o sujeito tem ou é capaz de ter acesso reflexivo, pelo menos potencial, ao item justificador da crença (este item pode ser um estado mental ou uma crença). Portanto, defende que uma cláusula de acesso deve ser satisfeita.

O externalismo, por sua vez, dispensa esta cláusula de acesso, pois no processo de formação da crença os elementos formadores não precisam ser acessíveis à consciência do agente. O indivíduo pode utilizar-se de propriedades não-epistêmicas, conforme a análise de Luz

Estas propriedades naturais nos aparecem quando descrevemos os processos de aquisição de crença, os processos e métodos efetivamente utilizados pelos indivíduos para a aquisição de crenças. Enquanto a tradição internalista, fortemente normativista, pretende apresentar um conjunto de requisitos que prescrevem a situação em que o sujeito epistêmico deve se encontrar para que esteja justificado em relação a uma crença (LUZ, 2005, p. 193).

No tocante a estas duas teorias, qual seria a marca de cada uma delas? O que as distinguem? A característica principal do externalismo,

segundo Feldman (2004) é que “a justificação depende da exatidão (ou confiabilidade) vigente nos processos ou métodos utilizados para formar crenças”. Diante disto, consideramos que o sujeito cognoscente não precisa ter crença sobre o processo de justificação, contrapondo-se com os internalistas que exigem “que o sujeito conhecedor, por exemplo, seja capaz de acessar aquilo que justifica a crença” (LUZ, 2005, p. 192).

E, na visão de Sosa, encontramos a seguinte apresentação do internalismo chisholmiano¹⁶

O internalista pensa que simplesmente pela reflexão sobre o seu próprio estado consciente ele pode formular um conjunto de princípios epistêmicos que lhe permitirão descobrir, com respeito a qualquer crença possível que ele possa ter, se ele está ou não justificado ao ter essa crença. Os princípios epistêmicos que ele formula são princípios que poderiam ocorrer a qualquer pessoa, simplesmente pela especulação, por assim dizer, sem a demanda de qualquer assistência externa. Em suma, é preciso considerar somente o seu próprio estado de mente (SOSA, 2008, p. 238).

E, contra isto, ele sustenta que

não se trata de algo que se poderia saber somente *a priori*, nem é algo diretamente introspectivo. Em vez disso, a justificação pertence a uma certa relação contingente causal entre a própria pessoa e seu ambiente circundante. (SOSA, 2008, p. 236).

Nota-se que há um movimento de passagem da avaliação da responsabilidade de formação da crença como algo acessível internamente ao indivíduo, para a avaliação da relação deste com o ambiente. O externalismo considera importante também o fato de conhecer a origem da formação da crença, conforme iremos observar no parágrafo seguinte.

¹⁶ Não entraremos em detalhes sobre os diversos tipos de justificação internalista, pois não é objeto desse trabalho realizar um traçado histórico sobre tais concepções, mas a título de esclarecimento, ver R. M. CHISHOLM, *Theory of Knowledge* em que assume como forma de justificação a reflexão.

Suponhamos que existam duas estudantes, Maria e Janete, a primeira é uma aluna aplicada, estudiosa, obtém boas notas, enquanto que a segunda não gosta de estudar, o seu rendimento é abaixo da média. Em uma dada avaliação de uma disciplina, as duas acertam as mesmas questões e obtém o mesmo conceito. Isso só foi possível porque Janete estudou muito na véspera da prova, pois precisava obter a nota máxima naquela avaliação para não ser reprovada na disciplina. Intuitivamente parece que há algo de errado neste exemplo. Devido ao histórico acadêmico apresentado por Maria, poderíamos formar a crença que o seu desempenho seria melhor que o desempenho da sua colega Janete. No entanto, se analisamos este exemplo pela abordagem internalista, as duas se apresentam justificadas, pois o que importa é a experiência atual e habilidade presente em apresentar razões na formação da crença. Enquanto que a concepção externalista, questiona essa análise, e defende que no processo de formação de crença, há necessidade da “experiência sensorial passada e introspecção, junto com o raciocínio pertinente temporariamente estendido e a operação da memória” (SOSA, 2008, p. 247).

Observamos que o externalismo pretende através de exemplos como os descritos no parágrafo anterior, demonstrar que não temos boas razões para confiar apenas em nossa mente, pois ela falha. Assim, inspirados pela ideia do gênio maligno de Descartes, cuja intenção é de nos enganar e por dúvidas em nossos pensamentos, os externalistas apresentaram um problema no qual o gênio maligno cria um indivíduo fictício, mas igual a uma pessoa real, que para fins deste exemplo, chamaremos de Maria e o indivíduo fictício de congênere. Maria encontra uma amiga e lembra o nome desta, pois foi sua colega na infância; o seu congênere, também encontra essa mesma amiga, mas não tem condições de lembrar o nome dela, pois ele corresponde a uma criação de um gênio maligno. Através deste exemplo, os externalistas querem demonstrar que mesmo a memória aparentando ser eficiente, ela realmente não foi eficiente, já que a memória do congênere falhou por ele ser uma criação. Diante desse exemplo, apresentamos um questionamento de Sosa

No que diz respeito à memória e à inferência, há uma grande força em direções contrárias: em direção à opinião de que o sujeito é justificado. Isso resulta numa ambiguidade: o sujeito é *subjetivamente* justificado, mas *objetivamente* injustificado. O sujeito é subjetivamente

justificado desde que atribua a crença de maneira bem razoável à operação de uma faculdade normalmente confiável de si próprio.

Caso isto esteja correto, duas questões são suscitadas. Primeiro, haverá um elemento externalista fundamental até mesmo nas faculdades de reflexão, a saber, memória e razão, dedutiva e indutiva (incluindo talvez a introspecção)? Segundo, se o exterior é envolvido nessa justificação, por que dar um fim a essas faculdades que produzem justificação? Por que não incluir também a percepção do ambiente circundante, e ainda o testemunho dos seres humanos circundantes? (SOSA, 2008, p. 251).

Como vimos, Sosa apresenta algumas falhas da abordagem internalista. No entanto, o Confiabilismo também foi alvo de questionamentos, um deles refere-se aos raciocínios dedutivos que, caso se apoiem em premissas falsas, suas crenças não estarão justificadas. Além deste problema, o internalismo procura demonstrar que a teoria confiabilista proposta por Goldman apresenta lacunas, principalmente quanto às suas respostas aos três problemas: o Novo Problema do Gênio Maligno (como justificar os pensamentos do cérebro em uma cuba), o Problema da Generalidade (dificuldade em se estabelecer o recorte para a avaliação) e o Problema da Meta-Incoerência (podemos utilizar um processo confiável, mas não temos explicações racionais para este processo, apenas que estatisticamente tem se demonstrado como confiável)¹⁷.

Ao imaginar um cérebro humano em uma cuba respondendo a estímulos gerados por um computador, ou um gêmeo idêntico a nós, vivendo em um mundo igual ao nosso, mas manipulado por um gênio maligno, apresentando pensamentos iguais ao de um ser humano em carne e osso, as crenças formadas por este cérebro, ou por este gêmeo, parecem tão justificadas subjetivamente quanto às crenças elaboradas pelo ser humano, pois ambos apresentam as mesmas percepções e experiências. Os internalistas fazem as seguintes perguntas: de que maneira podemos considerar que o cérebro em uma cuba está justificado da mesma maneira que o ser humano? Como confiar na percepção e em experiências? Pois as crenças formadas pelo cérebro na cuba são falsas,

¹⁷ Ressaltamos que além destes três problemas apresentados ao externalismo, existe uma outra crítica quanto ao valor do conhecimento.

foram frutos de respostas a estímulos (o propósito de utilizar estes cenários é justamente o de sugerir que há um sentido de justificação que não é o de confiabilidade)¹⁸. Diante desse problema, os internalistas “sugerem que a confiabilidade não é necessária para justificação” (FELDMAN, 2004).

O segundo problema trata Generalidade: como tornar um processo formador de crença confiável, se não conseguimos de forma prévia estabelecer o recorte. Por exemplo, se afirmamos que a visão é um processo confiável, essa descrição é ampla demais, pois não leva em consideração aspectos do tipo: distância entre o objeto e a pessoa, iluminação, etc. Ou se, pelo contrário, impomos uma série de restrições ao processo, podemos gerar apenas uma única crença possível. Assumimos, portanto, como confiável apenas as crenças originadas por um determinado processo e, na avaliação de Feldman (2004), este tipo de classificação não é apropriado, devido ao fato de cada tipo de processo produzir um número de crenças em diferentes níveis de justificação.

Outra lacuna que os confiabilistas não conseguem preencher reside no problema da Meta-Incoerência ou Clarividência. Um sujeito tem pensamentos involuntários, fruto de um processo sobre o qual ele não exerce controle, mas que é confiável, sempre mostra-se correto; para o confiabilismo, este sujeito encontra-se justificado em suas crenças. Os internalistas argumentam que este agente epistêmico de certa forma pode questionar a respeito deste processo, pois ele não tem controle sobre esses pensamentos, já que desconhece a origem deles, e passa a não considerar o processo como confiável.

Na tentativa de responder a estes três ataques sofridos pelo confiabilismo, Ernest Sosa abre o caminho para a inserção do conceito de virtudes intelectuais na epistemologia, principalmente, pela adoção de tais qualidades pela teoria confiabilista. A partir de Sosa muito se tem estudado sobre a viabilidade ou não da adoção das virtudes epistêmicas; ou, melhor dizendo, sob que aspectos ou em que circunstâncias as virtudes intelectuais apresentam respostas eficazes¹⁹ às questões epistemológicas.

Apresentaremos a seguir as respostas²⁰ elaboradas por Sosa sobre a utilização das virtudes intelectuais para resolver os problemas

¹⁸ Agradecemos ao professor Dr. Eros Moreira de Carvalho por esta sugestão.

¹⁹ Eficaz no sentido de atingir o objetivo.

²⁰ Estas respostas encontram-se nos capítulos 13 (Knowledge and intellectual virtue) e 16 (Intellectual virtue in perspective) do livro: SOSA, Ernest.

levantados contra o confiabilismo. No tocante a Generalidade, Sosa propõe que o campo e as circunstâncias estejam de acordo com a comunidade epistêmica do sujeito cognoscente. Isto nos sugere que ele utilizará a virtude epistêmica para delimitar a generalidade do campo e as circunstâncias. Assim, um indivíduo que acredita que esteja diante de uma árvore, poderá basear-se na visão para justificar sua crença, porque reconhece que ela tem se mostrado confiável. Além disso, ele pode basear-se em outras faculdades, como a memória, pois desde que se mudou para aquela rua ele se recorda de ter uma árvore naquela praça, e assim por diante²¹.

Com relação ao problema do Gênio Maligno, o autor propõe a seguinte resposta: o gêmeo está justificado em sua crença, pois se assim como nós ele é virtuoso na formação da crença, não há motivos para não conceder a ele justificação. No entanto, em seu mundo ele não está justificado, pois vive em um mundo manipulado. O argumento de Sosa a favor do gêmeo reside no fato de uma pessoa ser considerada virtuosa em relação a um ambiente específico.

Na versão de Sosa, o sujeito que sofre de Clarividência está justificado na formação da sua crença, pois esta é formada por um processo virtuoso. Como vimos, para Sosa qualquer faculdade apresentada pelo sujeito, que seja fruto de um processo estável ou que seja reconhecida pela comunidade a qual está inserido o indivíduo, pode conferir justificação para a crença.

Entretanto, devemos recordar que Sosa, ao utilizar as virtudes intelectuais na justificação da crença, está realizando um movimento de aprimorar, por assim dizer, o confiabilismo, porque em sua interpretação, a virtude tem por consequência a *tendência* para a verdade, sendo assim um processo confiável. Outro ponto a destacar a

Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology. Cambridge University Press, 1991.

²¹ Agradeço ao professor Dr. Eros Moreira de Carvalho por fazer o seguinte questionamento à resposta de Sosa sobre o problema da Generalidade: “Como a virtude epistêmica seleciona, por exemplo, as crenças perceptivas geradas em qualquer circunstância ao invés das crenças perceptivas geradas em condições normais de iluminação, ou ainda, como a virtude epistêmica seleciona o processo de formação de crença que começa no objeto distal ao invés do processo de formação de crença que começa no estímulo proximal?” Parece-nos que o problema da Generalidade não foi respondido por Sosa.

respeito da abordagem sosiana é a intenção de superação entre o coerentismo e o fundacionismo segundo Luz:

Podemos ver, agora, como a teoria sosiana articula as duas intuições: por um lado, a justificação depende da coerência interna do sujeito (como condição necessária para que o sujeito epistêmico atinja a perspectiva adequada em relação a crença), o que depende, como vimos, do uso de uma virtude de segunda ordem; por outro, a aptidão depende da existência das virtudes, que se organizam como um edifício, em que as virtudes de nível mais alto se apóiam nas virtudes mais básicas (lembrando que Goldman tomava a organização dos nossos processos e métodos de formação de crenças de modo semelhante) (LUZ, 2005, p. 214).

A respeito deste perspectivismo da virtude, autores como Lorraine Code questionam a existência de uma virtude superior que seja capaz de pôr o sujeito em uma *perspectiva adequada* sobre suas crenças de primeira ordem. A análise de Code parece pertinente à proposta de uma epistemologia das virtudes, pois sua abordagem está centrada na autonomia do indivíduo. Conforme salienta Zagzebski, Code acredita que o conhecedor exerce um papel importante na escolha dos modos da estrutura cognitiva, como também é responsável por esta escolha, “enquanto que um conhecedor *confiável* poderia simplesmente ser preciso, e relativamente passivo, gravador de experiência” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 12). Portanto, Code considera a sua concepção de virtude intelectual como uma forma de *responsabilismo* (“responsibilism”), porque responsabiliza o agente epistêmico pela escolha da virtude, em contraposição a proposta confiabilista de Ernest Sosa.

Mas, mesmo assim, na interpretação de Linda Zagzebski, enquanto a justificação for tratada como propriedade da crença, o problema da responsabilidade epistêmica persistirá entre o internalismo e externalismo, pois a justificação da crença permanece o centro das atenções, e não a avaliação do sujeito.

Nessa perspectiva, Zagzebski propõe uma teoria “pura” da virtude na epistemologia. Até então, segundo ela, as propostas existentes não contemplam aspectos importantes sobre a natureza da virtude. Em sua apresentação, a teoria da virtude centra-se na avaliação

da pessoa ou dos traços internos do indivíduo através da sua ação. A avaliação da ação é derivada do caráter do agente. Em suma: um ato é certo porque é o que uma pessoa virtuosa deveria fazer. A intenção de Zagzebski reside no fato de mudar o foco de análise da definição de conhecimento da justificação da crença para a ação virtuosa.

1.2.2 Sob que aspectos a teoria das virtudes da mente apresenta vantagens sobre as demais teorias

Nesta seção pela teoria de Zagzebski analisaremos quais as vantagens apresentadas por Linda T. Zagzebski, e em que aspectos ela poderia ser uma alternativa para a epistemologia.

Diante do impasse entre internalistas e externalistas, os epistemólogos propuseram uma analogia entre a abordagem das virtudes²² na Ética e a Epistemologia, na tentativa de mudar o modelo de avaliação da crença para a análise do sujeito e do seu comportamento. Julgamos pertinente realizar uma observação quanto a esse foco no agente epistêmico: há algumas teorias que propõem uma análise do indivíduo, mas não estão preocupadas com o aspecto virtuoso do mesmo, conforme salientado por Zagzebski

Eles focam no agente e seus traços como forma de determinar o que é certo, mas não mantêm que o que é certo é certo porque é o que uma pessoa virtuosa faria; eles dizem apenas que o que uma pessoa virtuosa faria é o melhor *critério* para estar certo (ZAGZEBSKI, 1996, p. 16).

Na interpretação de Zagzebski, são teorias da virtude fracas. Segundo ela, uma teoria pura da virtude “trata a avaliação do ato como derivado do caráter do agente. Um ato é certo porque é o que uma pessoa virtuosa deveria fazer” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 16).

Nessa perspectiva de análise da ação como resultado de um comportamento virtuoso, no livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos esclarece:

²² No Capítulo 2 discutiremos a proposta da Teoria das Virtudes como idealizada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* e as aproximações com a epistemologia.

Pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; (...) O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira: uns se tornam temperantes e calmos, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias. Numa palavra: as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes. É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres (EN II.1.1103b17-28).

Diante desse esclarecimento, compreendemos a importância que Zagzebski atribui às virtudes, pois somente uma pessoa virtuosa tem condições de agir de uma maneira que a conduza ao seu objetivo. Portanto, não podemos reduzir a noção de virtude a agir de acordo com um conjunto de regras definidas:

Alguns filósofos da ética da virtude vão mais longe e afirmam que não apenas é impossível reduzir a virtude a uma disposição de agir de um modo que possa ser completamente capturado por uma gama de critérios normativos, mas uma virtude não é redutível a uma disposição de agir de um modo que possa ser capturado por alguma gama de critérios descritivos também. Portanto, a virtude não é um ato de disposição de qualquer forma (ZAGZEBSKI, 1996, p. 16).

Realizada essa observação, verificamos que Zagzebski pretende delimitar o território de sua análise, mostrando que ao realizar um paralelo entre a teoria das virtudes e a epistemologia, quer mostrar que esta noção de virtude não traça um roteiro de regras, seja normativo, como os internalistas, nem descritivo como os externalistas. Por isso defende a sua abordagem como a que melhor contém uma interpretação da proposta realizada na *Ética a Nicômaco*: “a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo”²³, pois a sua teoria considera a

²³ Aristóteles, quando define o meio termo, aplica esse termo à pessoa e apresenta a seguinte explicação: “e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco – e este não é um só e o mesmo para todos. (...) se dez libras é demais para uma pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá

avaliação *do* indivíduo virtuoso, levando em consideração o motivo e a virtude que se demonstrou na formação da crença e não apenas uma avaliação desta.

Na primeira parte do livro *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* a autora nos apresenta algumas razões para preferirmos uma teoria epistemológica baseada na virtude. Diante do questionamento de alguns filósofos em relação a dificuldade de elaboração de um conjunto de regras processuais, que um agente deveria seguir para cada situação de escolha moral, Zagzebski apresenta a sua defesa em prol da abordagem das virtudes intelectuais, por esta dispensar um grupo de normas, já que a virtude serve de parâmetro para a avaliação epistêmica.

Zagzebski lembra que muitos desses filósofos, desde meados de 1950, já mostravam a importância em se trabalhar com uma teoria aristotélica da virtude, por esta concepção não se preocupar com noções de dever em relação a um ato em particular e também em determinar o que seja errado, pois o agente, através do hábito, conseguirá discernir a ação correta na situação em que ele se encontra.

