

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Breno Ricardo Guimarães Santos

**VIRTUDES INTELLECTUAIS E JUSTIFICAÇÃO:  
DUAS TEORIAS SOBRE O CARÁTER COGNITIVO DOS  
AGENTES EPISTÊMICOS**

Dissertação submetida ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da Uni-  
versidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção do Grau de Mestre em  
Filosofia  
Orientador: Prof. Dr. Alexandre Meyer  
Luz

Florianópolis

2013



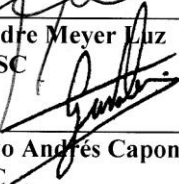
*Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.*

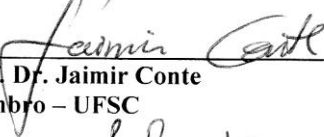
---

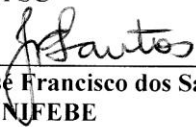
**Prof. Dr. Alessandro Pinzani**  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

**Banca Examinadora:**

  
\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz**  
Presidente – UFSC

  
\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Gustavo Andrés Caponi,**  
Membro – UFSC

  
\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. Jaimir Conte**  
Membro – UFSC

  
\_\_\_\_\_  
**Prof. Dr. José Francisco dos Santos**  
Membro – UNIFEBA



## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais e irmãos pelo apoio constante e irrestrito.

A Tati, por insistir em ser companheira quando o mundo esqueceu o que isto significa.

Ao professor Alexandre, por ter me proporcionado algumas das condições necessárias para a feitura deste trabalho e para o meu amadurecimento filosófico.

Aos amigos de perto e de longe, pelo suporte indispensável.

Aos membros da banca de defesa, pela atenciosa disponibilidade.

E aos colegas e professores da Graduação e da Pós-Graduação em Filosofia, pelas discussões sempre entusiasmadas e qualificadas.



## RESUMO

Este trabalho tem como propósito principal discutir o uso da noção de virtude em teorias contemporâneas da justificação. Partindo de uma aproximação geral que a epistemologia recente estabeleceu com teorias mais tradicionalmente morais, pretendemos avaliar o potencial normativo que a noção de virtude intelectual pode oferecer para lidar com demandas epistêmicas mais centrais, como a demanda por uma caracterização adequada do elemento justificacional da definição tradicional de conhecimento. Para isso, precisamos explorar algumas das teorias que, na filosofia contemporânea, pretenderam caracterizar mais adequadamente aquele elemento que converte crenças verdadeiras em conhecimento, com base na ideia de que ele pode ser derivado do caráter cognitivo do sujeito formador de crenças. Uma das principais abordagens a este respeito foi o perspectivismo das virtudes de Ernest Sosa, responsável por inserir a noção de virtudes intelectuais no debate epistemológico mais recente. Sua teoria é responsável ainda pela popularização de uma avaliação epistêmica com foco no caráter do agente doxástico. Duas outras teorias de destaque neste quadro, e que foram diretamente influenciadas pelo trabalho seminal de Sosa, são a teoria pura das virtudes de Linda Zagzebski e o confiabilismo do agente de John Greco. Ambos os autores seguiram intuições presentes na proposta de Sosa para construir, cada um a seu modo, uma teoria da justificação epistêmica que toma como medida avaliativa a contribuição do sujeito para a conversão de suas crenças em instâncias de conhecimento. Discutiremos, aqui, cada uma destas teorias e avaliaremos em que grau elas conseguem caracterizar a justificação de maneira a atender a necessidades epistêmicas que, frequentemente, julgamos importantes.

**Palavras-chave:** Virtudes. Justificação Interna. Caráter. Confiabilismo. Perspectiva. Coerência. Responsabilismo.





## ABSTRACT

This work has as its main purpose to discuss the use of the concept of virtue in contemporary theories of justification. From a general approximation that recent epistemology has established with traditional moral theories, we intend to evaluate the normative potential that the notion of intellectual virtue can offer to handle key epistemic demands, as the demand for an adequate characterization of the justificational element within the traditional definition of knowledge. Hence, we need to explore some of the theories that, in contemporary philosophy, intended to characterize more properly the element that converts true beliefs into knowledge, based on the idea that it can be derived from the cognitive nature of the subject that forms beliefs. One of the main approaches in this regard was Ernest Sosa's virtue perspectivism. Sosa was responsible for inserting the concept of intellectual virtues in the most recent epistemological debate. His theory is also responsible for the popularization of an epistemic evaluation focused on the character of the doxastic agent. Two other prominent theories in this framework, and which were directly influenced by Sosa's seminal work, are Linda Zagzebski's pure virtue theory and John Greco's agent reliabilism. Both authors followed intuitions present in Sosa's proposal to construct, each in its own way, theories of epistemic justification that takes as evaluative measure the contribution of the subject to convert their beliefs into instances of knowledge. We'll discuss here each of these theories and assess to what degree they can characterize the justification so as to meet some epistemic needs, that we frequently judge important.

**Keywords:** Virtues. Internal Justification. Character. Reliabilism. Perspective. Coherence. Responsabilism.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	13
CAPÍTULO I – UMA TEORIA PURA DAS VIRTUDES .....	17
1 - A linguagem moral em epistemologia .....	18
1.1 - Teoria moral e epistemologia .....	19
2 - Existe valor na posse de uma virtude? .....	23
3 - O que a virtude é.....	27
4 - As virtudes e o hábito .....	32
5 - Os componentes de uma virtude .....	33
5.1 - A conexão motivacional .....	33
5.2 - O sucesso confiável .....	35
6 - Virtudes morais e virtudes intelectuais .....	38
6.1 - A <i>Phronesis</i> .....	41
6.2 - Necessidades teóricas da <i>phronesis</i> .....	43
7 - Conceitos deônticos e justificabilidade.....	46
7.1 - Atos corretos e crenças justificadas .....	47
7.2 - Um ato de virtude intelectual.....	51
8 - Os contraexemplos de tipo-Gettier .....	53
9 - Objeções .....	58
9.1 - Voluntariedade e justificação.....	58
9.2 - Respostas .....	60
CAPÍTULO II – CONFIABILISMO E VIRTUDES INTELECTUAIS .....	63
1 - O confiabilismo genérico de Alvin Goldman .....	64
1.1 - Crença e causalidade.....	64
1.2 - Confiabilismo processual e justificação.....	66
2 - Alguns problemas para o confiabilismo .....	69
2.1 - O problema da generalidade .....	69
2.2 - O problema da metaincoerência.....	70

2.3 - O problema do novo gênio maligno .....	71
2.4 - Estratégias de solução.....	72
3 - Confiabilismo e virtudes .....	74
3.1 - O perspectivismo das virtudes .....	75
3.2 - Crença apta e crença justificada .....	83
4 - O perspectivismo das virtudes e os problemas para o confiabilismo.....	85
4.1 - O problema do novo gênio maligno revisitado.....	85
4.2 - O problema da metaincoerência revisitado.....	86
4.3 - O problema da generalidade revisitado .....	87
CAPÍTULO III – CONFIABILISMO DO AGENTE.....	89
1 - Justificação interna e responsabilidade intelectual .....	90
2 - Justificação subjetiva responsável .....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	105
REFERÊNCIAS .....	107