Zagzebski reconhece que esses pontos não são suficientes para justificar uma analogia entre a epistemologia e a ética das virtudes, mas os considera importantes para iniciarmos um debate sobre a avaliação cognitiva do agente. Para tanto, devemos considerar a necessidade de mudarmos a maneira de avaliarmos os estados epistêmicos, conforme podemos observar na sua justificativa a seguir

Eu tenho dito que a epistemologia contemporânea é baseada na crença, assim como a ética moderna é baseada na ação. Estados epistêmicos são avaliados em termos de propriedades de crenças ou disposições de crenças, assim como avaliações morais são tipicamente dadas em termos de propriedades dos atos ou disposição do ato. As crenças que são avaliadas positivamente são chamadas de justificadas, assim como as ações avaliadas positivamente são chamadas de corretas (ZAGZEBSKI, 1996, p. 20).

seis libras; porque isso também é talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco. (...) Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o - o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós". (EN II.6. 30-5)

Nessa perspectiva de se estabelecer processos normativos ou descritivos para avaliar se o sujeito cognoscente está justificado ou não em sustentar sua crença, Zagzebski mostra que a abordagem das virtudes não tem como descrever a virtude em termos processuais, em razão de sua aquisição envolver o hábito. Ela salienta também a importância de conhecer o caminho percorrido pelo agente na formação da crença que o fez está (in)justificado. Por isso, ela considera as outras abordagens superficiais pelo fato de avaliarem apenas o estado cognitivo do agente no instante da crença. Há epistemólogos contrários a posição de Zagzebski, mas estas críticas serão abordadas no capítulo 3.

Além dessas vantagens, Zagzebski nos mostra outra vantagem, que segundo ela, os epistemólogos contemporâneos têm negligenciado: a sabedoria. Essa negligência, argumenta, tem sido motivada pelo fato da epistemologia respaldar-se em valores epistêmicos como racionalidade e impessoalidade. Desde que sabedoria é um valor epistêmico qualitativo, é difícil compreendê-lo a partir da racionalidade, pois a sabedoria difere de pessoa para pessoa e “resiste a qualquer análise que não faz a referência essencial ao ponto de vista do indivíduo” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 22).

A impressão que temos quando Zagzebski escreve sobre esse valor, é que a epistemologia, mesmo com todo o cuidado em se respaldar em valores impessoais na justificação de uma crença, pode ter seus argumentos questionados através de contra-exemplos. Por isso Zagzebski considera que é importante destacar a diferença entre uma pessoa detentora de conhecimento e uma pessoa sábia, nestes termos:

Uma razão relacionada para a diferença é que a maior parte do conhecimento é proposicional e pode ser aprendido um pouco de cada vez, enquanto que sabedoria unifica toda a experiência e compreensão humana. A unificação característica da sabedoria explica outra marca distintiva da sabedoria, isto é, que ela não pode ser mal empregada, ao passo que o conhecimento certamente *pode* ser mal empregado. A sabedoria não apenas unifica o conhecimento de uma pessoa sábia mas unifica seus desejos e valores também. Não há nada de incoerente ou até mesmo de surpreendente sobre uma pessoa com conhecimento que ela seja imoral, mas é pelo menos surpreendente, talvez incoerente, dizer que

uma pessoa sábia é imoral (ZAGZEBSKI, 1996, p. 22-23).

A sabedoria é um valor epistêmico qualitativo, mas essa não é nem uma questão sobre as propriedades das crenças proposicionais, nem é uma questão sobre as relações entre elas, mas uma questão de entender toda a realidade. Dessa maneira, Zagzebski justifica a importância da analogia da abordagem das virtudes com a epistemologia contemporânea, pela primeira contemplar uma gama mais ampla de valores intelectuais. Para Zagzebski, uma epistemologia baseada na crença não consegue apropriadamente contemplar os conflitos entre racionalidade e sabedoria.

Uma vantagem adicional apontada por Zagzebski é que a abordagem das virtudes permite um maior número de níveis de avaliação. O objetivo moral dessa abordagem não é apenas evitar o nível inferior da escala moral, mas atingir o nível mais alto desta, estabelecendo assim, um contraponto com as outras concepções morais utilizadas na epistemologia, pois para essas últimas, a preocupação reside em evitar o equívoco da culpa na justificação da crença.

Encontramos em autores, tais como James Montmarquet, pontos de vistas semelhantes aos defendidos por Linda Zagzebski com relação a responsabilidade das virtudes epistêmicas²⁴ na justificação da crença. Segundo Montmarquet

Uma definição baseada na virtude insistirá que o que justifica uma crença deve basear-se mais em alguma relação causal (ou ao menos explanatória), do que meramente sua relação lógica ou evidenciária (MONTMARQUET, p. 30).

Ao fazer essa afirmação, Montmarquet pretende distinguir a sua proposta da abordagem internalista

Na ausência de tal relação explanatória, não podemos muito bem pensar na crença como virtuosamente *sustentada*: a menos que traços de um bom caráter epistêmico exerçam um papel em explicar por que eu agora creio em p, então essa

²⁴ James Montmarquet refere-se a virtudes intelectuais como virtudes epistêmicas – “qualidade ou traço de caráter pensado como conducente à verdade” (p. 1).

crença poderá ser algo coerente com o que eu creio virtuosamente, mas ela própria não será virtuosamente acreditada. Se eu formo sem cuidado nenhum a crença de que p, uma crença que parece ser coerente com o que eu mais virtuosamente creio, isto dificilmente serve para mostrar que virtuosamente creio em p. (MONTMARQUET, p. 30).

Conforme a afirmação acima, Montmarquet mostra-se preocupado em distinguir a virtude epistêmica de itens como boa memória, regras e estratégias, porque em sua interpretação, apenas a primeira pode ser considerada como um traço de caráter. E, mesmo reconhecendo que os outros elementos também são conducentes à verdade, apenas a crença formada por meio da virtude está justificada.

No entanto, para Zagzebski a proposta de Montmarquet ainda não contempla a dimensão aretaca, pois no modelo de justificação apresentado por Montmarquet, percebe-se analogias a epistemologia tradicional, conforme a seguinte afirmação

O ponto, então, é que esta noção de “crença virtuosamente formada” que emerge de nossa concepção de virtude epistêmica, seja capaz, de encadear verdade e justificação – e que o faça, mesmo se, devido a alguns contratempos céticos, de fato, justificação e verdade estejam objetivamente não relacionadas (ou mesmo negativamente correlatadas). De qualquer forma, aquele que busca verdades, deve buscar virtudes epistêmicas, e, em consequência, também deve buscar uma crença justificada (ZAGZEBSKI, 1996, p. 20).

Consideramos necessário abrir um parênteses quanto a esta discussão sobre internalismo, externalismo e virtudes intelectuais, para apresentar, na próxima subdivisão, uma classificação sobre a utilização das virtudes epistêmicas pela epistemologia contemporânea.

1.2.3 Diferenciando as variedades de virtudes intelectuais na epistemologia

Como já discutimos, a utilização do termo virtude intelectual pela epistemologia não é inédito. Vários autores utilizam esse conceito, mas, como destacado por Zagzebski, há diferenças na aplicação deste termo, pois depende da interpretação que o epistemólogo tem a respeito dessa virtude.

Sobre essas divergências quanto à utilização das virtudes epistêmicas na teoria do conhecimento, consideramos importante apresentar a distinção realizada pelo epistemólogo Jason Baehr, que sintetiza em duas categorias as abordagens que discutem a analogia das virtudes intelectuais com a epistemologia: “abordagem baseada na faculdade ou ‘confiabilista’ e a abordagem baseada no caráter ou ‘responsabilista’” Baehr (2011, p. 8). Filósofos como Linda Zagzebski, James Montmarquet e outros, seguem Lorraine Code – responsabilista – situando a questão do caráter intelectual como principal foco na epistemologia, enquanto que epistemólogos como Sosa, John Greco e Alvin Goldman – confiabilistas – conferem às virtudes intelectuais uma faculdade ou habilidade confiável.

De acordo com a distinção do parágrafo anterior, mesmo os autores que divergem com relação a prioridade que a virtude intelectual ocupará em sua abordagem, acreditam que uma epistemologia baseada nesse componente consegue responder melhor aos problemas da justificação da crença, pois, seja na forma de caráter ou habilidade, a virtude desempenha um papel de avaliação, conforme observamos na análise de Baehr

Recomenda uma abordagem para a epistemologia que se concentra no domínio da *investigação* e não em crenças individuais ou componentes do conhecimento; e porque as virtudes de caráter intelectual, tais como cuidado e rigor, sensibilidade aos detalhes, a perseverança intelectual, honestidade e capacidade de adaptação, muitas vezes desempenham um papel fundamental na investigação bem sucedida (BAEHR, 2011, p. 10).

No entanto, os epistemólogos que sustentam que as virtudes epistêmicas são baseadas no caráter, podem ser classificados como ‘conservadores’, pois procuram aplicá-las aos problemas tradicionais da epistemologia; e aqueles que sustentam que as virtudes intelectuais são importantes, mas não no sentido de aplicá-las às questões tradicionais da epistemologia, podem ser considerados ‘autônomos’.

Esta classificação ainda comporta outra divisão, ou melhor, podemos determinar se elas são fortes ou fracas quanto à aproximação das virtudes intelectuais aos problemas tradicionais da epistemologia. Como exemplo, podemos considerar o estudo de Linda Zagzebski como ‘conservador forte’, pois existe uma preocupação desta autora em utilizar esse componente às questões tradicionais da teoria do conhecimento. Essa afirmação é confirmada em Baher

A abordagem de Zagzebski é um exemplo claro do que vou me referir sobre um Forte Conservador de VE²⁵, já que mais uma vez, ela chama o conceito de virtude intelectual desempenhando um papel *importante e central* na epistemologia tradicional. (2011, p. 11).

Em contrapartida, e seguindo a subclassificação, podemos considerar a proposta de Lorraine Code como Fraco Conservador VE, pois não nega os problemas tradicionais da epistemologia, mas acredita que as virtudes epistêmicas possam auxiliá-la na resolução de alguns casos, conforme análise de Baher (op. cit, p. 12), “Code, por exemplo, deixa claro que sua abordagem não visa substituir a epistemologia tradicional, mas sim lançar luz sobre as áreas que a epistemologia tradicional tende a negligenciar”.

Estabelecidas essas distinções, passarei às discussões do segundo capítulo que primará por apresentar o pensamento de Zagzebski a respeito da virtude, como também trataremos das características da virtude moral e intelectual.

²⁵ VE – Virtude Epistêmica

CAPÍTULO 2: A ABORDAGEM DAS VIRTUDES DA MENTE

No primeiro capítulo realizamos uma apresentação do panorama atual das abordagens epistemológicas, mostrando as principais características das concepções internalistas e externalistas, como também daquelas que discutem as virtudes epistêmicas. Neste contexto, trouxemos as críticas realizadas por Linda Zagzebski às demais abordagens, como também, apresentamos a sua defesa em favor de uma proposta alternativa.

Neste capítulo nos propomos a apresentar o que seria uma abordagem “pura” das virtudes na interpretação de Zagzebski, tendo como centro desta investigação o seu livro *Virtues of the Mind An Inquiry into the Nature of Virtue and The Ethical Foundations of Knowledge*.

Zagzebski defende a possibilidade de uma avaliação epistêmica a partir de uma teoria da virtude, desde que esta abordagem tenha como centro a felicidade (*happiness-based*) e a motivação (*motivation-based*). Para tanto, é necessário avaliarmos sua proposta de distinção da natureza da virtude de estados como sentimento e emoção, além de distinguir essa qualidade de habilidades.

Nessa perspectiva de distinção, apresentaremos a defesa realizada por Zagzebski quanto a não diferenciação entre as virtudes morais e intelectuais, contrariando a proposta de Aristóteles. Na proposta defendida por Zagzebski, as virtudes epistêmicas não devem ser tratadas como distintas das morais, mas, pelo contrário, as primeiras devem ser interpretadas como um subconjunto das segundas, pois assim como existem diferenças entre as virtudes morais, as distinções entre as intelectuais e morais também podem ser pensadas por este aspecto.

Abordaremos a importância do componente motivacional para a concepção de virtude epistêmica em Linda Zagzebski, bem como a sua

ideia de sucesso confiável a partir da combinação da motivação geral e específica da virtude intelectual.

Finalizando este capítulo, trataremos da *phronesis* - sabedoria prática – idealizada por Aristóteles e como esta virtude encaixa-se nos propósitos da autora quando se refere à “atos de virtude”.

2.1 Definindo uma teoria pura da virtude

No primeiro capítulo do livro *Virtues of the Mind An Inquiry into the Nature of Virtue and The Ethical Foundations of Knowledge*, Linda Zagzebski apresenta a sua abordagem como a única que incorpora uma concepção “pura” de virtude intelectual, quando comparada com as outras concepções que empregam este mesmo componente. Neste capítulo, discutiremos o porquê desta afirmação, e os motivos que levam Zagzebski a se referir dessa maneira ao estabelecer essa distinção entre a sua proposta e às concorrentes.

Lembramos que Zagzebski parte de uma análise da definição de virtude, dentro do contexto moral, bem como estabelecendo as distinções desta, com habilidades e emoções, para então, apresentar a importância das virtudes intelectuais na epistemologia; mas para isto, ela necessita esclarecer a sua compreensão de teoria “pura” da virtude.

Como vimos no primeiro capítulo, os epistemólogos responsabilistas que defendem uma abordagem baseada na virtude intelectual avaliam a crença a partir da análise do sujeito virtuoso. Esta teoria considera que uma ação correta é aquela realizada por uma pessoa *virtuosa*. A relevância atribuída à virtude reside no fato dela oferecer um *critério* útil para a ação correta. Portanto, o indivíduo virtuoso ao escolher por uma ação, esta ação é considerada correta porque foi escolhida por ele; e como saber se a pessoa é virtuosa? Uma resposta plausível seria prestarmos atenção em sua procura por um histórico de sucesso em relação a uma família de tipos de ação (ou de crenças).

Entretanto, Zagzebski mostra-se contrária a esta ideia da avaliação da crença sustentada no indivíduo virtuoso, isto porque, ao afirmar que o indivíduo virtuoso é o melhor *critério* para avaliação da crença, não há uma diferença entre as abordagens das virtudes epistêmicas, externalistas e internalistas (que também estabelecem suas regras para a avaliação da crença). Por isso Zagzebski defende a sua concepção como a única que consegue superar a necessidade de um conjunto de regras ou critérios para avaliação da crença. Esta discussão será apresentada na seção 2.3.4.

Por hora, é importante seguirmos os passos desenvolvidos por Linda Zagzebski na apresentação da sua tese em favor de uma teoria pura da virtude. Antes de nos apresentar sua proposta de componente motivacional da virtude, ela ressalta que os traços internos do sujeito deveriam direcionar as suas ações para um fim apropriado:

Pessoas são ontologicamente mais fundamentais que os atos; atos são definidos em termos das pessoas. É razoável pensar, portanto, que as propriedades morais das pessoas são ontologicamente mais fundamentais que as propriedades morais dos atos, e as últimas propriedades (atos) devem ser definidas em termos das primeiras propriedades (pessoas). Por isso, virtudes e vícios são ontologicamente mais fundamentais que o acerto ou incorreção dos atos. O conceito de ato certo deve ser definido em termos do conceito de virtude (ZAGZEBSKI, 1996 p. 80).

E “virtude” remete a este elemento ontologicamente primitivo, enraizado no caráter dos indivíduos. Segundo Zagzebski, uma teoria pura da virtude analisa a ação correta como derivada do conceito deste componente. Para ela são duas as abordagens que contemplam esta noção: uma tem como centro a felicidade (*happiness-based*); a outra incorpora o componente da motivação (*motivation-based*).

A respeito do seu interesse por uma abordagem que assume a dimensão de uma teoria pura da virtude, que contemple a proposta aristotélica de *eudaimonia*, seria aquela que em sua interpretação tem como foco o bem (*the goodness*), característica esta necessária da concepção baseada na felicidade (*happiness-based*)

Ora, nós chamamos aquilo que deve ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outras coisas [...] por isso nós chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as outras virtudes nós de fato escolhemos por si

mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. (EN I.7.1097a30-b6).

E, nessa perspectiva, Zagzebski concorda com a seguinte análise: se o conceito de virtude é derivado do conceito de *eudaimonia*, então, um conceito de ato correto deve ser derivado do conceito de virtude. Assim, nos parece que a autora está preocupada em mostrar que o conceito de virtude está relacionado com o conceito de finalidade, e esta finalidade, deveria ser a felicidade:

Virtude é boa porque se conecta com uma coisa que é mais fundamentalmente boa, chamado, *eudaimonia*. [...] Então, por exemplo, na ética baseada na felicidade (happiness-based), benevolência é bom porque se conecta com felicidade. A dificuldade da teoria, claro, está em fornecer uma explicação sobre felicidade ou *eudaimonia* que ambos soam como o bem primeiro e é como benevolência e as outras virtudes são plausivelmente conectadas com a felicidade ou *eudaimonia* como fim (ZAGZEBSKI, 1996, p. 82).

No entanto, Zagzebski ao fazer um alerta a respeito da dificuldade em determinar o que seja um estado de *eudaimonia*, reconhece que uma teoria da virtude estará incompleta se não analisar também um tipo particular de concepção de virtude a partir da motivação (*motivation-based*), tendo o foco no agente. Como principal diferença entre esta teoria e aquela baseada na felicidade reside no aspecto que não podemos explicar uma abordagem da motivação, pelo sentido teleológico, ou seja, que esta qualidade é boa porque nos conduz ao bem (felicidade), mas sim, porque o bem é intrínseco dela própria, como por exemplo, a justiça e a coragem.

Mesmo concordando com a dificuldade de uma explicação plausível para a abordagem acima, Zagzebski acredita que podemos insistir com a sua noção de virtude, pois uma abordagem baseada na motivação virtuosa, leva em consideração que uma virtude não é derivada de outra, mas cada uma é fundamental, tem suas próprias funções.

Mas como identificar uma pessoa virtuosa? As explicações que Zagzebski nos apresenta apelam para uma espécie de experiência com pessoas que conseguem nos transmitir algo a mais que as aparências, ou melhor, ao nos depararmos com um determinado indivíduo, percebemos que ele “emana uma luz” (p. 83), ou ainda, o seu comportamento nos auxiliará a distinguirmos as virtudes:

Ainda, eu acredito ser possível que possamos ver a bondade (*the goodness*) da pessoa em sua forma mais direta. Ela pode simplesmente irradiar um brilho de nobreza e finura de caráter[...] Se estivermos atentos em descobrir o que faz a pessoa ser boa, devemos estar prontos em identificar aquele bem envolvendo certos sentimentos e motivações como os sentimentos de compaixão, ou amor-próprio, ou o respeito pelo outro, ou motivos de benevolência, simpatia, ou amor, todos aqueles que são componentes da virtude. Em cada um deles, poderíamos determinar que o seu amor, compaixão, ou benevolência são bons porque estão relacionados com alguma coisa independentemente identificada como boa. Simplesmente veríamos que estes sentimentos ou motivações são estados da bondade que vemos na pessoa (ZAGZEBSKI, 1996, p. 83).

Esta apresentação de como reconhecer uma pessoa virtuosa parece filosoficamente pouco precisa. Se, por exemplo, para adquirirmos virtude intelectual, é necessário exercitarmos determinadas virtudes, como explicar que uma pessoa não-virtuosa conseguirá reconhecer um sujeito virtuoso?