## INTRODUÇÃO

A epistemologia contemporânea é marcada por um debate ferrenho acerca da definição de conhecimento e sobre a natureza da justificação. Um catalizador de disputas neste campo foi o pequeno artigo de Edmund Gettier, chamado “Is Justified True Belief Knowledge?” (1963). Neste trabalho, Gettier coloca em xeque a definição tradicional de conhecimento, identificando nela uma insuficiência teórica. A ideia central dos contraexemplos gettierianos é a de que conhecimento não pode ser caracterizado como um estado idêntico ao da crença verdadeira justificada. A proposta subjacente ao seu trabalho consiste em repensar a conexão entre crença verdadeira e conhecimento, dado que seus contraexemplos mostram que a conexão justificacional tradicional não implica na conversão do primeiro estado no segundo. Os epistemólogos do fim do século, direta ou indiretamente influenciados pelo trabalho seminal de Gettier, dedicaram boa parte de seus esforços a tentativas de atender a esta proposta, ou seja, de descrever mais apropriadamente a natureza do elemento justificacional e de seu papel em uma teoria do conhecimento. Este último trabalho deu origem a uma série de posições acerca da natureza da justificação, dentre as quais duas se tornaram mais tradicionais no debate epistemológico contemporâneo. De um lado, vimos uma tentativa de reforçar um tipo de intuição justificacional moderna através do internalismo. Do outro, o externalismo negou esta intuição e propôs uma abordagem menos reflexiva do status epistêmico positivo.

A intuição básica do internalismo está na ideia de que conhecimento demanda um tipo de justificação que está subsumida inteiramente ao acesso que o sujeito que mantém uma crença tem a este elemento. Para esta visão, pelo menos em sua versão genérica, a propriedade que capta de forma apropriada a natureza justificacional deve ser acessível ao sujeito, ou seja, deve haver por parte do sujeito uma autorização, via reflexão, daquilo que na formação de sua crença tem força justificatória – por exemplo, a percepção. A intuição externalista é consideravelmente diferente. Externalistas, *grosso modo*, não admitem que haja a necessidade de acessibilidade subjetiva ao componente justificacional de uma crença. Para o externalismo genérico, aquilo que faz com que uma determinada crença esteja justificada diz respeito, antes de tudo, às características externas de sua formação, que não estão, necessariamente, ao alcance do sujeito. O que está em jogo para o externalismo, em primeiro lugar, é *o fato* de a crença ter sido produzida por um processo (ou mecanismo) que tende a formar mais crenças verdadeiras do que falsas. A

justificação, neste sentido, advém de uma característica deste processo e não da reflexão do sujeito acerca dele. Um exemplo paradigmático para o tipo de processo considerado pela avaliação externalista é o da visão, que parece não demandar um tipo de autorização reflexiva para fornecer dados confiáveis para a formação e crenças.

Ambas as posições se desdobraram em importantes teorias epistêmicas contemporâneas. Algumas destas teorias, no entanto, viram a necessidade de inserir neste debate conceitos que, em grande medida, não costumavam ganhar destaque em abordagens epistêmicas tradicionais, como é o caso da noção de virtude. Através do uso desta noção, alguns epistemólogos contemporâneos tentaram caracterizar mais adequadamente o elemento justificacional, ao mesmo tempo em que tentavam dar conta de explicar a vida mental do sujeito formador de crenças. A ênfase deste trabalho será a apresentação de duas propostas que oferecem um uso particular da noção de virtude para, de algum modo, tentar responder a desafios que se impõem a uma teoria da justificação. Particularmente, queremos discutir como as duas teorias apresentam formas de lidar com estes desafios tomando como objeto de avaliação o caráter do sujeito formador de crenças.

Uma das primeiras abordagens a proporem um entendimento mais apropriado do elemento justificacional foi o *confiabilismo*. Embora a versão original do confiabilismo quanto à justificação, desenvolvida por Alvin Goldman, seja uma teoria preocupada em primeiro oferecer uma ideia de justificabilidade forte o suficiente para lidar com a demanda gettieriana, sua proposta se desenvolveu suficientemente para tirar o foco deste problema específico de aplicação da definição tradicional de conhecimento. A proposta central de Goldman é a de voltarmos a atenção para a natureza do elemento justificatório e sugerir um uso intuitivo deste elemento, focado na posse de processos apropriados de formação de crenças. Veremos, entretanto, que o confiabilismo processual de Goldman está vulnerável a, pelo menos, três problemas caros à sua estrutura básica: o problema da generalidade, o problema da metaincoerência e o problema do novo gênio maligno. Discutiremos detalhes de cada uma das três dificuldades e veremos em que sentido a proposta de Goldman é afetada por elas. Alternativas confiabilistas à proposta goldmaniana, então, foram desenvolvidas posteriormente, visando uma saída para tais problemas. A mais notável delas foi apresentada por Ernest Sosa.