Mesmo acreditando que a maneira como Zagzebski utilizou para identificação do indivíduo virtuoso parecer exótica, vamos aceitá-la, pois no desenrolar da sua defesa em prol de uma abordagem da virtude epistêmica, entenderemos sobre suas motivações. Na sequência discutiremos sobre a natureza da virtude.

2.2. A natureza da virtude

Ao procurar definir o que seja virtude encontramos afirmações como ‘a virtude é uma excelência, mas nem toda excelência é uma

virtude'. Declarações como esta, procuram demonstrar que este componente apresenta uma qualidade superior a excelência, um diferencial, mas não podem ser tratadas como sinônimos.

Muito se tem estudado na tentativa de esclarecer a natureza desta qualidade. Compara-se muito a virtude como se ela fosse um estado da alma, mas Zagzebski prefere usar uma terminologia menos filosófica, “a virtude é uma propriedade que atribuímos a pessoa em um sentido profundo e importante” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 85). O que será que ela quis dizer com esta afirmação? Alertamos que Zagzebski ainda não encontrou uma maneira adequada para distinguir uma pessoa virtuosa.

No entanto, Zagzebski tem procurado estabelecer em sua proposta uma relação entre o uso prático deste componente, mas sem perder de vista a noção teórica relacionada com a ideia de bem e ação correta, conforme vimos na seção anterior.

Para tanto, Zagzebski recorda que quando pensamos em virtude, nos vem logo à mente traços como coragem, generosidade, compaixão, justiça e outros, enquanto que traços como honra, humildade, obediência e fé cristã, nem sempre estão conectados com a ideia de virtude. Isso porque estes últimos, não fazem parte da lista de qualidades em algumas culturas ao longo da história. Mas de certa forma, nos parece que as qualidades que são elogiadas em uma cultura, podem ser consideradas como virtudes, e ao contrário, a qualidade que uma cultura costuma criticar seria então considerada um vício.

E a situação ainda costuma se complicar se observamos determinadas culturas. O que seria considerado virtude em uma cultura A, poderia ser considerado vício em uma cultura B. Mas então, como distinguir a natureza desta qualidade? Na interpretação de Zagzebski

Virtude é uma excelência; virtude é um traço profundo de uma pessoa; todas aquelas qualidades que têm aparecido em um maior número de listas de virtudes em diferentes lugares e em diferentes tempos da história são, de fato, virtudes. Estas qualidades provavelmente incluiriam traços como sabedoria, coragem, benevolência, justiça, honestidade, lealdade, integridade e generosidade. Algumas virtudes são intelectuais, outras são morais, e algumas podem nem ser intelectuais, nem morais (ZAGZEBSKI, 1996, p. 89).

Diante de tal afirmação, nos parece ser importante para Zagzebski estabelecer uma relação entre a virtude e a ideia de bem. Esta noção de

bem pode ter dois significados: quando referir-se à virtude como um bem, podem estar significando que esta qualidade faz a pessoa boa – a virtude é admirável para quem a possui; o outro significado pode ser interpretado como “ser bom para a pessoa ter a virtude” – no sentido de ser desejável. Por exemplo, a riqueza é desejável, mas não é admirável, todavia a benevolência é admirável, contudo nem sempre é desejável.

Ao realizar esta distinção entre admirável e desejável, Zagzebski pretende concentrar-se nas diferentes formas pelas quais a virtude conecta-se com a noção de bem, seja da parte do agente, ou se é bom para o mundo. E ainda levantará o questionamento se essa qualidade pode levar a um comportamento errado. A este respeito, a autora respalda-se em Tomás de Aquino quando ele se refere a este componente como sendo bom porque faz o possuidor bom. A virtude é uma boa qualidade da pessoa, se você age corretamente não agirá de maneira errada.

Diante das considerações acima, Zagzebski tenta ainda responder a duas perguntas: a primeira - sendo a virtude sempre boa, então faz da pessoa melhor e a segunda - se essa qualidade é boa, então é boa para o resto do mundo. Na tentativa de explicar porque às vezes uma virtude pode levar a uma ação inadequada à natureza dela própria, Zagzebski nos lembra sobre dois exemplos que foram reformulados na ética contemporânea, com o intuito de contrapor-se ao exemplo kantiano do assassino. Um desses exemplos refere-se ao soldado nazista que chegando à casa de uma pessoa que supostamente abrigava judeus no sótão, indaga a ela se há judeus em sua residência; neste caso, a virtude da coragem deste soldado o tornou uma pessoa sem piedade. E o outro exemplo, refere-se ao juiz que devido à virtude da compaixão torna-se um juiz injusto. Observamos que estes dois exemplos procuram mostrar que ao adicionar o componente da virtude (coragem) no soldado, o transformou em uma pessoa pior do que o contrário, se ele não possuísse essa qualidade; de maneira similar ao juiz, se ele não tivesse a qualidade da compaixão, poderia não ser levado a cometer a injustiça. Como explicar estes exemplos?

Uma primeira resposta pode ser a de que os traços apresentados pelo soldado e pelo juiz não são virtudes; uma segunda alternativa seria afirmar que coragem e compaixão nem sempre são virtudes; uma terceira resposta seria dizer que ambos tiveram traços de virtude, mas que nem sempre essa qualidade leva a bons comportamentos; e por fim, uma quarta possibilidade seria afirmar que coragem e compaixão são virtudes e que sempre é bom tê-las, entretanto, fazer o bem (*the good*

making) ou fazer o mal (*the bad making*) nem sempre se encaixa aritmeticamente em produzir uma classificação geral do que é bom.

Cada uma das alternativas acima representa um desafio para a própria condição da virtude, contudo Zagzebski faz a opção pela quarta reposta, pois é a que melhor se encaixa com o seu objetivo de definição da natureza dessa qualidade, pois “*a virtude é a melhor coisa em se ter, mesmo naqueles casos quando conduz a pessoa a agir errado*” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 93 – grifo do autor).

Em favor desta afirmação, Zagzebski defende a posição que caso o indivíduo não apresentasse a virtude, ele teria um trabalho muito maior em adquirir esta qualidade. Vejamos o exemplo do juiz injusto: ele apresenta a compaixão, mas esta virtude não foi suficiente para torná-lo um profissional justo, entretanto, caso ele não possuísse a compaixão, poderia ter se tornado um juiz bem pior. A virtude da compaixão é uma qualidade boa, é admirável, restando, portanto, ao juiz, dominar o vício da injustiça para poder exercer a justiça.

A autora argumenta que a aquisição de uma virtude demanda tempo, ao passo que se já a possuímos, isto demandará um tempo menor para adquirir uma nova qualidade, isto porque já está incorporado no indivíduo o hábito, premissa básica para obter uma virtude. No entanto, ressalta que mesmo diante da posse de uma qualidade, ainda temos que lidar com nossos vícios, este pode ser o motivo para ainda agirmos de maneira errada; mas pior seria se só tivéssemos vícios.

Assim, para Zagzebski é melhor possuir algum tipo de virtude moral do que não ter nenhuma, como também, é preferível possuir alguma virtude intelectual do que não possuir nenhuma. A título de exemplo dessas qualidades intelectuais nos apresenta: possuir uma mente aberta, ser cuidadoso, rigoroso na avaliação das provas, intelectualmente corajoso, apto a reconhecer e confiar em uma autoridade confiável.

Porém, a posse destas virtudes intelectuais não garante que o indivíduo esteja livre de cometer erros. Por exemplo, digamos que o agente epistêmico possua a coragem intelectual, mas não possua a virtude de reconhecer uma autoridade confiável, portanto, a posse da coragem intelectual o leva a não aceitar críticas de outros colegas, muito menos reconhecer quando a sua crença não procede. Mas, mesmo assim, Zagzebski defende que é preferível a posse de uma virtude intelectual, porque, segundo ela, caso o agente epistêmico não possuísse a coragem intelectual, ele poderia formar mais crenças falsas do que estando de posse desta qualidade. E, como ele já adquiriu uma virtude intelectual,

seu status epistêmico apresenta vantagem em relação à virtude da coragem intelectual.

Mas como é possível agir de maneira inadequada à virtude que possuímos? A partir do exemplo da dificuldade em acertar o alvo, Aristóteles argumenta que assim também ocorre com a virtude. Para compreendermos esta noção em Aristóteles, lembramos o conceito de mediania - o equilíbrio entre o excesso e a falta. Conforme Aristóteles, esta mediania é relativa à pessoa, e, por conseguinte, cada pessoa encontrará o seu meio-termo.

Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. [...]

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. (EN II. 6.1106b20-1107a).

Diante desta observação, parece ser correto afirmar que não há uma uniformização da virtude. Sendo esta uma disposição de caráter, que depende do agente e das condições em que ele se encontra em um dado momento, a sua ação poderá ser considerada virtuosa ou não. Por isso, questionamos quando analisamos um agente que é impetuoso, mas consegue realizar um bom trabalho, porque em nossa análise não levamos em consideração que o conceito de mediania é relativo ao sujeito. Assim, intuitivamente, ao se falar em virtude intelectual, pensamos que as pessoas não poderiam nem ser impetuosas, nem lentas demais, como também não deveriam acreditar só em sua opinião, com também não poderiam de maneira rápida se desfazer das suas crenças, mas pelo conceito aristotélico de mediania²⁶, não temos

²⁶ Lembrando que, na Teoria da Virtude a ausência de um modelo padrão de avaliação é tida como um diferencial entre as demais abordagens –

como uniformizar a virtude, mesmo reconhecendo que esta qualidade aponta para o bem.

Até o momento estudamos as virtudes sob a ótica do indivíduo (*internal good*), mas não podemos deixar de analisar o reflexo destas qualidades na comunidade (*external good*). Partindo do pressuposto de que a virtude é uma disposição de caráter orientada para o bem, consideramos conveniente afirmar que a consequência externa que ela propiciará será boa. Esta questão é trazida por Zagzebski

Aristóteles parece pensar que mesmo o trabalho da moralidade ser orientado para a pessoa, a relação entre o indivíduo e a comunidade faz da noção do bem para a comunidade uma associação muito próxima da *eudaimonia* (ZAGZEBSKI, 1996, p. 99).

Esta afirmação serve de suporte para a ideia de Zagzebski quando ela afirma que um indivíduo que possua a compaixão, será bem sucedido em aliviar o sofrimento do outro, ou então, aquele indivíduo que é justo, será bem sucedido em ser justo com outra pessoa.

Esta noção de sucesso associada à virtude justifica-se pelo fato “do conceito de virtude, então, combinar com o nosso senso comum interessado em boas motivações, com o nosso senso comum interessado no sucesso moral” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 100). Portanto, a virtude, além de beneficiar o agente, beneficia também a comunidade. No entanto, observamos que, assim como acontece com o indivíduo que, mesmo apresentando uma qualidade, pode agir de maneira contrária à esta, podemos supor que o sucesso externo nem sempre será alcançado.

Assim como defendido em parágrafos anteriores, a respeito da preferência pela posse da virtude (pois o indivíduo sem a mesma poderia ser bem pior) Zagzebski acredita que a obtenção de uma qualidade põe o indivíduo em um nível diferenciado, mais próximo do almejado, conforme sua argumentação

Que a virtude está relacionada com o bem, não invariavelmente aumentando a bondade do possuidor e a bondade do mundo, mas invariavelmente tornando o possuidor mais próximo do nível mais alto da admiração e o

consequencialistas e deontológicas – porque a avaliação da situação é realizada pelo agente.

mundo mais próximo do desejável.
(ZAGZEBSKI, 1996, p. 101).

Por isto Zagzebski acredita que é preferível um mundo com juízes injustos, mas que tenham a virtude da compaixão, pois eles poderiam ser piores se não tivessem esta qualidade. Agora, em um mundo com juízes injustos e sem a virtude da compaixão, teríamos mais trabalho em deixar este mundo mais próximo do desejável, porque estes juízes teriam que adquirir as duas; ao passo que no primeiro exemplo, bastaria para aqueles juízes aprenderem a virtude da justiça.

No entanto, percebemos que mesmo Zagzebski apresentando esta justificativa com relação à preferência pela posse de uma virtude, ainda resta uma dúvida com relação à vantagem deste argumento. Porque para a epistemologia, um juiz que não possuísse a compaixão, mas agisse de maneira justa, seria considerado como ideal. Em se tratando de uma teoria confiabilista, por exemplo, eles poderiam argumentar sobre qual a importância de um juiz virtuoso se não pratica atos justos?

Vamos trabalhar com outro exemplo: um médico A, virtuoso, mas em seus procedimentos cirúrgicos não é bem sucedido; um médico B não virtuoso, mas que em seus procedimentos cirúrgicos é bem sucedido. Pelo argumento defendido por Zagzebski, o médico A está em melhores condições que o médico B, pelas razões sustentadas pela autora nos parágrafos anteriores. Entretanto, nos parece correto concluir que pelas virtudes apresentadas pelo médico A, ele poderia ter um desempenho melhor caso ele fosse um professor de uma faculdade de medicina, pois seus alunos teriam nele um referencial de uma pessoa virtuosa; estes estudantes poderiam se tornar médicos mais humanizados, sensíveis aos problemas de saúde pública. E o médico B? Em Zagzebski, este médico para se tornar virtuoso demandaria um tempo maior para adquirir as virtudes. Mas por exemplo, um confiabilista nos diria para procurarmos o médico B, pois ele tem as melhores condições para realizar a cirurgia que necessitamos.

Diante da observação acima, questionamos se a abordagem das virtudes epistêmicas consegue responder aos problemas tradicionais da epistemologia contemporânea, pois o seu interesse tem sido garantir as condições para alcançarmos crenças verdadeiras que não sejam fruto de sorte. Contudo, Zagzebski pretende mudar o valor atribuído à verdade para a virtude, pois em sua interpretação o conceito de virtude nos aproxima da eudaimonia, e segundo ela, se buscamos a felicidade com um bem último, a virtude intelectual nos norteará a alcançarmos o sucesso confiável.

2.2.1 Distinguindo virtudes de capacidades naturais e habilidades

Neste trabalho de apresentação da natureza da virtude, cabe realizarmos uma distinção entre a mesma, capacidades naturais e habilidades. Como salientamos antes, a virtude foi considerada como uma disposição de caráter, portanto, não é considerada como uma faculdade (capacidade natural). Além desta definição, Aristóteles também concluiu que a primeira é adquirida, diferenciando-se apenas na forma: “sendo, pois de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida pelo hábito.” (EN II. 1.15). Dessa maneira, Aristóteles quando se refere às faculdades, reconhece que elas são capacidades naturais, por isso, não podemos classificá-las como virtudes; a posse das faculdades não depende de nossa vontade. Por este motivo não podemos vangloriar ou criticar alguém pela aquisição delas; ao passo que podemos elogiar uma pessoa virtuosa ou criticar uma pessoa pelo seu vício, tendo em vista que a obtenção de ambos (virtude e vício) ocorre devido ao hábito

Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha. Além disso, com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição.

Por estas mesmas razões, também não são faculdades, porquanto ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza (EN II. 5.1106a-5-10)

Para Aristóteles a virtude é motivo de elogio, como o vício é motivo de crítica, pois ambos dependem do esforço e do aprendizado por parte do indivíduo. Além do mais, após a aquisição da virtude, ou do vício, esta é incorporada à personalidade da pessoa. Enquanto que faculdades apenas figuram como características do comportamento da pessoa. Por exemplo, quando dizemos que alguém é corajoso, estamos dizendo que esta propriedade o diferencia, faz parte da sua

personalidade; ao passo que quando dizemos que alguém é espirituoso isto representa uma qualidade, mas não faz parte da sua personalidade. Lembrando também que para Aristóteles as virtudes compreendem o justo meio entre o excesso e a falta. Dizer que alguém é menos espirituoso, não representa o contrário da virtude.

Mesmo assim, ainda encontramos autores que ignoram esta distinção da virtude em Aristóteles, optando pela definição de Platão, conforme a apresentamos no primeiro capítulo, ao expor os argumentos de Ernest Sosa quando refere à virtude como uma faculdade. Ressaltamos que Sosa, por ser confiabilista, quando trouxe esta noção de virtude platônica, tinha a intenção de responder às críticas dirigidas ao confiabilismo.

Realizada a observação quanto à diferença entre virtude e faculdades, apresentaremos a discussão a respeito das habilidades. Segundo Zagzebski, a virtude é distinta das habilidades, assim como Aristóteles também as distinguiu. Na interpretação de Zagzebski, uma habilidade pode deixar de ser exercida por quem a possua, caso ela faça a opção por não exercê-la; enquanto que a virtude se impõe diante da situação, conforme a proposta aristotélica. Assim, o indivíduo que, por exemplo, possui a habilidade física da natação, pode optar por não exercer esta habilidade, entretanto, uma pessoa, mesmo não tendo adquirido a virtude da coragem, mas, diante de uma situação que exija uma atitude, não tem como deixar de fazer uma ação corajosa.

Ao compararmos virtude e habilidade, lembramos que a segunda pressupõe o domínio da técnica enquanto que a primeira não pressupõe um domínio de técnicas, mas isto não equivale a afirmar que o trabalho da virtude seja fácil, muito pelo contrário, pois a posse desta é alcançada quando o indivíduo domina disposições contrárias – excesso e falta.

Outra diferença entre virtude e habilidade pode ser assim resumida: um indivíduo que não possua uma virtude pode agir como se a tivesse, enquanto, que uma pessoa desprovida de uma habilidade não tem como agir como se a possuísse. Por exemplo, se um indivíduo não tem a habilidade para o balé, não conseguirá ser um dançarino de balé, enquanto que um sujeito que não seja corajoso, mas diante de uma situação perigosa, pode ser capaz de uma atitude de coragem, conforme salientado por Aristóteles

[...] Exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, é que já é gramático e músico.

[...] Um homem, portanto, só é gramático quando faz algo pertencente à gramática e o faz gramaticalmente; e isto significa fazê-lo de acordo com os conhecimentos gramaticais que ele próprio possui.

Sucedee, por outro lado, que neste ponto não há similaridade de caso entre as artes e as virtudes, porque os produtos das primeiras têm a sua bondade própria, bastando que possuam determinado caráter; mas porque os atos que estão de acordo com as virtudes tenham determinado caráter, não se segue que sejam praticados de maneira justa ou temperante. Também é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los; em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável. Estas não são consideradas como condições para a posse das artes, salvo o simples conhecimento; mas como condição para a posse das virtudes o conhecimento pouco ou nenhum peso tem, ao passo que as outras condições – isto é, aquelas mesmas que resultam da prática amiudada de atos justos e temperantes – são, numa palavra, tudo. (EN II. 4.1105a-20-5)

Apresentaremos duas distinções que segundo Zagzebski fazem parte de suas análises, não encontrando discussão similar na literatura filosófica. A primeira distinção refere-se ao fato de que a virtude possui o seu contrário - o vício do excesso ou da falta - enquanto que a habilidade não possui o seu contrário. A respeito da segunda distinção, a autora apresenta o argumento em que a virtude possui valor por si só, enquanto que a habilidade não implica em um valor intrínseco. Zagzebski sustenta que as habilidades auxiliam a virtude a alcançar o seu propósito. Vejamos a defesa da sua proposta, bem como exemplos de virtudes e habilidades morais que a autora escreveu:

Se comparamos listas de virtudes e habilidades, penso que podemos ver que há tanto virtudes morais e habilidades morais, e virtudes intelectuais e habilidades intelectuais. Habilidades servem às virtudes permitindo a pessoa que está virtuosamente motivada a ser eficaz em sua ação.