A proposta de Sosa sugere que o tipo de teoria desenvolvida por Goldman precisava captar melhor o papel que, de alguma maneira, o agente epistêmico parece desempenhar na justificação. Sosa é conhecido

por ter introduzido a noção de virtude intelectual no debate epistemológico contemporâneo – uma noção platônica e não aristotélica de virtude, como ele mesmo sugere. O trabalho de Sosa, então, tem como mérito uma proposta de melhoria da noção original de processo confiável, através da ideia de virtude intelectual. Para Sosa, o sujeito de uma crença só estará justificado se tiver uma perspectiva adequada em relação à fonte de suas crenças. Além disso, a faculdade que gera tais crenças precisa ser confiável, ou seja, precisa ser uma virtude. Como veremos, a proposta de Sosa carrega consigo uma intuição responsabilista típica de teorias internalistas, mas isto se dá com base em princípios fortemente externalistas. A intuição presente no trabalho de Sosa é a de que o sujeito não precisa *saber que sabe*, no sentido fortemente internalista da expressão, mas precisa crer pelo menos na confiabilidade de suas faculdades cognitivas e sustentar crenças coerentes com seu sistema doxástico total. Discutiremos em que sentido o sujeito do confiabilismo de Sosa pode estar internamente justificado e de que forma a proposta pretende avaliar a força justificatória de uma crença com base na avaliação do caráter intelectual do sujeito que a formou. Assim, veremos como se dá a reformulação operada por Sosa e qual a força de uma proposta do tipo.

Depois da proposta lançada por Sosa, de entender a justificação como um elemento derivado das virtudes intelectuais do agente epistêmico, alguns autores desenvolveram teorias alternativas sobre o papel do caráter cognitivo na justificação de crenças. Uma dessas teorias foi desenvolvida por Linda Zagzebski, em seu *Virtues of the Mind* (1996). Neste trabalho, Zagzebski explora o aspecto onde, do seu ponto de vista, teorias da justificação, inclusive a teoria confiabilista de Sosa, erram ao apresentar o que elas entendem sobre a natureza deste componente. Sua proposta é a de construir uma teoria da justificação que concentre todos os esforços da avaliação epistêmica na noção de virtude intelectual. Esta noção de virtude, no entanto, sugere uma discrepância de natureza da noção utilizada por Sosa alguns anos antes. Em *Virtues of the Mind*, sua teoria é centrada no entendimento das virtudes intelectuais como um subconjunto das virtudes morais aristotélicas. Para ela, uma avaliação epistêmica não só é similar a uma avaliação moral, em sentido amplo, mas pode também estar subsumida nesta última, na forma de uma teoria neoaristotélica das virtudes. Embora historicamente posterior, iremos lidar primeiro com a teoria zagzebskiana das virtudes, antes de discutirmos as vantagens e desvantagens de uma abordagem confiabilista. Nossa estratégia então, no primeiro capítulo deste trabalho, vai ser de mostrar que, mesmo oferecendo boas intuições acerca da avaliação epistêmica, a teoria de Zagzebski parece não ser completamente adequada

para caracterizar a natureza do elemento justificacional. Uma estratégia alternativa, então, seria voltarmos para uma intuição confiabilista sobre o papel das virtudes. Assim, no segundo capítulo veremos o que há por trás de uma proposta deste tipo e discutiremos se as virtudes sosianas conseguem lidar adequadamente com esta demanda. Veremos o que está por trás da proposta sosiana de entendermos a justificação interna como um elemento derivado da confiabilidade do processo e da perspectiva coerente que o sujeito possui deste processo. Defenderemos, então, que uma visão confiabilista do papel das virtudes pode ser útil para a solução dos problemas que afetam o confiabilismo processual e parece lidar mais apropriadamente com o problema de definir a natureza da justificação. No entanto, e este será o ponto do terceiro e último capítulo, esta visão confiabilista precisa ser revista, para incluir uma noção mais fraca de justificação interna. Sugeriremos, então, que uma reformulação do confiabilismo das virtudes desenvolvida por John Greco, é capaz de amenizar os efeitos do sentido forte de justificação interna proposto por Sosa. Além disso, a justificação subjetiva presente na reformulação de Greco, iremos sugerir, pode ainda lidar com um tipo de avaliação mais profunda da formação adequada de crenças, mesmo em casos nos quais há a possibilidade de o sujeito estar completamente enganado acerca destas proposições. Discutiremos que caminhos esta última proposta toma para contornar os problemas das teorias anteriores e em que sentido a teoria de Greco oferece uma plausibilidade psicológica maior que suas concorrentes confiabilista e aretaica.



## CAPÍTULO I – UMA TEORIA PURA DAS VIRTUDES

Em *Virtues of the Mind*, Zagzebski oferece uma teoria do conhecimento com base em uma teoria da justificação. Esta é uma estratégia comum na epistemologia contemporânea, portanto não reside aí a peculiaridade de sua abordagem. O que há de novo neste trabalho é o estabelecimento de uma proposta tendo como suporte uma teoria de forte inspiração na noção aristotélica de virtudes. O ponto chave da proposta está em entender a avaliação epistêmica como subordinada a uma avaliação moral<sup>1</sup>. Esta é uma proposta um tanto exótica no cenário contemporâneo da epistemologia. Zagzebski defende uma avaliação epistêmica, no sentido estrito, mas reconhece que há uma demanda moral anterior a esta avaliação, e que deve ser cumprida pelo sujeito doxástico. O que está em jogo, nesta teoria, e o que a destaca de boa parte das abordagens contemporâneas, é a ideia de que uma avaliação epistêmica estrita precisa dar conta do status epistêmico do sujeito formador de crença em vez de lidar apenas com o status da crença em questão, ou do processo que a formou. Neste trabalho, e em trabalhos posteriores, Zagzebski se dedicou a explorar os detalhes deste compromisso e a fornecer um tipo de teoria da justificação que levasse em conta o caráter do sujeito, para fins de avaliação epistêmica.

Neste capítulo, veremos como a autora constrói esta teoria e qual a força dela frente a algumas demandas epistêmicas que ela propõe suprir. Na seção 1, discutiremos o problema que motiva uma teoria deste tipo, ou seja, quais dificuldades Zagzebski pretende superar ao inserir a noção de virtude no debate epistemológico. Discutiremos, também, a importância da ideia de virtudes para este debate. Na seção seguinte, veremos o que está em jogo, para Zagzebski, quando dizemos que um sujeito possui uma ou mais virtudes. Qual seria o valor de ser um sujeito virtuoso? Este valor persiste no âmbito epistemológico ou se limita a questões morais? Nas seções 3 e 4, discutiremos a natureza da virtude zagzebskiana e como ela sugere que seu entendimento das virtudes aris-

---

<sup>1</sup> Segundo Zagzebski, esta subordinação não implica em dizer que os conceitos epistêmicos estão sendo reduzidos aos morais, algo criticado por Firth (Cf. FIRTH, Roderick. Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts? In: GOLDMAN, Alvin; KIM, Jaegwon (Org.) **Values and Morals**. Dordrecht: Reidel, 1978.). Veremos mais adiante que sua proposta oferece um tipo de expansão dos conceitos epistêmicos para a esfera moral.

totélicas está, de algum modo, dissociado da ideia de virtude como faculdade natural ou habilidade adquirida. Na seção 5, o foco está nos componentes dessas virtudes, nas noções de motivação característica e sucesso confiável. Este ponto em particular conserva a ideia de Zagzebski de que sua teoria oferece uma possibilidade de reconciliação entre intuições internalistas e externalistas. Ainda nesta seção, veremos o destaque que a autora dá para a sabedoria prática aristotélica (*phronesis*) na regulação da posse de uma virtude particular ou de um conjunto delas. Na sexta seção, veremos que Zagzebski não limita sua teoria à apropriação de noções da ética aristotélica, mas também usa conceitos deônticos para traçar um paralelo entre a conduta moral e a conduta epistêmica – a formação de crenças. Neste ponto, nosso trabalho será mostrar o que há de mais fortemente normativo nesta abordagem, como as noções de ato moral e ato epistêmico conservam, para Zagzebski, uma forte semelhança, e como a contraparte epistêmica pode dar conta de problemas centrais às teorias contemporâneas da justificação. Na seção final, discutiremos o alcance desta proposta e quais dificuldades alguns autores contemporâneos enxergam em uma abordagem deste tipo.