Considere primeiro a relação entre virtudes morais e habilidades morais. Alguns exemplos de virtudes morais que possuem habilidades correspondentes são compaixão, sabedoria moral, justiça, auto-aperfeiçoamento, generosidade e coragem. Exemplos de habilidades que a pessoa com cada uma destas virtudes podem ter são as que seguem

Habilidade de compaixão: saber o que dizer ao enlutado

Habilidade de sabedoria moral: ser capaz de conversar com jovens sobre continuar na escola ou afastar-se de gangues de rua

Habilidade da justiça: saber como avaliar justamente um artigo de um estudante ou um artigo submetido a um periódico [...] (ZAGZEBSKI, 1996, p. 113).

E a seguir elabora a lista de virtudes intelectuais e habilidades intelectuais:

Virtudes intelectuais

- A capacidade de reconhecer fatos relevantes; sensibilidade ao detalhe
- Mente aberta em coletar e avaliar evidências
- Justiça em avaliar os argumentos de outros
- Humildade intelectual
- Perseverança intelectual, diligência, cuidado e [...]
- Capacidade de reconhecer autoridade responsável [...]

Habilidades intelectuais

- Habilidade verbal: habilidade de falar ou escrever
- Habilidade de percepção apurada: estas são habilidades de detetives e jornalistas [...]
- Habilidade mecânica: saber como operar e manipular máquinas e outros objetos físicos. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 114).

Na análise das virtudes intelectuais, alguns autores acreditam ser tecnicamente difícil a aquisição delas. No entanto, Zagzebski sustenta que elas não são técnicas (como demonstrado em seus exemplos); a dificuldade na aquisição de qualidades como meticulosidade, atenção, cuidado e perseverança pode ser explicado pela falta de paixão pela verdade, ou existência de uma preguiça intelectual, ou o extremo, como um forte desejo pelo poder.

A respeito desta discussão entre virtudes e habilidades, a autora conclui reafirmando que elas são distintas entre si, e sustenta que há uma conexão entre as mesmas, e o elo desta conexão seria o fator motivacional presente na virtude, tendo em vista que a habilidade seria o suporte da virtude para ela alcançar o seu alvo, assim, um indivíduo que possui a virtude intelectual de reconhecer fatos relevantes, em conexão com a habilidade de percepção, estaria em uma situação mais confortável do que um indivíduo sem estas qualidades e técnica.

Supomos que Zagzebski, ao nos apresentar o componente motivacional da virtude, tem a intenção de evidenciar a importância do que *motivou* a ação e esta análise será aproveitada no momento em que discutirmos sobre atos de virtude.

Antes de detalharmos sobre o componente motivacional, teceremos alguns esclarecimentos quanto aos sentimentos e virtudes, os quais serão objeto do nosso estudo na próxima seção.

2.2.2 Distinguindo virtudes de sentimentos, emoções e motivação

Dando prosseguimento em seu trabalho de análise da natureza da virtude, Zagzebski procura distinguir os sentimentos. Para Aristóteles, sentimentos e virtudes são diferentes. Os primeiros são acompanhados de dor e prazer e não envolvem escolhas, enquanto que as segundas pressupõem escolha, deliberação, mas não envolvem dor e prazer

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; [...]

Ora, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes e ou vícios, [...]

Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes

são modalidades de escolha, ou envolvem escolhas (EN II. 5. 1105b25-1106a5)

Mesmo que Zagzebski concorde com Aristóteles que virtudes e sentimentos são distintos, ela não concorda com o argumento aristotélico de que a distinção se apoia na premissa de que não elogiamos ou criticamos alguém pela posse de um sentimento, porém elogiamos ou criticamos uma pessoa pela posse de uma virtude ou vício. Podemos concordar que Aristóteles esteja certo por não louvamos uma pessoa pelo sentimento, mas pela maneira como ela sente e em que circunstâncias. Entretanto, sentimentos como raiva ou amargura são criticados independentemente das circunstâncias, como, por outro lado, sentimentos de amor e simpatia são louvados. Diante desta análise, Zagzebski conclui que a razão da distinção de sentimentos e virtudes não pode ser pelo motivo de não podermos louvar ou criticar alguém por ter um sentimento:

Isso nos sugere que alguns sentimentos refletem por eles próprios algo positivo ou negativo para quem os possui, enquanto que outros sentimentos apenas em certas circunstâncias refletem positivamente ou negativamente. Essa análise nos leva a conclusão que a virtude não pode ser *totalmente* analisada como um sentimento, mas não porque não podemos nunca louvar ou criticar alguém por seus sentimentos (ZAGZEBSKI, 1996, p. 127).

Nesta mesma linha de raciocínio, Zagzebski reconhece que a virtude envolve escolha, mas defende a possibilidade de sentimentos serem objeto de uma escolha anterior e, para tanto, nos apresenta como exemplo o sentimento do medo:

É claro que uma série de escolhas podem ser a causa parcial do desenvolvimento de uma virtude ou vício de maneira geral, mas o mesmo pode ser dito sobre as instâncias do sentimento. Eu posso não escolher estar com medo agora, mas o meu sentimento atual pode ser em parte o resultado de uma escolha prévia.[...] uma virtude pode também envolver escolhas indiretas no sentido que elas dispõem o possuidor a fazer certas escolhas em certos tipos de situações, mas, no entanto, isto

não é uma maneira muito convincente de distinguir virtudes de paixões, porque as paixões podem também dispor a pessoa a fazer certas escolhas dentro do controle dela. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 127).

E diante desta observação, ao invés de conectar virtude com escolha, Zagzebski prefere relacioná-la à voluntariedade, apresentando em favor da sua ideia o seguinte teste: um ato A, realizado no tempo t, é voluntário apenas no caso que o agente poderia abster-se de realizar A em t. O que a autora pretende com este teste? Ela pretende demonstrar que os sentimentos falhariam com ele, pois o agente não tem como abster-se de um sentimento. No entanto, a virtude passaria no teste. E nos apresenta o exemplo da cafeteira:

Quando eu ligo o interruptor da cafeteira pela manhã, não escolho fazer isto e posso ter um pouco de consciência da minha ação como um todo, mas o ato é voluntário porque poderia ter refreado. O hábito por si só é voluntário porque é o resultado de uma série de atos, muitos dos quais são voluntários. Quando retornamos ao caso da virtude, a voluntariedade não é a mesma que ligar o botão da cafeteira, porque a virtude não é um ato, mas é parecido com a voluntariedade do *hábito* de ligar a cafeteira. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 128).

Mesmo Zagzebski concordando sobre a diferença entre virtudes e sentimentos em Aristóteles, ela acredita que o seu teste de voluntariedade é mais convincente que as razões fornecidas por Aristóteles. E, ainda, complementa, defendendo que as virtudes são sempre excelências, enquanto que, nem sempre podemos considerar um sentimento como uma excelência. Mas será que existe uma relação entre eles? Para Aristóteles, as virtudes regulam os sentimentos e, segundo Zagzebski, há autores que pensam nelas como forma de auto-controle; a virtude elimina os efeitos negativos do sentimento que podem prejudicar o julgamento do indivíduo, lembrando que pela força do hábito o indivíduo aprende a abster-se de seus sentimentos.

Finalizada esta etapa de distinção entre virtude e sentimento prosseguiremos no percurso de definição sobre a natureza da virtude.

Zagzebski encontra em Philippa Foot²⁷ uma resposta que lhe agrada sobre a relação entre virtude, emoção e motivação “deixando de lado a atitude negativa da emoção, a conexão que Foot realizou de virtude com motivo me parece ser correta” Zagzebski (ZAGZEBSKI, 1996, p.129), pois como veremos mais adiante, a noção de motivo será útil em sua teoria da justificação.

Na interpretação de Zagzebski, um *motivo* é uma força que impulsiona e direciona uma ação. Os motivos puramente fisiológicos como sede e fome são sentimentos, diferindo, portanto, das emoções. A autora não entra no debate sobre se todos os motivos são formas de emoção ou se apenas alguns o são. Preocupa-se apenas em situar o leitor, informando que em seus exemplos, os motivos são formas de emoção. Salienta também que muitas vezes o termo motivo refere-se a um desejo, sem estabelecer relação com alguma emoção específica. Como exemplo, ela apresenta o caso de escritores que falam sobre o ‘motivo’ para escrever um livro. E, por fim, nos delinea a natureza do motivo como componente direcionador da virtude:

Um motivo tem um aspecto de desejo, mas que inclui algo sobre o *porquê* um estado de coisas é desejado, e que inclui algo sobre a maneira como minhas emoções estão ligadas ao meu objetivo. [...]

Um “motivo” no sentido relevante de uma investigação sobre virtude é **uma emoção ou sentimento que inicia e direciona a ação ao seu fim**. Motivos estão conectados com virtudes, em que pessoas virtuosas tendem a ter certas emoções que as levam a querer mudar o mundo ou a si próprias de certa maneira. Pessoas virtuosas têm motivos associados com uma virtude em particular. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 131 - grifo do autor)

Como exemplo desta força direcionadora, Zagzebski reporta-se à virtude da coragem que envolve aspectos relacionados à emoção, como também orienta para a proteção do que seja valioso, ou a vida de uma pessoa, ou algo material. E sobre a virtude intelectual

²⁷ Em 1978, Foot publicou o artigo *Virtues and Vices* no livro *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

apresenta o exemplo de uma pessoa de mente aberta. O motivo para esta pessoa seria o de procurar estar mais próximo da verdade, então não mediria esforços em suas investigações.

Portanto, a posse da virtude requer um sucesso em alcançar o fim do seu componente motivacional. Então, uma pessoa corajosa seria capaz de avaliar os níveis de uma situação perigosa e compreender as consequências dos rumos da situação. E como conclusão, Zagzebski apresenta as características sobre o componente motivacional

Para concluir, uma virtude está relacionada a sentimentos ou emoções no seguinte sentido. A virtude tem um componente de motivação, que é uma disposição ou tendência em ter um certo motivo. Um motivo é uma ação principiante e direciona a emoção. É, portanto, estado intencional; é direcionado a certo fim. Um motivo, então, inclui elementos de desejos. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 134).

Diante das considerações realizadas em favor da natureza da virtude, podemos considerar que, para Zagzebski, a virtude é uma excelência adquirida pela pessoa; é obtida por um processo que envolve tempo e trabalho por parte do agente; não pode ser considerada como habilidade e, por fim, a virtude tem um componente de motivação. Daí decorre que essa qualidade pode ser assim definida: **“uma excelência profunda e duradoura adquirida por uma pessoa, que envolve uma motivação característica para produzir certo fim desejado e sucesso confiável em realizar esse fim”** (ZAGZEBSKI, 1996, p. 137 - grifo do autor).

Encerrada esta etapa da definição da própria condição da virtude, discutiremos a seguir sobre a distinção entre virtude moral e intelectual.

2.3. Virtudes morais e intelectuais

Nesta subdivisão realizaremos uma reconstituição dos argumentos a respeito da distinção entre as virtudes morais e intelectuais, apresentadas por Aristóteles. Apresentaremos em seguida, a crítica elaborada por Linda Zagzebski a este filósofo, sobre esta distinção. Na opinião desta autora, a diferença entre virtudes morais e

intelectuais não é maior que a diferença existente entre, por exemplo, duas virtudes morais.

2.3.1 A distinção entre virtudes morais e virtudes intelectuais

A distinção entre virtudes morais e intelectuais foi assim pensada por Aristóteles: “sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral” (EN II.1.1103a15). Entretanto, Linda Zagzebski procura demonstrar que esta distinção não procede e que as justificativas oferecidas por Aristóteles são fracas, contrariando a própria natureza da virtude.

É importante salientar que a proposta acima não é inédita. A própria autora utiliza-se de filósofos como Spinoza e Hume, supondo que eles também perceberam que esta divisão não era adequada. Na interpretação de Zagzebski, as virtudes intelectuais correspondem a um subconjunto das morais, pois conforme seus argumentos, assim como as virtudes morais distinguem-se entre si, as intelectuais apresentam suas peculiaridades, mas não de uma maneira que torne necessária uma classificação particular.

Mas antes desta discussão sobre a distinção ou não entre as virtudes morais e intelectuais, consideramos necessária uma compreensão acerca da proposta aristotélica de racionalidade. No livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles justifica a importância de estudarmos sobre a natureza da virtude, pois “talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade” (EN I.13.1102a-5), tendo em vista que, para ele, “a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita” (ibid). Sendo assim, a virtude que se quer estudar é a humana, é a virtude da alma e não a do corpo, pois o filósofo já afirmou anteriormente que a felicidade é uma atividade da alma.

Ao tratar de tal atividade, Aristóteles argumenta que a alma humana é dividida em duas partes: racional e irracional e as compara com as diferentes porções do nosso corpo. Com relação ao aspecto irracional, Aristóteles ressalta que existe a parte vegetativa – relacionada à nutrição e crescimento – e esta não participa de forma alguma da parte racional. Porém, ao se referir ao aspecto apetitivo, ele afirma que este pode situar-se na parte racional e irracional da alma: “parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão” (EN I. 13. 1102b-15). Ao apresentar este argumento, Aristóteles pretende demonstrar que a parte apetitiva mesmo sendo irracional, consegue obedecer à parte racional, e, por este motivo,

classifica as virtudes morais como membros desta parte apetitiva da alma:

Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em “atender às razões” do pai e dos amigos, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática.

Que, de certo modo, o elemento irracional é persuadido pela razão, também estão a indicá-lo os conselhos que se costuma dar, assim como todas as censuras e exortações. E, se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai.

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais (EN I.13.1102b30-1103a-5).

Assim, Aristóteles esclarece que a razão é compartilhada pelas virtudes morais e intelectuais. Contudo, a virtude moral é mais propícia aos sentimentos, enquanto que a intelectual é mais inclinada ao pensar. Dessa maneira Aristóteles refere-se à virtude moral como obedecendo à prescrição da intelectual.

Todavia, Zagzebski considera esta distinção insuficiente devido ao fato de Aristóteles respaldar-se na experiência dos conflitos morais para propor tal distinção. Outro questionamento realizado por Zagzebski refere-se à tentativa de Aristóteles em identificar prazer e dor às virtudes morais enquanto que as intelectuais estariam livres das emoções. Na opinião de Zagzebski, este argumento é fraco, pois existem qualidades intelectuais que podem também vir acompanhadas de emoção, que podem levar o agente a não considerar opiniões divergentes da sua, ou a

apressadamente chegar a uma determinada conclusão, sem realizar ponderações.

Outra crítica realizada por Zagzebski aplica-se à maneira de Aristóteles diferenciar a forma de aquisição das virtudes; as intelectuais podem ser ensinadas, enquanto que as morais somente através do hábito (treino e imitação) que alguém pode adquirir-las. Segundo a autora, esta diferenciação pode ser utilizada para distinguir habilidades de virtudes, mas não entre as virtudes; as qualidades intelectuais também necessitam do hábito para o controle dos sentimentos, conforme sua observação

Alguém aprende a formar uma *crença* da maneira como ela deveria ao invés do jeito que ela quer; de uma forma paralela a ela aprende a *agir* da maneira que ela deveria ao invés do jeito que ela quer. E, assim como em última análise, ela aprende a querer agir da maneira que deveria, e finalmente, ela aprende a querer acreditar no que ela deveria acreditar. Ela aprende a virtude intelectual de mente aberta, a capacidade de reconhecer uma autoridade confiável, e a capacidade de pensar em uma boa explicação para um conjunto complexo de dados, imitando pessoas que têm essas qualidades de modo exemplar (ZAGZEBSKI, 1996, p. 151).

Diante deste e de outros exemplos, Zagzebski nos mostra que a forma de aquisição das virtudes - intelectuais ou morais - não difere. Tanto a intelectual quanto a moral pressupõe o contato com a realidade, uma compreensão do mundo ao nosso redor; como também o exercício de controle dos nossos sentimentos e de outros processos classificados como importantes por Aristóteles para a sua obtenção.

Zagzebski procura demonstrar como é possível a conexão entre os dois tipos de virtudes: moral e intelectual; segundo ela, há uma relação causal entre essas virtudes. Caso um indivíduo possua a perseverança (moral), esta qualidade contribuirá na aquisição da mesma virtude intelectual, ou seja, este indivíduo não desistirá tão fácil das suas crenças.

Nesta divisão analisamos as críticas de Zagzebski relacionadas às distinções propostas por Aristóteles entre virtudes morais e intelectuais. Embora exista concordância entre eles a respeito da natureza da virtude, Zagzebski é objetiva em discordar das razões aristotélicas quanto a esta diferença, pois ela defende a ideia de que as virtudes intelectuais sejam

vistas como um subgrupo das morais. Na sequência discutiremos sobre o componente motivacional da virtude intelectual.

2.3.2. O componente motivacional da virtude intelectual

Neste tópico, apresentaremos o tipo de teoria baseada na motivação (*motivation-based*) proposta por Linda Zagzebski, cuja discussão iniciou-se na seção 2.2.2, ao tratarmos da distinção entre sentimentos e virtudes, em que a autora considera todo motivo como forma de emoção. Assim, a pessoa que possui a coragem, é motivada pela emoção de proteger o que lhe é importante e para isto medirá as consequências da sua ação e será bem sucedida na realização da sua virtude.

Segundo Zagzebski, o componente motivacional geral da virtude epistêmica é o conhecimento; este componente serve de distinção teórica entre a virtude intelectual e moral. Portanto, a virtude intelectual comporta dois componentes motivacionais, um que é geral – o conhecimento – e o outro refere-se a própria natureza da virtude específica. Dessa forma, uma pessoa de mente aberta, terá como componente motivacional não apenas a busca do conhecimento, mas também a capacidade de aceitar crenças contrárias às suas.

Sendo assim, notamos uma divergência entre esta análise e a defesa realizada pela autora na seção anterior (Zagzebski discorda da separação entre virtudes intelectuais e morais propostas por Aristóteles), pois as virtudes morais não apresentam em sua composição dois componentes motivacionais, apresentam apenas o componente da própria virtude. Zagzebski declara que esta distinção é meramente teórica, porém consideramos esta explicação insuficiente, por contrariar a sua proposta de não diferenciação entre as virtudes morais e intelectuais.

Compreendemos que o interesse da autora em manter as virtudes intelectuais como um subconjunto das morais, reside em sua tentativa de apoiar as virtudes intelectuais como ligadas ao caráter, pois dessa maneira, esta aproximação das virtudes epistêmicas às morais seria o que distinguiria a sua abordagem das outras concepções concorrentes na epistemologia das virtudes.

Realizadas as observações acima, retornaremos ao ponto do componente motivacional da virtude epistêmica. Na interpretação de Zagzebski (1996, p. 166) “uma virtude intelectual individual pode ser definida em termos de motivações decorrentes da motivação geral pelo

conhecimento e sucesso confiável em alcançar o objetivo destes motivos”.

Contudo, não podemos concluir que pela posse destas virtudes, automaticamente, alcançaremos a verdade; mas se levarmos em consideração que a nossa motivação é a busca pela verdade, então, nós almejaremos adquirir certas virtudes intelectuais que nos nortearão na formação das crenças. Sendo assim, a pessoa “estaria motivada a considerar as ideias de outros de maneira mais aberta, em considerar as evidências com cuidado, não recuar tão facilmente quando criticada, e assim por diante” (ZAGZEBSKI, op. cit., p. 176).

Esta sua proposta de virtudes intelectuais como conducentes à verdade²⁸, por conta do componente motivacional, transfere o cômputo da crença justificada para a avaliação da motivação do indivíduo, e não apenas para o conjunto de crenças do sujeito. Ao realizar tal movimento, Zagzebski procura também proteger a sua teoria de possíveis críticas direcionadas ao caráter do sujeito, pois o problema pode estar relacionado com os motivos do agente, ou seja, a pessoa pode ter as características requeridas na formação da crença, mas o insucesso pode ocorrer porque o que o motivou não é conducente à verdade.

Por exemplo, João é um homem que habitualmente procura certificar-se dos fatos. Antes de emitir uma opinião, procura cuidadosamente avaliar as situações para depois se pronunciar a respeito de um fato em particular. Portanto, pelo seu histórico de sucesso em relação ao cuidado na análise dos fatos, supomos que ele possua esta virtude. Presumimos que ele queira passar o fim de semana em sua casa de praia; ele consulta três sites sobre previsão do tempo e dois informam que a previsão para os próximos dias (sexta, sábado e domingo) será de tempo nublado, entretanto, um terceiro site informa que a previsão é de tempo ensolarado; e quando ele sai de casa, a previsão é confirmada, o sol estava brilhando, e então ele forma a seguinte crença: no fim de semana fará sol. Ocorre que, no fim de semana, confirma-se a previsão de tempo nublado com pancadas de chuva. Neste exemplo, o problema não está no caráter de João, mas no que o motivou para a formação da crença; ele tinha dois sites informando sobre tempo nublado e apenas um informando sobre a possibilidade de tempo ensolarado, como também a confirmação de sol na sexta-feira. Como vimos, ele agiu conforme o seu hábito de ser cuidadoso na busca de informações; realizou uma pesquisou em três sites, mas deixou a sua motivação

²⁸ Ressaltando que por definição: motivar para o conhecimento implica motivação pela verdade.

(vontade de ir para a praia) tender para a previsão do tempo que lhe era favorável.

Lembramos que para a posse da virtude, o indivíduo habitualmente é exposto a situações com a finalidade de aprendizado da ação virtuosa. Assim, somente após a aquisição da virtude, quando esta passa a fazer parte da personalidade do agente, que ele conseguirá resistir às motivações contrárias à natureza da virtude, conforme proposta de Zagzebski

Motivações intelectualmente virtuosas conduzem o agente na orientação do seu processo de formação de crença de certa maneira. Eles o fazem receptivo a processos conhecidos pela sua comunidade epistêmica de serem conducentes a verdade e o motivam a usá-los, mesmo que isto signifique superar inclinações contrárias. [...]

Minha proposta é assinalar que a motivação para o conhecimento conduz a pessoa a seguir regras e os processos de formação de crença são conducentes com a verdade e esta conducividade a verdade torna a pessoa preparada para descobrir e usar suas virtudes intelectuais (ZAGZEBSKI, 1996, p. 176).

No entanto, temos uma ressalva quanto a este componente motivacional. Inspirado por aquele exemplo do juiz em que a virtude da compaixão acabou por conduzi-lo a ações injustas, levantamos a possibilidade de, por exemplo: será que um ladrão não se utiliza do componente motivacional da coragem para realizar um assalto? Em caso afirmativo, podemos considerar que nem sempre este componente poderá conduzir à finalidade da virtude em questão. Não encontramos na literatura questionamentos nesse sentido, todavia, gostaríamos de registrar esta inquietação quanto ao componente motivacional.

Realizado este estudo sobre o componente motivacional, trataremos, na subdivisão a seguir, do estudo sobre a importância da *phronesis* na proposta de Linda Zagzebski.

2.3.3 A Phronesis e a virtude intelectual na proposta de Zagzebski

Nesta etapa do trabalho apresentaremos a importância da *phronesis* – sabedoria prática - para a compreensão da teoria aristotélica das virtudes, assim como, mostraremos os pontos conflitantes e

convergentes entre a proposta de Linda Zagzebski e a ideia de *phronesis* em Aristóteles.

O filósofo procura identificar sabedoria prática à deliberação, a uma maneira de discernir entre o bom e o ruim

É cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, [...] mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral (EN VI.5.1140a-25).

Na visão aristotélica, a deliberação entra em cena quando não encontramos respostas na ciência, conforme nos esclarece Reeve

Assim, mesmo na esfera do acaso, as ciências práticas ou as técnicas muitas vezes nos dizem exatamente o que fazer – como escrever a letra alfa, instalar marcos de uma porta, posicionar as velas ou cauterizar uma ferida. É quando elas não nos dizem o que fazer que a deliberação entra em jogo (REEVE, 2009, p. 193).

Em seguida este autor apresenta uma observação quando há incompatibilidade entre a percepção e a ciência “porém, quando há uma lacuna entre o que a ciência e a técnica nos dizem sobre os universais, por um lado, e o que a percepção nos diz sobre os particulares, por outro, a deliberação é exigida” (REEVE, 2009, p. 194). Portanto, a sabedoria prática auxilia na escolha dos meios corretos para alcançarmos o fim e quando acompanhada da virtude moral, podemos considerar o resultado da ação perfeito “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhemos os devidos meios” (EN VI.12.1144a10).

De acordo com a análise acima, Aristóteles classificou a sabedoria prática como virtude, estabelecendo uma relação entre ela e as virtudes morais:

Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem a virtude moral. E desta forma podemos também

refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras, e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter ainda adquirido uma outra. [...] pois, com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes (EN VI.13.1144b30-35).

Zagzebski²⁹ argumenta sobre a possível contradição do filósofo ao considerar a relação entre sabedoria prática e virtudes morais, pois o mesmo, em análises anteriores, defende a distinção entre virtudes morais e intelectuais. Entretanto, considera positivamente a análise referente à sabedoria prática ser condição necessária e suficiente para a posse das virtudes morais e nos sugere uma conexão entre sabedoria prática e as outras virtudes de uma maneira diferente da proposta aristotélica, conforme veremos a seguir.

Sua primeira crítica ao trabalho de Aristóteles refere-se à divisão da parte racional da alma em científica e calculativa, a primeira versando sobre o que é necessário, como as virtudes da sabedoria especulativa (*sophia*) e, a segunda, versando sobre o contingente, acompanhadas de virtudes como a sabedoria prática (*phronesis*).

Reeve assim apresenta esta distribuição em Aristóteles:

A função ou obra dessas partes é adequada a conhecer a verdade (EN VI.2.1139a3-15). No caso da parte científica (ou do pensamento contemplativo que isso proporciona), a verdade em questão é a (simples) verdade. No caso da parte calculativa (ou pensamento prático), a verdade é prática ou relacionada à ação, à qual consiste na “verdade de acordo com o reto desejo”, eficiente na produção de ações apropriadas (EN VI.2.1139a29-31). Quando soubermos por que isso é assim, estaremos no caminho para compreender as virtudes do intelecto – a sabedoria teórica (*sophia*) e a sabedoria prática (*phronesis*). Uma vez que “a

²⁹ Cumpre ressaltar que Zagzebski também apresenta a noção de prudência em Tomás de Aquino. Como nosso trabalho não pressupõe uma exegese sobre a noção de deliberação, optamos por trabalhar apenas com a noção de sabedoria prática definida por Aristóteles.

virtude concerne à função própria”, essas são – até certo ponto, por definição – simplesmente as disposições que habilitam as partes racionais a realizar as suas funções da melhor maneira possível (1.1139a14-15). (REEVE, 2009, p. 188).

A respeito desta consideração sobre conhecer a verdade que recai a crítica de Zagzebski, segundo sua interpretação, esta divisão negligencia um aspecto importante da atividade do intelecto: a compreensão do contingente, pois nem todas as virtudes intelectuais pensadas por ela têm este objetivo de alcançar verdades necessárias:

Estas virtudes regulam as investigações intelectuais e os aspectos voluntários de processos perceptivos, assim como daquelas emoções que influenciam na formação da crença. Algumas destas virtudes podem em último caso levar o crente a verdades necessárias, mas isto pode não ser típico; de qualquer forma, isso não faz parte da definição deles. Eu não estou negando a possibilidade que existam virtudes intelectuais que são exclusivamente equipadas em levar seus possuidores a verdades necessárias. Eu estou apenas alegando que nem todas elas encontram-se naquelas categorias (ZAGZEBSKI, 1996, p. 215).

Em seguida, ela argumenta a favor da forma como Aristóteles pensou sobre a atuação da *phronesis*. Levando-se em consideração que a teoria da virtude não comporta um algoritmo de decisão, pois parte do pressuposto que a virtude é um meio entre dois extremos (excesso e escassez) e esta medida refere-se ao indivíduo, a sabedoria prática exerce a função de determinar o equilíbrio entre tais extremos. Embora Zagzebski considere que o componente motivacional da virtude seja um elemento importante na condução da verdade, a *phronesis* também tem sua função na decisão sobre qual caminho escolher, conforme o seu exemplo do cuidado intelectual: a sabedoria prática é importante para nos dizer quantas evidências são necessárias para apoiar uma determinada crença e dessa maneira, conclui seu primeiro argumento em prol da sabedoria prática:

Isto depende da *phronesis* para saber *como* alguém deve ser *perseverante* para se tornar perseverante, *como* alguém deve ser *cuidadoso*

para se tornar cuidadoso, *como* alguém deve ser *auto-suficiente* para se tornar autônomo, e assim por diante. A primeira necessidade teórica da *phronesis* serve, então, para determinar o meio entre dois extremos naqueles casos em que a virtude é o meio (ZAGZEBSKI, 1996, p. 221).

Sua segunda defesa em favor da importância da *phronesis* é apoiada nos exemplos em que há conflitos entre virtudes, e neste caso, cabe à sabedoria prática a mediação entre elas. Esta mediação pode ser aplicada às virtudes morais e intelectuais, como ressaltado por Zagzebski:

Mas o compromisso intelectual pode deparar-se com as virtudes da prudência intelectual, rigor, ou justiça com as opiniões dos outros. Saber o que fazer nestes casos não é simplesmente uma questão de ter a combinação das virtudes em questão. Uma virtude é necessária para permitir a pessoa ver a grande figura, e esta será uma virtude que equilibra virtudes como cuidado, rigor e justiça com perseverança e prudência. Virtudes intelectuais, então, precisam de uma virtude mediadora, assim como as virtudes morais tradicionais. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 223).

E, por fim, a *phronesis* exerce um papel de coordenação entre várias virtudes que cooperam em uma única linha de avaliação das crenças, no caso das epistêmicas ou em uma única linha de ação no caso das virtudes morais. Isso porque elas não seguem um padrão fixo de regras³⁰, conforme observado pela autora

Pessoas dotadas de sabedoria prática aprendem como e quando confiar em certos sentimentos e desenvolvem hábitos de atitude que permitem que elas, confiavelmente, façam bons julgamentos sem, necessariamente, seguir algum tipo de

³⁰ Salientamos que para Zagzebski, esta característica da Teoria das Virtudes representa uma vantagem sobre as outras abordagens – consequencialistas e deontológicas. Pois neste caso, a formação da crença é avaliada a partir da virtude que motiva o indivíduo, e não apenas segundo critérios pré-estabelecidos.

procedimento padronizado. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 226).

Podemos supor, diante das considerações realizadas por Zagzebski, que: a *phronesis* – sabedoria prática – é uma virtude, e como tal é importante na definição do meio entre os extremos; como também serve na mediação dos conflitos entre as virtudes e por fim, pode ser compreendida como coordenadora de várias delas, direcionando-as em uma linha de ação ou raciocínio. Ainda que Zagzebski considere a ideia de Aristóteles a respeito da sabedora prática como iluminadora, ela não concorda com a distinção da parte racional da alma em calculativa e científica, por salientar a separação entre ação e cognição. Mantém, portanto, sua defesa de formação da crença como forma de ação.

Na próxima seção nos ocuparemos da análise da relação entre virtudes e vícios como também, das propriedades morais dos atos e crenças.

2.3.4 O significado de atos de virtude em Zagzebski

Na sequência abordaremos a diferença entre uma teoria “pura” da virtude e uma teoria “fraca” (baseada no agente), como também, a diferença entre ato correto e ato de virtude.

Na opinião de Zagzebski, uma teoria “fraca” da virtude seria aquela que está mais preocupada com o agente do que com a própria virtude

Em uma teoria pura da virtude, um ato é correto *porque* é o tipo de ação que uma pessoa virtuosa pode fazer, enquanto que em uma teoria baseada no agente, o que é feito por uma pessoa virtuosa é apenas o melhor *critério* do correto (ZAGZEBSKI, 1996, p. 232- grifo do autor).

Este é o ponto da disputa entre Linda Zagzebski e os outros epistemólogos da linha das virtudes epistêmicas. Para ela, a virtude não pode ser entendida como critério, porque se assim fosse, não haveria distinção entre virtudes epistêmicas e teorias deontológicas; visto que a última se preocupa na definição entre o certo e o errado, em criar critérios de avaliação.

Como discutimos no primeiro capítulo, na seção 1.2.2. sobre as vantagens de uma teoria das virtudes epistêmicas, Zagzebski nos lembra

que, enquanto as demais teorias se preocupam em evitar o erro, uma abordagem epistêmica baseada em uma teoria pura da virtude, preocupa-se não apenas com o que é correto para um agente virtuoso realizar, mas também que aquela virtude do agente seja digna de elogio. Assim

Atos cognitivos corretos são, *grosso modo*, o que pessoas com as virtudes intelectuais fariam ou poderiam fazer em determinadas circunstâncias. Crenças não são atos, mas estados cognitivos que também resultam da operação dos traços de caráter de virtudes intelectuais e vícios (ZAGZEBSKI, 1996, p. 233-234).

Nessa perspectiva, Zagzebski sustenta que o que faz uma pessoa obter um sucesso confiável em atingir os fins da virtude é o entendimento que a pessoa tem dos fatos morais que dizem respeito à situação em que ela se encontra. O entendimento, neste sentido, é um guia para as regras e métodos apropriados, na condução ao fim desejado. Ao discutir sobre a importância do entendimento, Zagzebski nos apresenta três definições de conceitos deontológicos, a partir da concepção da virtude:

Um ato correto é o que uma pessoa que está virtuosamente motivada, e que tem o mesmo entendimento da situação particular que uma pessoa virtuosa teria, poderia fazer em circunstâncias análogas.

Um ato incorreto é o que uma pessoa que está virtuosamente motivada, e que tem o mesmo entendimento da situação particular que uma pessoa virtuosa teria, não faria em circunstâncias análogas.

Um dever moral é o que uma pessoa que está virtuosamente motivada, e que tem o mesmo entendimento da situação particular que uma pessoa virtuosa teria, faria em circunstâncias análogas. (ZAGZEBSKI, 1996, p.235 - grifo do autor)

Dessa maneira, Zagzebski, ao apoiar a definição de dever moral no conceito de virtude, pretende chamar a atenção para a ideia de virtude como parâmetro da ação correta. Pois na avaliação deontológica

ou utilitarista, a intenção é evitar a ação errada; os critérios são definidos tendo por base o que seria considerado um ato correto ou permitido; não leva em consideração a avaliação do caráter do indivíduo e muito menos a sua capacidade de julgamento (compreensão) da situação em um dado momento. Ao passo que na definição de dever moral em uma abordagem das virtudes, a referência é a motivação da virtude e a compreensão da situação pelo agente, não tem como antecipadamente elaborar um algoritmo de decisão, conforme já discutimos em outras passagens desta pesquisa.

Podemos interpretar que Zagzebski, ao nos apresentar estes conceitos, teve o propósito de reforçar a importância do cômputo da motivação virtuosa do agente, seja no momento da realização de uma ação, seja em seu processo de formação de crença. Conforme analisamos em seções anteriores deste capítulo, uma pessoa é digna de crédito moral, ou crédito epistêmico, antes e *mais* por expressar seu caráter virtuoso do que por agir apenas como determina um conjunto pré-estabelecido de regras, conforme verificamos na análise de Zagzebski:

Assim, por exemplo, uma pessoa virtuosa que tem a virtude da generosidade não expressa generosidade em cada ocasião em que é possível agir generosamente. Renunciar a uma oportunidade de agir com generosidade não é um ato errado e, portanto, é um ato (permitido) correto, assumindo que este ato não viola algum outro dever moral. Mas seria ir longe demais dizer que uma pessoa tem merecido louvor por agir corretamente como está no livro ou abrir mão da oportunidade de expressar generosidade. E seria ir longe demais em outra direção, dizer que louvamos as pessoas só porque elas cumprem o seu dever moral, como já observado. Na verdade, nós elogiamos estas pessoas ainda mais por expressarem virtude em situações em que não é requerida. Desde que as pessoas virtuosas são muito mais fortemente inclinadas a agirem de forma a expressar a virtude do que aquelas não-virtuosas, nós podemos identificar as situações em que o agente é louvado por agir nos termos que pessoas virtuosas provavelmente fariam em tais situações. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 236)

Ao fazer esta afirmação, Zagzebski demonstra o seu interesse por um aspecto da abordagem das virtudes sobre o comportamento do sujeito, quando ele age de maneira virtuosa, mas em situações inesperadas, isto é, naquelas que não estavam previstos aquele comportamento. Por esse motivo, a ação virtuosa deste sujeito é digna de um louvor maior, mais até do que quando ele tem esse comportamento naqueles momentos em que já esperamos uma atitude virtuosa.

Entretanto, como ser digno de louvor sem ser virtuoso? Zagzebski parece dizer, com as observações acima, que o seu interesse está na motivação da virtude. Portanto, é possível para uma pessoa que não possua uma virtude agir como se assim tivesse, pois esta pessoa estaria sendo movida pela motivação da virtude. A seguir o seu comentário a respeito de agir como se fosse virtuoso:

Sem dúvida é óbvio que uma pessoa pode realizar um ato correto (permitido) mesmo que não seja realmente virtuosa, mas o ato deve imitar o comportamento de pessoas virtuosas em determinados aspectos. O comportamento de uma pessoa virtuosa surge de motivos virtuosos e ela é bem sucedida por alcançar os fins virtuosos (ZAGZEBSKI, 1996, p. 234).