## 1 - A LINGUAGEM MORAL EM EPISTEMOLOGIA

Como vimos, o que Zagzebski propõe neste trabalho é uma aproximação – ou uma analogia, entre ética e epistemologia. Seu trabalho tem como intuito mostrar que os aspectos avaliativos dos dois campos se intersectam corriqueiramente. A ideia que fornece base para esta proposta é a de que o tipo de avaliação que as teorias epistêmicas fazem das atividades doxásticas dos sujeitos falha justamente por negligenciar o aspecto moral deste trabalho, ainda que este aspecto esteja presente nas entrelinhas de tais teorias. Qual, então, é o tipo de avaliação que estas teorias oferecem e que vantagens a teoria de Zagzebski supostamente pode oferecer diante destas abordagens concorrentes? Em outras palavras, em que sentido uma teoria aretaica das virtudes pode dar conta de demandas epistêmicas que, supostamente, abordagens alternativas não são capazes de satisfazer?

Segundo Zagzebski, teses acerca da natureza do conhecimento, ainda que diametralmente distintas, costumam partir de pelo menos um pressuposto teórico comum: a ideia de que conhecimento, em algum sentido, é válido. Agora, em que sentido o debate acerca do valor do conhecimento implica o tipo de teoria da justificação que discutiremos neste capítulo? Para a autora, esta implicação é bastante clara. Ela afir-

ma que a questão do valor do conhecimento é responsável por estabelecer inúmeros paralelos entre ética e epistemologia<sup>2</sup>. Embora a discussão pareça lidar com campos teóricos distintos, Zagzebski nos faz notar que ao se referir a termos como *dever epistêmico*, *responsabilidade epistêmica*, *norma* e *valor epistêmico*, além de *virtudes intelectuais*, os epistemólogos estão, efetivamente, aproximando os dois discursos em questão. Se ela está correta, a linguagem moral está presente em larga escala no discurso epistemológico, dado que termos como estes povoam trabalhos contemporâneos sobre questões centrais em epistemologia<sup>3</sup>. A proposta de Zagzebski é, neste sentido, discutir de que forma a linguagem moral tem participado do trabalho avaliativo e do discurso epistemológico contemporâneo, além de sugerir que seu uso adequado deve ser suportado pela ideia de virtude intelectual no sentido aristotélico. Veremos, então, como isto se dá.

### 1.1 - Teoria moral e epistemologia

Nas últimas décadas, quando algum filósofo se perguntava “o que é conhecimento?”, ele muito provavelmente estava querendo perguntar “quando uma crença verdadeira está justificada?”. A importância da justificação para o debate recente reside, em parte, na ideia de que ela é o único elemento da análise tradicional do conhecimento que carrega um caráter epistêmico. Enquanto a noção psicológica de crença e a noção metafísica de verdade<sup>4</sup> parecem descansar mais pacificamente quando dos embates teóricos em epistemologia, a ideia de justificação tem estado em disputa. E como já discutimos brevemente, os problemas de Get-

---

<sup>2</sup> ZAGZEBSKI, Linda. **Virtues of the Mind**: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge. New York: Cambridge University Press, 1996. p. 1.

<sup>3</sup> Para um uso efetivo de um termo moral em epistemologia Cf. FELDMAN, Richard. Epistemic Obligations. In: TOMBERLIN, James (Org.). **Philosophical Perspectives 2**: Epistemology. Atascadero: Ridgeview, 1988. p. 235-256.