E em seguida nos oferece uma maneira de estabelecer esta avaliação, cujo foco reside na identificação do que uma pessoa virtuosa provavelmente faria em uma situação análoga:

Uma pessoa A é louvada (justificada) por executar uma ação (formar uma crença) S, apenas se A faz o que uma pessoa virtuosa provavelmente faria (crer no que uma pessoa virtuosa provavelmente acreditaria) em circunstâncias análogas e está motivada virtuosamente. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 236 - grifo do autor)

Exemplificando: uma pessoa movida pela coragem intelectual, está justificada em crer corajosamente se a sua crença é movida pelo componente motivacional da coragem. Neste exemplo estamos diante da avaliação de apenas uma virtude - coragem. No entanto, há aqueles casos em que para o cômputo de uma crença ou ação, mais de uma

virtude podem estar concorrendo, como podemos lembrar o caso do juiz que possuía tanto a virtude da justiça quanto da compaixão, mas que a sua compaixão o tornou injusto. Como então resolver este impasse? Zagzebski nos lembra da importância da *phronesis* – sabedoria prática – para coordenar esta decisão. Neste caso, uma pessoa dotada de *phronesis* estaria em condições de decidir sobre qual virtude adotar, pois levaria em consideração a situação daquele momento. Assim, Zagzebski, ao relembrar sobre a importância da sabedoria prática, nos oferece um resumo dos conceitos deônticos:

Um ato correto, todas as coisas consideradas, é o que uma pessoa com *phronesis* poderia fazer em circunstâncias análogas; um ato incorreto, todas as coisas consideradas, é o que uma pessoa com *phronesis* não faria em circunstâncias análogas; um dever moral, todas as coisas consideradas, é o que uma pessoa com *phronesis* faria em circunstâncias análogas.
(ZAGZEBSKI, 1996, p. 239 - grifo do autor)

Todavia, verificamos que podemos aplicar o resumo citado acima para avaliação da crença. Levando em consideração o aspecto que para Zagzebski, virtudes intelectuais formam um subgrupo das virtudes morais, então substituindo *atos*, por *crença justificada*, as definições seriam alteradas desta maneira:

Uma crença justificada é o que uma pessoa que está motivada por uma virtude intelectual, e que tem o mesmo entendimento de sua situação cognitiva que uma pessoa virtuosa teria, poderia acreditar em circunstâncias análogas.
Uma crença injustificada é o que uma pessoa que está motivada por uma virtude intelectual, e que tem o mesmo entendimento de sua situação cognitiva que uma pessoa virtuosa teria, não acreditaria em circunstâncias análogas.
Uma crença de dever epistêmico é o que uma pessoa que está motivada por uma virtude intelectual, e que tem o mesmo entendimento de sua situação cognitiva que uma pessoa virtuosa teria, acreditaria em circunstâncias

análogas. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 241 - grifo do autor)

Diante do exposto, Zagzebski argumenta que muitas vezes, mesmo uma crença sendo sustentada pela motivação da virtude intelectual, pode não ser bem sucedida, a depender do agente em particular. Portanto, propõe a noção de *atos de virtude intelectual*, porque, dessa maneira, mesmo o sujeito não possuindo uma determinada virtude, o que conta para a avaliação é que ela tenha surgido do componente motivacional da virtude em si, conforme a análise abaixo:

Chamamos um ato de virtude A se, e somente se, o ato origina-se no componente motivacional da virtude A, é algo que uma pessoa com a virtude A provavelmente faria em circunstâncias análogas, e tem sucesso em produzir o fim desta virtude por conta de suas próprias características. [...] a ideia é que um ato é um ato de virtude A se, e somente se, o agente é merecedor de crédito por realizar o ato e o ato é bem sucedido em atingir a finalidade da motivação A por causa das suas características em fazer o agente digno de crédito por agir assim. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 248 - grifo do autor)

Como exemplo, a autora comenta que um ato de justiça, só pode ser considerado como tal se conduzir a um estado justo de coisas, de maneira análoga ao que a virtude da justiça produziria.

Concluindo este capítulo, podemos afirmar que, na visão de Zagzebski, toda virtude é uma excelência; que ela é uma disposição do caráter da pessoa; para adquiri-la é necessário treino por parte do agente epistêmico. Na interpretação de Zagzebski, a virtude tem um componente de motivação e não podemos considerá-la como habilidade e muito menos como sentimentos.

A noção de atos de virtudes será explorada no capítulo três quando realizaremos comparações entre a abordagem proposta por Zagzebski, de uma teoria pura da virtude, e as outras teorias de virtudes epistêmicas, como também a abordagem confiabilista.

No terceiro capítulo apresentaremos a definição de conhecimento proposta por Zagzebski, em que ela propõe uma mudança na definição tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada para atos de virtude intelectual. Isto porque esta autora questiona que a

epistemologia tradicional tem valorizado o conceito de verdade em detrimento de valores como compreensão e sabedoria. Em sua interpretação, se atribuímos valor à virtude, mudamos o foco de análise da crença, pois a virtude por si só, tem valor.

CAPÍTULO 3: A NATUREZA DO CONHECIMENTO

Nos dois primeiros capítulos apresentamos as diferentes abordagens que discutem sobre a natureza da justificação, principalmente a internalista e externalista e, mais recentemente, sobre uma nova vertente dentro da epistemologia, a abordagem das virtudes. A respeito desta última, estamos interessados na proposta da epistemóloga Linda Zagzebski que defende uma abordagem pura da virtude.

No segundo capítulo deste trabalho apresentamos o pensamento de Zagzebski sobre a natureza da virtude. Na sua visão, uma ação correta (ou crença verdadeira) é derivada da virtude, sem esquecer, portanto, de relacioná-la a outro conceito, o conceito de motivação, que parte do pressuposto de que a virtude é boa por si só, e desta maneira as crenças motivadas por esta qualidade intelectual são confiáveis.

Discutimos também que a virtude está relacionada com a ideia de bem, que é uma disposição de caráter, e, portanto, não pode ser considerada como faculdade. Sendo uma disposição de caráter, pode ser adquirida e, para isso, necessita de treinamento. A virtude também se distingue da habilidade. Enquanto a primeira, requer por parte do

indivíduo, o domínio de disposições contrárias: excesso e falta, a segunda, pressupõe o uso de técnicas.

Vimos também que a virtude não é sentimento, pois requer escolha, enquanto que não deliberamos sobre os nossos sentimentos. E, ao tratarmos do aspecto da virtude e motivação, verificamos que em Zagzebski o motivo impulsiona uma ação para um fim, e sendo a motivação intrínseca à virtude, uma crença surgida de um motivo virtuoso apresenta como resultado um sucesso confiável.

Embora Zagzebski se inspire no conceito de virtude aristotélico, ela faz uma opção por não distinguir entre virtudes morais e intelectuais, pois, dessa maneira, consegue manter essas características, e pode prosseguir com a sua tese de motivos virtuosos. Lembramos que toda virtude intelectual, além da motivação própria da virtude em destaque, possui um segundo componente: o desejo pelo conhecimento. E, ao apresentar esta ideia de motivação, consegue evitar possíveis problemas relacionados ao caráter do agente.

Além da discussão acerca da natureza da virtude e da importância da motivação virtuosa, Zagzebski também lembra o papel que a sabedoria prática realiza como mediadora de conflitos entre virtudes, auxiliando a discernir sobre qual a ser utilizada, como também mantém uma unidade de ação ou raciocínio.

Finalizando esta retrospectiva do segundo capítulo, vimos que a autora apoia a noção de dever moral na virtude, assim definindo: **“um dever moral é o que uma pessoa que está virtuosamente motivada, e que tem o mesmo entendimento da situação particular que uma pessoa virtuosa teria, faria em circunstâncias análogas”** (ZAGZEBSKI, 1996, p.235 – grifo do autor). E mais adiante apresenta sua interpretação de dever epistêmico para a formação da crença

Uma crença de dever epistêmico é o que uma pessoa que está motivada por uma virtude intelectual, e que tem o mesmo entendimento de sua situação cognitiva que uma pessoa virtuosa teria, acreditaria em circunstâncias análogas (Zagzebski, 1996, p. 241 – grifo do autor).

Nesta perspectiva de crença surgida por uma motivação virtuosa, Zagzebski irá desenvolver a sua definição de conhecimento, propondo uma mudança de crença verdadeira para contato cognitivo com a realidade a partir de atos de virtude intelectual. Na opinião de

Zagzebski, sua proposta além de conseguir harmonizar os conflitos entre as abordagens internalistas e externalistas, consegue ser imune a contra-exemplos. Entretanto, sua tese é alvo de críticas dentro da epistemologia contemporânea e apresentaremos não apenas estas críticas, como também os nossos questionamentos.

3.1 A definição de conhecimento na proposta de Zagzebski

A partir deste momento destacaremos os pontos relevantes da interpretação de Linda Zagzebski a respeito da definição de conhecimento, principalmente sobre a sua tentativa de mudança da definição tradicional do conhecimento (crença verdadeira justificada) para atos de virtude intelectual.

Para Zagzebski, a definição de conhecimento não tem ocupado um lugar de destaque na epistemologia, pois o interesse tem sido com a justificação epistêmica, entretanto, ela lembra que crença justificada não é garantia para a verdade, a justificação aproxima o sujeito do conhecimento. A esse respeito, ela nos apresenta uma argumentação quanto ao Prêmio Nobel ser indicado para quem está certo, e não para quem está simplesmente justificado

Isto parece para mim que o conceito do eu é constituído mais pelo que nós conhecemos do que pelo que nós fazemos. Um senso de responsabilidade sobre o nosso próprio conhecimento é tão importante para o sentido da auto-identidade, como o senso de responsabilidade sobre os nossos próprios atos. Nós reivindicamos nossos supostos estados de conhecimento como nossos e levamos o crédito ou descrédito por eles, assim como nós reivindicamos nossos atos como nossos e levamos elogios ou culpas por eles. Claro que é possível para alguém sob o pretexto de um pensamento cuidadoso afirmar que nossos estados de conhecimento não são realmente nossos estados de conhecimento, mas estados de crenças justificadas. Mas isto não é consistente com a prática comum. Ganhadores do Prêmio Nobel recebem os créditos por estarem certos, não apenas por estarem justificados (ZAGZEBSKI, 1996, p. 261).

A despeito da afirmativa de que justificação não é garantia para obtermos conhecimento, Zagzebski relembra que tanto a abordagem internalista quanto a externalista são alvo de contra-exemplos³¹. Em sua interpretação, enquanto a definição de conhecimento contemporânea permanecer centrada em crença verdadeira somada a mais alguma coisa, não teremos como escapar dos contra-exemplos.

Para Zagzebski, o problema na definição tradicional de conhecimento centra-se em trabalhar com conceitos independentes (crença, verdade e justificação), que acabam por conduzir à formação de uma variedade de contra-exemplos, pois o Problema de Gettier surge quando há uma lacuna entre uma faculdade qualquer e o contexto, conforme salientado pela autora em seu artigo *The Inescapability of Gettier Problems* publicado em 1994:

Desde que a propriedade que converte putativamente crença verdadeira em conhecimento é analisada de maneira tal que está fortemente ligada com a verdade, mas não garante a verdade, sempre será possível conceber casos nos quais a ligação entre a propriedade e a verdade seja quebrada, mas recuperada por

³¹ Contra-exemplos são argumentos elaborados com a intenção de mostrar a falibilidade de uma abordagem. Após a publicação do artigo de Gettier demonstrando que podemos obter crença verdadeira justificada, mas não ser considerada como conhecimento, pois foi fruto da sorte, a epistemologia contemporânea tem-se deparado com inúmeros contra-exemplos ao estilo do Problema de Gettier. Por exemplo, no problema clássico ‘Smith tem um carro’, o sujeito é levado a crer que Smith tem um carro, pois Smith o induz a formar esta crença, fornecendo detalhes que justificam a sua crença. No entanto, Smith não tem um carro. Note que aqui, o problema não está na atividade cognitiva do sujeito, mas no fato de Smith ser um mentiroso. Este contra-exemplo, é um problema para a abordagem internalista. Vejamos outro problema clássico, ‘o caso dos celeiros falsos’, neste exemplo o sujeito está viajando por uma estrada e não consegue perceber que montaram espécies de fachadas de celeiros, estas fachadas são cópias bem feitas, que a visão do sujeito não consegue distinguir o celeiro falso do verdadeiro, então o sujeito forma a crença que está vendo um celeiro na estrada e supõe que esteja justificado, pois a sua visão tem se mostrado confiável na maioria dos casos, não dando motivos a ele para desconfiar da capacidade da sua visão. Novamente, o problema não pertence ao sujeito, a visão dele não aparenta defeito, ela tem se mostrado confiável na maioria dos casos. Este contra-exemplo constitui um problema para o confiabilismo.

acidente. Essa é a natureza dos casos de Gettier.
(ZAGZEBSKI, 1994, p. 69)

Portanto, para Zagzebski, a epistemologia contemporânea ao preocupar-se em evitar a acidentalidade de crenças verdadeiras, tem dedicado muito tempo a elaborar definições que sejam imunes à contra-exemplos.

Neste artigo, Zagzebski conclui que não temos como escapar dos Problemas de Gettier, pois a verdade não é assegurada pela justificação, portanto, afirmar que alguém está justificado não é o mesmo que afirmar que ele possui conhecimento, visto que podemos formar crenças falsas justificadas. O estado de justificação apenas conduz o agente epistêmico a uma posição melhor do que aquele que não está justificado. Por este motivo, a autora não se preocupará com contra-exemplos, tendo em vista eles servirem apenas para demonstrar o que o conhecimento não é, são modelos elaborados com um propósito.

Em sua interpretação, o conhecimento é valioso não apenas porque se conecta com a posse de algo valioso – a verdade – mas porque estabelece uma relação de valor entre o agente e a verdade. Esta relação de valor entre o agente e a verdade será a tônica da sua definição de conhecimento, pois ela reforça a ideia sobre a nossa responsabilidade por nossas atitudes ou por nossas crenças. Zagzebski parte da seguinte observação: assim como somos responsáveis por nossos atos, podemos também ser responsáveis pelo nosso conhecimento, porque afinal de contas, o conhecimento não é algo que ocorre “fora” do sujeito cognoscente.

Segundo Zagzebski, o que deve ser importante para o conhecedor é o status de conhecimento e afirmar isto implica em mostrar que a definição de conhecimento não pode ser resumida a um cumprimento de regras³², como também, deve se ter cuidado em evitar definições muito amplas ou muito restritivas. Em se tratando de uma abordagem inspirada

³² Hilary Kornblith admite que esta afirmação de Zagzebski quanto a não exigência de uma padronização na definição de conhecimento é um problema para a epistemologia. Na interpretação de Kornblith ao determinar o que vem a ser uma ação correta, pressupõe que o agente epistêmico deva cumprir determinadas restrições para que aquela ação seja considerada como certa “toda teoria ética que caracteriza uma ação correta em termos do que um agente devidamente motivado poderia ou pode fazer precisa de alguma maneira impor restrições às crenças do agente”. Ver o artigo: **Linda Zagzebski's Virtues of the Mind**. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n: 1 (Janeiro de 2000), p. 197-201.

na teoria das virtudes é de esperar que a autora procure o meio termo entre a amplitude e a restrição.

Dessa maneira, a autora reforça a sua escolha pela abordagem das virtudes intelectuais, não apenas por esta proporcionar uma mudança do foco da avaliação da crença para a avaliação da virtude da pessoa, mas também porque o “conceito de virtude intelectual realiza a maior parte do trabalho normativo na avaliação do processo cognitivo” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 268). Considerando uma alegada vantagem das teorias da virtude no campo da ética (a saber, que a noção de virtude permite escapar de uma avaliação normativa que depende de uma apresentação prévia de um conjunto rígido de normas a serem seguidas); algo parecido é sugerido aqui para o campo da epistemologia e, em particular, para o problema da definição de conhecimento.

Para capturar algo que julga mais rico do que "estar justificado", Zagzebski propõe a mudança de “crença verdadeira” por “contato cognitivo com a realidade, a partir de atos de virtude intelectual” em sua definição de conhecimento, conforme sua justificativa

Assim, um ato de virtude intelectual não apenas é motivado por uma virtude em particular e expressa posse do agente do componente motivacional da virtude, mas é bem sucedido em alcançar tanto o objetivo imediato como o objetivo final da virtude, quer dizer, ele deve conduzir a verdade por causa da operação da virtude.

Nós vimos que toda virtude intelectual surge da motivação pelo conhecimento e inclui um objetivo interno operando cognitivamente de uma maneira que se acredita que seja conducente ao conhecimento, uma maneira única para cada virtude. Então, o objetivo de ter mente aberta é ser receptivo a novas ideias e argumentos mesmo quando eles entram em conflito com as nossas próprias ideias de maneira a alcançar em última instância o conhecimento (ZAGZEBSKI, 1996, p. 269).

Partindo desta avaliação do sucesso confiável do ato de virtude intelectual, Zagzebski nos apresenta três definições de conhecimento:

Definição 01: Conhecimento é um estado de contato cognitivo com a realidade que se origina de atos de virtude intelectual;

Definição 02: Conhecimento é um estado de crença verdadeira que se origina de atos de virtude intelectual;

Definição 03: Conhecimento é um estado de crença que se origina de atos de virtude intelectual (ZAGZEBSKI, 1996, p. 271 – grifo do autor).

Temos a impressão que Zagzebski, ao elaborar a segunda e terceira, definições procurou atender aos padrões da epistemologia contemporânea quanto à definição de crença verdadeira associada a mais algum elemento. Cumpre ressaltar que a autora percebendo a redundância na segunda proposição - se toda crença fruto de um ato de virtude intelectual é verdadeira, então - não precisa repetir o termo crença verdadeira, por este motivo a terceira proposta não é acompanhada do termo crença verdadeira, mas apenas do termo crença.

Entretanto, Zagzebski argumenta em defesa da sua primeira definição de conhecimento, pois como o seu interesse reside no estado duradouro da ação, e não simplesmente no ato em si, a primeira contempla este aspecto de permanência que deveria ser associado ao conhecimento.

Complementando o parágrafo acima, quando Zagzebski se refere a estado duradouro, ela quer dizer que a sua abordagem da virtude permite uma avaliação mais ampla do estado epistêmico do agente, do que simplesmente avaliar o estado do indivíduo no exato momento da formação da crença.

Ainda sobre as vantagens elucidadas por Zagzebski em torno da sua abordagem, ela afirma que ainda que a sua definição de conhecimento seja ampla, ela contempla um rigor na avaliação da crença, pois requer do agente além de uma motivação virtuosa, um desejo pela verdade. E é esta disposição que dará origem a atos conscientes e voluntários no processo de aquisição de crenças verdadeiras, ou, como ela prefere chamar, de contato cognitivo com a realidade, conforme observamos em sua justificativa

Minha definição de conhecimento está intimamente conectada em ter boas características intelectuais. Embora isto não seja requisito que para saber p o indivíduo sabe que ele sabe p (uma

vantagem), não obstante, define conhecimento de certa maneira que o conhecedor está em uma boa posição de descobrir que ele tem conhecimento quando ele tem, e isto também é uma vantagem. Além do mais, o conhecedor, de acordo com a minha definição, está em boa posição para avaliar a sua própria estrutura de crença com coerência, e enquanto ela possui múltiplas virtudes intelectuais, incluindo a *phronesis*, ela também está em uma boa posição para determinar o valor relativo dos seus itens individuais de conhecimento, como também do status do seu conhecimento de uma maneira geral. Todas estas vantagens de definição de conhecimento são baseadas na virtude intelectual (ZAGZEBSKI, 1996, p. 275).

Diante desta explicação, Zagzebski nos mostra que conceitos como sabedoria prática, compreensão, integração cognitiva, motivação intelectualmente virtuosa são capazes de proporcionar ao sujeito cognoscente uma avaliação mais criteriosa a respeito do seu estado epistêmico. Ao passo que para as outras abordagens, estes valores epistêmicos não são levados em consideração.

Ainda a respeito da sua definição de conhecimento, Zagzebski salienta que esta pode ser aplicada tanto a crianças, como também para aqueles conhecimentos que são fruto da nossa percepção ou memória. Como explicação, Zagzebski lembra que em sua definição de atos de virtude intelectual não necessariamente o agente precisa ter a posse da virtude intelectual, mas que a sua ação seja motivada pela virtude intelectual, por isso podemos aplicar esta definição às crianças, pois como elas observam o comportamento dos adultos e procuram imitá-los, elas podem ser bem sucedidas na formação das suas crenças. E, por conseguinte, a nossa percepção e memória são capazes de nos por em contato cognitivo com a realidade, conforme observado pela autora

Portanto, nós não devemos tomar por certo que nossas crenças decorrentes da percepção nos colocam em contato cognitivo com a realidade em um sentido simples e incontroverso. Isto não é para negar que a maneira em que a mente humana está conectada a realidade é fortemente dependente do nosso aparato sensorial. Pode até ser verdade que todo nosso conhecimento em

última análise depende desse aparato, de modo que qualquer defeito neste aparato gera defeito em toda a nossa estrutura epistêmica. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 282)

De forma proposital, nos limitamos nesta parte a expor a ideia de Linda Zagzebski no tocante à sua definição de conhecimento. Deixaremos para expor as críticas à sua teoria no ítem 3.3 deste capítulo. Salientamos que, apesar de toda esta defesa da autora em favor da sua definição de conhecimento, consideramos que nem o internalismo é tão rigoroso com relação à proposta de atos conscientes e voluntários quando comparada à proposição de Zagzebski. Está claro que o internalista não abre mão da justificação de segunda ordem, mas reconhece que nem sempre conseguimos ter esta certeza com relação ao nosso estado de consciência.

3.2. A harmonização das abordagens internalistas e externalistas

Nesta parte do capítulo apresentaremos os aspectos da abordagem das virtudes intelectuais propostas por Linda Zagzebski que seriam o elo entre a abordagem internalista e externalista.

Antes de avançarmos neste ponto, cabe lembrarmos em linhas gerais o que diferencia uma abordagem internalista da externalista. Enquanto o internalismo defende que a justificação de uma crença precisa ser acessível à consciência do agente; o externalismo confiabilista por sua vez, acredita que uma crença justificada dependa da confiabilidade do processo. Em que medida a proposta de Zagzebski consegue harmonizar esta disputa?

Na interpretação da autora, se examinamos a sua definição de conhecimento a partir de atos de virtude originados de uma motivação virtuosa, encontraremos o ponto de contato entre a sua proposta e o internalismo, pois para o internalista, a crença justificada precisa ser acessível à consciência do agente, e em sua abordagem, podemos encontrar também uma condição desta natureza, já que um indivíduo virtuoso é aquele que escolhe seguir uma dada motivação.

Por sua vez, o ponto de contato entre a sua teoria e a abordagem externalista, segundo Zagzebski, é a tese de que a virtude é sempre confiável em atingir o seu fim.

Abaixo transcrevemos a explicação da autora:

Na minha teoria, a virtude possui um componente de motivação, que é a disposição em ter um certo motivo, e esta motivação é internamente acessível em sentido fraco como os motivos e desejos são internamente acessíveis. O outro componente é bem sucedido em alcançar o fim do componente motivacional. (...) Portanto, a mistura de aspectos internos e externos é algo que acompanha o conceito de virtude e isto oferece uma enorme vantagem na epistemologia, onde torna-se evidente que é desejável em evitar os extremos externalistas e internalistas (ZAGZEBSKI, 1996, p. 331-332).

Por que então Linda Zagzebski não aceita a concepção externalista sobre a natureza da justificação? Por conta de sua incapacidade em satisfazer a noção de mérito por parte do agente epistêmico, tão cara para Zagzebski. Se os confiabilistas aceitassem o sucesso confiável como fruto da motivação virtuosa, Zagzebski poderia então subscrevê-lo, conforme vemos aqui:

Embora eu tenha rejeitado a teoria puramente externalista sobre conhecimento, eu tenho argumentado que uma forma fraca de externalismo está certa desde que a “virtude” seja o termo de sucesso confiável. Virtudes intelectuais são em parte mecanismos confiáveis de produção de crenças verdadeiras, ou compreensão de crenças. Se eles não forem confiáveis, eles não poderiam ser virtudes (ZAGZEBSKI, 1996, p. 333).

Reservamos para a próxima seção uma discussão sobre o entendimento de Zagzebski a respeito do que representa o Confiabilismo, mas ressaltamos que a sua tentativa em harmonizar as duas teorias recebeu críticas, que serão objeto de nossas discussões na subseção 3.3.

3.2.1 O que representa o confiabilismo para Zagzebski

Conforme adiantamos na seção anterior, a crítica que Zagzebski tece aos externalistas, mais especificamente ao confiabilismo, refere-se

à questão da possibilidade do agente atingir o sucesso, não por seu esforço, ou por sua habilidade.

Para o externalismo, o que importa em uma definição de justificação (ou de conhecimento) é a conexão apropriada entre crença e verdade, se alcançamos a crença verdadeira, desde que não seja de maneira acidental, estamos justificados. Este é o ponto que para Zagzebski apresenta uma incoerência; ela mostrará o problema apelando para os dois casos seguintes:

O primeiro caso refere-se ao fato de alguém acordar com a ideia que Deus existe, supondo que esta pessoa é alheia a questões de religião. Este pensamento simplesmente apareceu na mente dela, sem o indivíduo ter se submetido a algum estudo sobre o caso ou mesmo ter-se utilizado da reflexão para chegar a esta concepção. Para um externalista, uma crença deste tipo (vamos supor que ela seja verdadeira) pode estar justificada se existir um processo confiável de formação de crenças desta natureza.

O segundo exemplo retrata o caso do profissional que identifica o sexo dos filhotes de frango sem apresentar uma explicação da maneira como ele realiza esta identificação, mas eles são bem sucedidos neste trabalho. Para um externalista, se este processo de identificação produz um número maior de acertos do que de erros, então o processo é considerado confiável.

Entretanto, Zagzebski questiona estes exemplos, pois reconhece que mesmo o profissional que identifica o sexo dos filhotes de frango possua esta habilidade, a confiança é atribuída ao método e não ao indivíduo; por conta disto, qual o mérito que podemos atribuir ao agente epistêmico? Seguindo esta linha de pensamento, como podemos aceitar a ideia da existência de Deus, se este pensamento não foi fruto da reflexão da pessoa? A partir do momento que não conseguimos atribuir ao sujeito o mérito pelo conhecimento, Zagzebski não consegue ver a distinção entre alcançar a verdade por pura sorte e o que defende o confiabilismo, o qual propõe atribuir o mérito ao processo e não ao agente.

Nesta perspectiva do mérito do agente, Zagzebski argumenta que na história da filosofia o conhecimento não foi compreendido apenas como crença verdadeira. O valor atribuído ao conhecimento representa mais do que simplesmente soma de crenças verdadeiras. Ao apresentar este argumento, relembramos a discussão do primeiro capítulo a respeito de sermos louvados ou criticados por nossas ações ou crenças.

Por este motivo, a autora justifica sua defesa em favor das virtudes intelectuais como mais apropriada para captar o valor do

conhecimento, não apenas por obter crenças verdadeiras, mas por explicar a conexão entre crença e verdade, nos termos de algo que apenas o sujeito que se empenhou apropriadamente tem, a virtude, conforme sua análise a seguir

Analogamente, o valor do conhecimento para além do valor da verdade que este adquire, precisa ser algo análogo aos motivos, sentimentos e intenções que surgem de bons estados externos. Isto significa que o valor do conhecimento está conectado com os componentes de virtude intelectual já definidos. É em parte, porque o conhecimento surge de atos de virtude intelectual cuja maneira de aquisição uma mera crença verdadeira não pode ser. O valor da verdade obtida por um processo confiável na ausência de nenhuma consciência em conexão entre o comportamento do agente e a verdade que ele alcançou não é melhor do que o valor da sorte (ZAGZEBSKI, 1996, p. 303-304).

Ligada à preocupação com o valor de que a verdade ocupa na definição de conhecimento, encontramos em Zagzebski uma tentativa de mudar o foco para o valor da motivação virtuosa, pois para esta autora a virtude é o parâmetro do sucesso confiável. Dessa maneira, ela consegue manter o mérito da responsabilidade epistêmica no agente, diferenciando-se, portanto, dos confiabilistas.

Para ilustrar com mais precisão o confronto entre Zagzebski e o externalismo, vejamos seu ataque à Teoria da Função Apropriada de Alvin Plantinga³³, por observar que nem sempre as crenças originadas

³³ Alvin Plantinga, epistemólogo confiabilista, autor da Teoria da Função Apropriada que pressupõe como garantia para crença verdadeira o funcionamento adequado daquelas faculdades que o sujeito tem controle cognitivo. De maneira simplificada podemos afirmar que segundo esta teoria uma crença de S em p é justificada se e somente se a) a crença de S em p resulta do funcionamento adequado do sistema cognitivo de S no ambiente próprio; b) a parte do sistema responsável pela formação da crença deseja a verdade; e c) o sistema como um todo geralmente produz crenças verdadeiras quando opera em um ambiente adequado. Diante destas observações, Plantinga conseguiu responder ao problema do Cérebro em um Tonel, no qual o cérebro mesmo operando fora do corpo de uma pessoa, continua a receber estímulos e por este motivo tem as mesmas sensações e pensamentos como se estivesse dentro do

por um sistema cognitivo adequado são garantias para a justificação. No entanto, esta crítica não foi realizada apenas por Zagzebski, encontramos outro epistemólogo, Richard Feldman, que também tece uma crítica parecida à Teoria da Função Apropriada, como podemos verificar nesta nota do autor

Suponha alguém que esteja, de fato, em uma situação de projetar um agente cognitivo. Se você quiser, imagine alguém projetando um robô e assuma que o robô tenha crenças sobre o mundo o qual ele está. Suponha, além disso, que o projetista é totalmente inapto e constrói um robô com um sistema que uniformemente obtenha coisas erradas. O robô então formaria crenças a partir da maneira como foi projetado – ele funciona adequadamente – mas ele não obtém nada corretamente (FELDMAN, 2004).

Segundo o exemplo acima, o agente cognitivo, no caso o robô, funciona adequadamente, mas isto não o impede de formar crenças não justificadas; portanto, afirmar que agir de acordo com a função adequada nem sempre nos conduz a crenças justificadas.

Nesta perspectiva, Zagzebski salienta ser este o ponto que diferencia a sua proposta da Teoria da Função Apropriada, pois na abordagem dela, a ação deve estar de acordo com a virtude, enquanto que para Plantinga, a análise recai sobre o exercício da ação conforme o desempenho de uma função. Dessa maneira, a filósofa relembra que Aristóteles, ao discutir sobre o que é o bem, argumenta em favor da atividade que é exercida de acordo com a virtude.

Se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o **bem do homem**

corpo de um ser humano. Como explicar que as crenças produzidas por este cérebro no tonel não são justificadas? Plantinga responde a este problema afirmando que devido ao fato do cérebro não está operando em um ambiente adequado, as crenças formadas por este cérebro não são justificadas.

nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.(EN I.7.1098a10-15. Grifo nosso).

Enquanto que Plantinga estabelece sua teoria na noção de função apropriada, por acreditar que a função estando, em sua plena performance, é capaz de proporcionar bons estados epistêmicos; para Zagzebski, a virtude é parte constitutiva destes estados, pode até não ser a causa deles, mas a ação da virtude orienta o processo da formação da crença.

Finalmente, Zagzebski inspirada pelo exemplo do robô, encerra suas críticas à teoria da função apropriada de Plantinga, argumentando sobre o caso do indivíduo que todo dia lê as notícias de um jornal específico, não procurando se informar sobre as informações publicadas por outros jornais. Esse sujeito consegue interpretar as notícias publicadas pelo único jornal que costuma ler, entende o que está escrito, pois não há problemas no seu sistema cognitivo; entretanto, na visão de Zagzebski, este caso representa um problema para a Teoria da Função Apropriada, pois esta pessoa não tem condições de distinguir uma informação manipulada. Enquanto que outro sujeito que tem o hábito de lê vários jornais, terá mais autonomia em formar suas crenças, pois tem uma visão ampliada sobre o mesmo fato.

Ela insiste em não atribuir o mérito de crença verdadeira nos casos cuja origem desta crença referir-se a processos involuntários ao sujeito, conforme transcrevemos sua observação

Adicionando o elemento do desenho pode eliminar o problema confiabilista da confiança acidental nas próprias faculdades, mas isto não elimina a acidentalidade da perspectiva do agente e, portanto, não distingue entre uma pessoa e máquina. Isto não é apenas para negar que alguns processos humanos são como máquinas ou como animais. A questão é se o estado que resulta destes processos sub-humanos é conhecimento, ou se o conhecimento está intrinsecamente relacionado com a capacidade humana de processos reflexivos – processos que impedem uma teoria puramente externalista do conhecimento. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 324)

Finalizamos esta etapa de apresentação da proposta de Linda Zagzebski quanto à definição de conhecimento em consonância a uma abordagem aristotélica de virtude intelectual. Para tanto, mostramos as singularidades entre as definições de justificação externalista e internalista; e como a teoria da virtude surge como uma alternativa a preencher as lacunas destas duas abordagens.

Reservamos para a próxima divisão os nossos questionamentos sobre a tese de Zagzebski, como também, apresentaremos críticas à abordagem desta autora publicadas por epistemólogos.

3.3 Críticas à proposta de Zagzebski

Como informado em subdivisões anteriores, a partir deste ponto trataremos das discussões direcionadas à proposta zagzebskiana de considerar as virtudes intelectuais como o elo entre as abordagens internalistas e externalistas.

Para muitos autores, a definição de conhecimento como **crença verdadeira resultado de motivos e ações intelectualmente virtuosos**, sugerida por Linda Zagzebski, não representa as condições necessárias e suficientes para a finalidade pretendida. Destacamos a crítica realizada por Jason Baher em seu livro *The Inquiring Mind on Intellectual Virtue and Virtue Epistemology*, 2011, no qual apresenta o primeiro problema quanto à redundância em tal definição, pois “realizar um ato de virtude intelectual é simplesmente alcançar a verdade ou formar uma crença verdadeira por ações ou motivos intelectualmente virtuosos” (2011, p. 35). Mesmo Zagzebski concordando que esta sua segunda opção para definição de conhecimento³⁴ apresentar redundância, ela acredita que mesmo assim, está seguindo as condições epistêmicas contemporâneas que consideram o conhecimento como crença verdadeira acrescida de mais alguma coisa.

A intenção da autora ao reforçar a ideia de **motivação intelectualmente virtuosa**, justifica-se pelo fato dela acreditar ser possível a uma pessoa desprovida de virtude atingir o conhecimento, desde que esta pessoa imite o comportamento de um virtuoso. Entretanto, intuitivamente, nos parece ser possível alguém alcançar o conhecimento sem possuir uma virtude intelectual, ou mesmo agir como se possuíssemos tal virtude. Dessa maneira, questionamos se há

³⁴ Lembrando que na seção 3.1 deste capítulo apresentamos as três definições de conhecimento elaboradas por Zagzebski.

realmente a necessidade do sujeito está intrinsecamente motivado por fins epistêmicos para formação destas crenças.

Sobre este ponto, Baehr considera que há uma lacuna em Zagzebski, pois em muitas situações podemos ter crenças verdadeiras sem necessariamente dependermos de motivações virtuosas. Por exemplo, será necessária uma motivação virtuosa para podermos formar uma crença verdadeira que há um porta retrato na estante? Corroborando com o nosso questionamento, encontramos em Baehr o seguinte argumento

Mas isto dificilmente está claro na tese de Zagzebski, para nós parece ser possível conhecermos muitas coisas mesmo na ausência de uma exibição instável ou fugaz de motivos ou ações intelectualmente virtuosos. Neste exato momento, por exemplo, eu aparentemente sei que há um monitor de computador em minha frente, que eu não estou com enxaqueca, que uma música está tocando no fundo, que o quarto tem um perfume de café fresco, que hoje é terça-feira, que eu estou trabalhando pelo menos há uma hora esta manhã, e muitas mais. E nenhum desses conhecimentos putativos parecem ter envolvido uma instância de qualquer motivos ou ações virtuosos. Assim uma série de casos problemáticos permanece na teoria de Zagzebski (e, aparentemente, para muitas teorias do conhecimento que exigem algo semelhante a um exercício de virtudes intelectuais). (BAEHR, 2011, p. 39)

Ainda sobre esta questão de imitarmos uma pessoa virtuosa, questionamos se a prática da imitação não remete a agirmos de forma mecânica. Apontamos este questionamento, pois na seção anterior 3.2.1, Zagzebski tece uma crítica ao confiabilismo, por este muitas vezes respaldar-se em processos mecânicos como forma de justificação de uma crença. Eis a nossa linha de pensamento: para a aquisição da virtude pressupõe que a força do hábito conduza tal obtenção; convém lembrar que a virtude é o justo meio em relação ao excesso e a falta, tanto um quanto o outro representam os vícios; e a depender da situação que o sujeito se encontra ele decidirá sobre a virtude, ou seja, o mérito da decisão é do agente. Entretanto, quando o sujeito imita, nos passa a

impressão que esta ação não remete à reflexão, mas que esta ação foi realizada de maneira mecânica. Neste ponto nos parece haver uma similaridade entre a abordagem da Função Apropriada de Plantinga e a proposta de Zagzebski.