<sup>4</sup> Vale lembrar que o conceito de verdade desempenha um importante papel regulador para a discussão sobre a noção de justificação, já que esta última desempenha, muito frequentemente, a função de conectar o sujeito e a verdade da proposição em questão. Todavia, para fins de discussão, é tradicionalmente aceito que o trabalho de *definição do conceito de verdade* não é algo indispensável para a *discussão sobre o conceito de justificação*. É comum que se tome uma apresentação intuitiva da noção de verdade, uma que suponha que a verdade é, em algum grau, independente da justificação e que se considere que isto oferece as condições mínimas para o debate sobre a noção de justificação.

tier foram parcialmente responsáveis por trazer à tona esta disputa. Vimos também que as tentativas de dar conta desta importante noção, ou seja, de caracterizá-la apropriadamente, gerou abordagens opostas que divergiam fundamentalmente acerca de sua natureza. Zagzebski oferece um diagnóstico acerca desta divergência e nos propõe uma solução peculiar.

Segundo ela, a avaliação com a qual os epistemólogos contemporâneos têm se ocupado é um tipo de avaliação que concentra seus esforços em identificar a justificabilidade de uma crença. Pensar em conhecimento, para estes filósofos, afirma, significa pensar em que sentido (ou em que grau) uma crença está justificada. Bom, e o que isto tem a ver com uso da linguagem moral? Aparentemente, muito. De acordo com Zagzebski, teorias da justificação que são focadas na crença são o correlato epistêmico das teorias morais focadas no ato, sejam elas deontológicas ou consequencialistas. Isto ficaria aparente se refinássemos o tipo de exigência que um epistemólogo faz quando investiga em que sentido uma crença pode estar justificada. Quando uma teoria deste tipo apresenta a questão de se dada crença possui esta propriedade avaliativa, parece que o que está subentendido neste questionamento é (i) se esta crença está violando algum dever ou regra epistêmica, ou seja, se sustentar tal crença é permissível do ponto de vista dos direitos epistêmicos do agente que a mantém; ou (ii) se a crença foi formada por um processo confiável de obtenção de verdades<sup>5</sup>. Se entendermos que estar justificado é uma maneira de estar certo, sugere Zagzebski, crenças justificadas podem ser vistas como a contraparte epistêmica do ato correto.

Ter uma crença que está justificada ou que é racional, ou que é bem fundada, é uma maneira de estar certo. Outra maneira é ter o que precisa para converter uma crença verdadeira em conhecimento. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 7)<sup>6</sup>

Assim como o conceito de ato correto é central na avaliação moral, o conceito de crença justificada tem tido destaque na proposta de avaliação epistêmica, independente de como os epistemólogos definem a natureza deste elemento que converte crenças verdadeiras em

---

<sup>5</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 7.

<sup>6</sup> “Having a belief that is justified or rational or well founded is one way of being right. Another way is to have whatever it takes to convert a true belief into knowledge.” Tradução nossa. O mesmo se aplica para as traduções subsequentes.

conhecimento<sup>7</sup>. A ideia central do trabalho de Zagzebski consiste em demonstrar que uma avaliação deste tipo é inadequada e que, se queremos ter respostas satisfatórias acerca do caráter necessário da justificação, precisamos mudar o foco desta avaliação. Ela sugere, então, que adotemos um tipo de avaliação que privilegie as propriedades do sujeito que formou a crença, em detrimento das propriedades da crença em si. Para tanto, ela tenta demonstrar que vantagens uma teoria deste tipo mantém quando comparada a abordagens normativas concorrentes.