Baehr também questiona esse agir de forma a imitar uma pessoa virtuosa, porque em sua opinião, Zagzebski falha ao tentar acomodar estes tipos de conhecimentos considerados como de baixo nível. De certa maneira ela acaba se contradizendo, pois em boa parte do seu livro, a autora ressalta a importância da aquisição da virtude como também, sugere que a sua abordagem é a única que concebe uma teoria pura da virtude; porém, ao tentar explicar sobre a necessidade da virtude para crenças verdadeiras do tipo “eu sei que há um porta retrato em minha frente”, a filósofa reformula sua definição de conhecimento, e agora não é mais necessário a posse da virtude e sim, que o motivo seja virtuoso, ou seja, o sujeito pode não ter adquirido a virtude, mas o que importa é se a ação dele foi realizada de modo similar ao de uma pessoa virtuosa. Em nossa opinião, a autora falha em atender a uma teoria genuína baseada na virtude conforme análise de Baehr

Novamente, de acordo com a teoria, as crenças em questão ascendem ao conhecimento porque elas são formadas como uma pessoa intelectualmente virtuosa formariam elas. Entretanto, nós temos visto que quando uma pessoa virtuosa forma estas crenças, ela aparentemente não faz de maneira tão intelectualmente virtuosa; ela não exercita qualquer virtude intelectual do caráter. Ao invés disso, ela forma as crenças através de uma peça bruta ou mecanicista de sua natureza cognitiva. (BAEHR, 2011, p. 41)

Contudo, Zagzebski não pode abrir mão desta reformulação, caso contrário, estaria pondo em cheque a abordagem das virtudes intelectuais que se respalda na questão de conferir o crédito do conhecimento ao sujeito. Entretanto, insistimos que existem exemplos que esta definição não é bem sucedida, principalmente para aqueles casos em que a justificação depende de nossas percepções³⁵ e não simplesmente de motivos virtuosos.

³⁵ William P. Alston argumenta que a definição de conhecimento proposta por Zagzebski não consegue acomodar os casos de conhecimento fruto de nossas percepções “ela jamais explicou como que o conhecimento perceptual de seres

Filósofos como Kvanvig também procuram mostrar as lacunas que as abordagens da virtude não conseguem preencher, não apenas discutindo sobre os exemplos referentes aqueles conhecimentos creditados as nossas percepções ou naqueles casos que envolvem o conhecimento por parte de crianças pequenas, mas também questionando a respeito da incoerência no pensamento de Zagzebski quanto ao fato dela defender que uma pessoa sem a aquisição de uma virtude seja capaz de agir virtuosamente, bastando imitar um comportamento virtuoso, entretanto, uma pessoa virtuosa não pode formar determinadas crenças, conforme apresentamos a seguir o argumento de Kvanvig.

Este contra exemplo é parte integrante de um problema mais geral para as teorias da virtude, se em epistemologia ou em ética. Há coisas apropriadas para crer ou fazer onde a adequação em questão deve ser explicada em termos do defeito da pessoa em questão. Tais dificuldades levam a ética para exibições que enfatizam, não o que uma pessoa virtuosa faria em minha situação, mas o que de melhor eu sustentaria sobre a ação realizada ou a crença mantida. (KVANVIG, 2011, p. 203).

Argumentos como estes nos fazem refletir se a abordagem das virtudes não procura supervalorizar as virtudes intelectuais em detrimento do valor do conhecimento. Temos a impressão que a tentativa de pôr aquelas qualidades intelectuais em evidência, como também o fato em atribuir à motivação virtuosa o bônus pela crença verdadeira, faz com que toda a discussão na epistemologia contemporânea sobre o valor do conhecimento seja visto como um pano de fundo. E mais, Zagzebski intencionalmente direciona a discussão em favor da definição de conhecimento, evitando tratar do componente da verdade por acreditar ser este o ponto problemático para a epistemologia contemporânea: “minha preferência é a mais conservadora, no sentido de reter o método de análise da condição de verdade” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 175).

humanos maduros satisfaz sua análise de conhecimento naqueles casos em que nenhum ‘ato consciente e voluntário’ conduz para a aquisição de crenças perceptuais verdadeiras”. Ver o artigo: **Virtue and Knowledge**. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n. 1 (Janeiro de 2000), p. 185-189.

No entanto, observamos que Baehr questiona esta preferência de Zagzebski, em reter o método de análise da condição de verdade, porque a partir do momento que ela atribui a confiança do método à motivação virtuosa, o sucesso confiável passa a ser atributo da virtude e não o desejo pela verdade. Segundo este filósofo, a confiança no método não pode ser creditada à virtude intelectual, mas a confiança no método deve ser crédito do desejo pela verdade

Para o valor central ou, pelo menos, mais evidente de confiabilidade epistêmica é o valor que deriva do valor da própria verdade (que novamente Zagzebski quer considerar como independente do valor de motivos virtuosos). Qualidades ou processos confiáveis são valiosos, no sentido mais óbvio ou simples, porque são um meio eficaz para a verdade. O valor da confiança, neste sentido, é instrumental e derivada do valor da verdade. (BAHER, 2011, p. 138)

Nesta mesma perspectiva, Kvanvig considera que esta definição de conhecimento proposto por Zagzebski falha por tentar fazer com que a verdade produzida por um ato de virtude suporte mais valor do que uma crença verdadeira:

Assim, uma crença verdadeira não se torna mais valiosa vinda de um ponto de vista puramente intelectual apenas por acrescentar alguma característica que é instrumentalmente valiosa em fazer com que alguém atinja a verdade. (KVANVIG, 2011, p. 206)

Diante deste estudo sobre a abordagem das virtudes intelectuais, proposta por Linda Zagzebski, reconhecemos a importância do seu trabalho no tocante à atribuição do mérito do conhecimento ao agente epistêmico. No entanto, ao transferir para este a responsabilidade pela formação da crença verdadeira, questionamos se esta atribuição induzirá a uma espécie de relativismo, ou seja, tendo em vista que a virtude é o justo meio entre dois vícios e esta medida é relativa à pessoa, então podemos concluir que dois agentes expostos a uma determinada situação podem formar crenças diferentes. Sobre este problema de um possível relativismo na tese de Zagzebski, tanto Kvanvig como Kornblith

apresentaram críticas a respeito desse ponto. Abaixo apresentamos a argumentação de Kornblith

O agente virtuoso “deve ser confiável em levar em consideração as opiniões que são melhores do que as suas”. Que opiniões são estas? Uma maneira de pensar sobre isto seria em relativizar estas opiniões com as crenças do agente: o que é importante nas minhas considerações depende das minhas opiniões; o que é importante para você depende das suas opiniões.(KORNBLITH, 2000, p. 199)

Entretanto, Kornblith não acredita que Zagzebski defenda o relativismo em sua concepção, mas considera que a definição de conhecimento proposta pela autora pode dar margem a este tipo de questionamento. Em sua defesa Zagzebski responde:

Se p é acreditado com base em q , mas q é injustificado, p também será injustificado. Então p pode ser a crença que um OVNI aterrissou em meu jardim, onde q corresponde a um grupo de crenças loucas sobre OVNI e suas propensões a aterrissarem em jardins de filósofos. Mas mesmo que p estivesse justificado com base em q , certamente p estaria injustificado. (ZAGZEBSKI, 2000, p. 213-214)

Consideramos uma boa resposta ao problema de um possível relativismo em sua abordagem, mas devemos estar atentos à posição de Kornblith ao evidenciar que esta falta de especificação sobre qual interpretação o agente poderá se utilizar representa um problema para a abordagem de Zagzebski.

Diante das críticas apresentadas a proposta de Zagzebski quanto a uma teoria pura da virtude intelectual, observamos que ainda existem perguntas que não foram satisfatoriamente respondidas, como por exemplo, o método em atribuir o sucesso confiável à motivação virtuosa. Como debatido em parágrafos anteriores, nem sempre podemos atribuir à virtude a causa de uma crença, conforme o exemplo do porta retrato da página 92. Para a formação da crença de que “há um porta retrato em minha frente”, não houve a necessidade de um motivo virtuoso, entretanto, podemos inferir que para a manutenção desta

crença, seja necessária uma virtude intelectual, como, por exemplo, a meticulosidade. Para esses casos, a virtude intelectual atua como coadjuvante.

Reconhecemos o mérito do trabalho de Linda Zagzebski em procurar inspiração na ética da virtude, em desenvolver um trabalho de caracterização do que representa esta qualidade intelectual, em distinguir a sua abordagem das outras que também discutem as virtudes epistêmicas. Entretanto, consideramos que o objetivo proposto pela autora (resolver o impasse entre o internalismo e o externalismo) não foi alcançado, porque a sua definição de conhecimento não possui as condições suficientes e necessárias conforme apresentamos nos questionamentos.

4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nosso trabalho realizando um estudo comparativo entre as abordagens internalista e externalista, situando o leitor acerca do problema da justificação epistêmica na epistemologia contemporânea e como a concepção das virtudes intelectuais aparece neste cenário como uma proposta alternativa para a questão da justificação.

Nos dois primeiros capítulos procuramos apresentar o pensamento da epistemóloga Linda T. Zagzebski sobre sua abordagem das virtudes intelectuais. Podemos ter causado a impressão de se tratar de um estudo monográfico em torno do livro *Virtues of the mind – An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundational of knowledge*, no entanto, esta reconstituição de argumentos foi intencional, pois precisávamos mostrar na íntegra sua tese, para no terceiro capítulo apresentarmos as críticas realizadas ao trabalho desta autora.

Vimos como o externalista e o internalista pensam de maneiras divergentes sobre a justificação de uma crença. Assim, diante da proposição “há uma cadeira em minha frente” haverá discordâncias entre as abordagens, no que diz respeito ao que confere justificação para a crença. O externalista defende, por exemplo, a posse de uma visão perfeita como suficiente para a justificação epistêmica. Dessa maneira, se o agente epistêmico vê a cadeira em sua frente, não precisa ficar avaliando, pois a confiabilidade da sua visão é satisfatória, para este caso, já que (vamos supor) sua visão tem um histórico de produção de crenças verdadeiras em maior número do que falsas, para situações semelhantes.

Entretanto, o internalista assume a necessidade de uma avaliação do estado cognitivo do agente epistêmico no momento da formação da crença. Para o internalismo, há que se avaliar também se o indivíduo tem consciência do seu estado mental, se as condições em que ele se encontra são adequadas para a formação da crença. Dessa forma, o sujeito cognoscente precisa ser capaz de formar (mesmo que não forme) uma crença de segunda ordem sobre as qualidades positivas daquele processo de formação de crenças.

Para a abordagem das virtudes intelectuais, a justificação de proposições do tipo “há uma cadeira em minha frente”, representa um obstáculo, pois como conferir à virtude o mérito pela justificação, se crenças deste tipo são fruto de nossas percepções, conforme salientamos no capítulo três deste trabalho.

Diante de tais questionamentos, Linda Zagzebski procurou responder através da comparação do comportamento virtuoso de crianças muito pequenas, que mesmo sem a posse da virtude, são capazes de imitar o comportamento dos pais (ou de adultos), mesmo sem terem consciência do que estão fazendo. Podemos inferir ser este o motivo pelo qual Zagzebski optou por não trabalhar com a ideia de indivíduo virtuoso, mas com a concepção de componente motivacional da virtude; ao fazer esta opção, ela encontrou uma possível explicação para proposições do tipo “há uma cadeira em minha frente”, porque o agente epistêmico não necessariamente precisa ter a posse da virtude, porém basta agir como se a possuísse.

Entretanto, consideramos este argumento fraco, por mostrar que o trabalho de imitação se assemelha a uma espécie de trabalho mecânico, no qual a pessoa realiza uma tarefa sem exercer autonomia no processo. E questionamos o que diferencia este argumento do confiabilismo quanto à questão da confiança na função utilizada.

Embora este seja um problema para a abordagem da virtude epistêmica proposta por Zagzebski, consideramos pertinente a utilização da noção de virtude intelectual pela epistemologia, pois não se cria uma lista de regras, a própria virtude realiza este trabalho. Sendo a virtude uma qualidade do caráter que visa o equilíbrio entre o excesso e a falta, este justo meio não dá para ser medido de maneira aritmética, devemos levar em consideração as circunstâncias e o indivíduo envolvido; assim, evitamos seguir padrões, como a justificação de segunda ordem proposta pelos internalistas, ou a confiabilidade estatística sugerida pelos externalistas.

Consideramos também ser possível a uma pessoa na posse de uma virtude intelectual realizar julgamentos, estabelecer critérios para a formação de suas crenças, de maneira mais satisfatória do que uma pessoa com vícios intelectuais. No entanto, de acordo com as críticas apresentadas à proposta de Zagzebski, quanto a uma teoria pura da virtude, entendemos que há limites na utilização de sua definição de conhecimento e por este motivo, concordamos com autores que defendem que a utilização das virtudes intelectuais pela epistemologia seja vista como uma ferramenta.

A nossa interpretação de utilização da virtude como ferramenta leva em consideração que uma crença surgida de um caráter virtuoso está em melhores condições de justificação do que uma crença formada por um agente vicioso intelectualmente, neste sentido, nossa defesa difere da proposta por Sosa, pois para ele, a responsabilidade epistêmica não recai sobre o agente.

Reconhecemos que Zagzebski, ao tratar da questão do Problema de Gettier, trouxe a possibilidade de uma má sorte ser cancelada por uma boa sorte, entretanto, a sua definição de conhecimento não está imune a este tipo de problema, pois para o agente epistêmico formar crença verdadeira necessita de uma relação causal com a motivação virtuosa (Conhecimento é um estado de contato cognitivo com a realidade que se **origina** de atos de virtude intelectual) e isto nem sempre é possível na formação de uma crença, pois existem situações que fogem ao controle do agente.

Entretanto, quando a autora propôs atos de virtude intelectual, questionamos se mesmo assim podemos conferir ao indivíduo o mérito pela crença verdadeira, tendo em vista que o agente não precisa ter adquirido a virtude, mas apenas agir como se assim a possuísse. Portanto, se o agente epistêmico está imitando (não faz parte de seu caráter aquela virtude), como atribuir o mérito a este indivíduo?

Questionamentos como este reforçam a nossa crítica quanto à supervalorização das virtudes intelectuais sobre o valor do conhecimento. Esta ideia a favor do componente motivacional, como o responsável pela crença verdadeira, conduz a um plano secundário a discussão na epistemologia contemporânea a respeito do valor do conhecimento. E de acordo com o que foi debatido no terceiro capítulo, podemos obter crenças verdadeiras que não foram fruto de motivações virtuosas, mas que se originaram de nossas percepções.

Ressaltamos que não rejeitamos o trabalho de Linda Zagzebski, apenas consideramos que as condições da definição de conhecimento proposta por Zagzebski, “*um estado de contato cognitivo com a realidade que se origina de atos de virtude intelectual*” (p. 82), não são suficientes. As razões que sustentam esta afirmação foram debatidas na seção 3.3.

Podemos ter causado a impressão que Zagzebski não respondeu às críticas à sua obra, ou até mesmo rejeitou estas críticas. A nossa proposta foi apresentar na íntegra a sua tese e, depois, mostrar as fragilidades da sua abordagem. No entanto, Zagzebski mostrou-se receptiva às críticas dirigidas ao seu trabalho e podemos conferir uma parte dessas respostas em seu artigo: **Responses**. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n. 1 (Janeiro de 2000), p. 207-219. Além deste momento, Zagzebski diante das críticas, como também motivada por suas próprias reflexões, revisa os detalhes da sua proposta.

Finalmente, após estas discussões a respeito da abordagem das virtudes epistêmicas, indagamos se a virtude é imprescindível para garantir uma crença verdadeira. Conforme nossos estudos, consideramos que essa concepção terá um melhor desempenho se for utilizada como coadjuvante do externalismo, mais precisamente ao confiabilismo. Mesmo Linda Zagzebski tendo tecido críticas aos externalistas, observamos que a linguagem utilizada por ela, assim como os seus referidos exemplos, possuem sintonia com os argumentos confiabilistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALSTON, William P. **Virtue and Knowledge**. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60,Nº 01 (Janeiro de 2000), pp. 185-189

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Coleção os Pensadores. São Paulo-SP: Abril S.A Cultural e Industrial, 1973.

BAEHR, Jason. **The Inquiring Mind: on Intellectual and Virtue Epistemology**. Oxford University Press, 2011.

FELDMAN, Richard. **Epistemology**. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2004.

_____. **Naturalismo Metodológico na Epistemologia.** In: GRECCO, John; SOSA, Ernest. *Compêndio de Epistemologia.* São Paulo-SP: Edições Loyola, 2008.

FIRTH, Roderick. **Conceitos Epistêmicos são Redutíveis a Conceitos Éticos.** In: GOLDMAN & KIM (Eds.) *Value and Morals* (Doordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1978, pp. 215-229) - Tradução de LUZ, Alexandre M.

FOLEY, Richard. **Epistemic Rationality**, 1993

LUZ, Alexandre M. **Justificação, Confiabilismo e Virtude Intelectual.** *Veritas*, Porto Alegre-RS. V. 50 n. 4. p. 191-218, dezembro-2005.

_____. **Desafios Céticos e Debate Internalismo Versus Externalismo em Epistemologia.** *Veritas*. V. 54 n.2. p. 74-95, maio-agosto de 2009.

MONTMARQUET, James A. **Virtude Epistêmica.**

REEVE, C.D.C. **Aristóteles e as virtudes do intelecto.** In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco* – Kraut, Richard [et al]; tradução de Alfredo Storck [et al] – Porto Alegre: Art Med, 2000

SOSA, Ernest. **Ceticismo e a Divisão Interior-Exterior.** In: GRECCO, John; SOSA, Ernest. *Compêndio de Epistemologia.* São Paulo-SP: Edições Loyola, 2008.

_____. **The raft and the pyramid: coherence versus foundations in the theory of knowledge.** In: SOSA, Ernest. *Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology.* pp. 165-191, Cambridge University Press, 1991.

_____. **Knowledge and intellectual virtue.** In: SOSA, Ernest. *Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology.* p. 225-244, Cambridge University Press, 1991

_____. **Intellectual virtue in perspective.** In: SOSA, Ernest. *Knowledge in perspective: Selected essays in epistemology.* p. 270-293, Cambridge University Press, 1991

KORNBLITH, Hilary. **Linda Zagzebski's Virtues of the Mind.** *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, Nº 01 (Janeiro de 2000), pp. 197-201.

KVANVIG, Jonathan L. **Virtue Epistemology.** In: *The Routledge Companion to Epistemology*. Edited by Sven Bernecker, Duncan Pritchard, Taylor & Francis e-Library, 2011.

HONDERICH, Ted. **The Oxford Companion to Philosophy.** Oxford University Press. 2005.

ZAGZEBSKI, Linda T. **Virtues of the Mind: an Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge.** Cambridge University Press, 1996.

_____. **O que é Conhecimento?** In: GRECCO, John; SOSA, Ernest. *Compêndio de Epistemologia.* São Paulo-SP: Edições Loyola, 2008.

_____. **Intellectual Motivation and the Good of Truth.** In: *Intellectual Virtue: from Ethics and Epistemology.* University of Notre Dame. Setembro, 2000.

_____. **The Inescapability of Gettier Problems.** In: *The Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 174, 1994.

_____. **Responses.** *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n. 1 (Janeiro de 2000), p. 207-219.

ZINGANO, Marco. **Eudaimonia e Bem Supremo.** *Estudos de Ética Antiga*, 2ª edição. São Paulo: Discurso editorial: Paulus, 2009. p. 73-110.