O debate em torno da noção de justificação foi, por muito tempo, tomado por uma disputa entre intuições internalistas e externalistas. Como vimos, esta disputa diz respeito, *prima facie*, ao tipo de acessibilidade que o sujeito deve (ou pode) ter à propriedade que converte suas crenças verdadeiras em conhecimento. Em linhas gerais, o que o internalista defende é que esta propriedade precisa estar acessível ao sujeito doxástico por meio da introspecção. Em contrapartida, o externalista parece conceder que possa haver situações nos quais esta propriedade esteja disponível para o sujeito, mas este não precisa ser o caso. Para Zagzebski, mais do que um debate acerca da natureza da justificação, o que está em jogo neste cenário contemporâneo, no fim das contas, diz respeito a um desacordo acerca do valor do conhecimento. Ela nos diz que

[...] epistemólogos não conseguem se decidir sobre o sentido no qual conhecimento é bom. Externalistas pensam em conhecimento como um bem natural, como boa visão, enquanto internalistas pensam em conhecimento como algo similar ao bem moral. (ZAGZEBSKI, 2000. p. 170)<sup>8</sup>

Portanto, para Zagzebski, o problema real que motiva o dissenso não diz respeito à justificação como uma propriedade isolada. Para ela, há uma desatenção mais geral à maneira de lidar com a normatividade que este tipo de teoria parece demandar. Teorias como estas parecem sugerir que o que está em jogo quando avaliamos a crença de um sujeito é apenas a justificabilidade ou a injustificabilidade desta crença. Zagzebski sugere que esta visão limita sua normatividade. Segundo ela, quando avaliamos uma crença não pensamos apenas em termos de justi-

---

<sup>7</sup> Veremos no capítulo seguinte uma caracterização básica do tipo mais comum desta avaliação focada na crença: o confiabilismo.

<sup>8</sup> “[...] epistemologists cannot make up their minds about the sense in which knowledge is good. Externalists think of knowledge as a natural good, like good eyesight, whereas internalists think of knowledge as similar to a moral good.”

ficação, mas também direcionamos a avaliação para as características internas do sujeito, chamando-o, por exemplo, de *desatento*, *pouco receptivo a ideias alheias*, *preconceituoso* etc., quando o encontramos em situação de injustificabilidade. Para Zagzebski, pensar numa normatividade que admita este tipo de avaliação é mais frutífero, pois termos como estes, que remetem ao caráter do sujeito que formou a crença, oferecem maior riqueza conceitual. Dado que estes termos denominam algum tipo de vício intelectual ou, como a própria autora sugere, categorias de atos exibindo vício intelectual, nos parece claro o ponto em questão. Zagzebski entende que a linguagem das virtudes e dos vícios do caráter é uma importante vantagem teórica para a abordagem que ela propõe<sup>9</sup>. Isto fica mais saliente, afirma, quando contraposta a teorias focadas na crença, cuja preocupação está em definir o que é dever ou obrigação do sujeito, e o que está certo ou errado na sua formação de crença. Segundo a autora, termos como estes carecem de conteúdo e denotam um tipo de abordagem incompatível com a avaliação que ela pretende fazer. Isto nos leva à segunda vantagem teórica da adoção de uma linguagem aretaica.

Para Zagzebski, os termos acima expressam um tipo de teoria que está preocupada com o cumprimento de regras, sejam elas morais ou intelectuais. Sua sugestão é de que não há razão para pensar que tais campos sejam, de alguma maneira, governados por procedimentos padronizados. A ideia geral desta sugestão é a de que não pode haver um conjunto completo de normas que dê conta de responder o que o agente deve fazer (ou crer) em cada circunstância particular. Na teoria das virtudes, ao fazer uma avaliação tomando como ponto de partida os traços internos do sujeito, o filósofo está compreendendo que as características relevantes para avaliar uma ação (ou a formação de uma crença) não atendem a regras de conduta, ou a um algoritmo particular, mas podem variar (e, de fato, variam) de pessoa para pessoa. Ao enfatizar o caráter pessoal impresso na avaliação que propõe, Zagzebski nos leva diretamente à terceira vantagem de uma teoria das virtudes sobre uma teoria tradicional focada na crença.

Segundo a autora, um dos principais problemas das teorias da justificação tradicionais consiste em negligenciar aspectos pessoais que,

---

<sup>9</sup> As vantagens que Zagzebski atribui a uma abordagem focada nas virtudes intelectuais são, em parte, as vantagens apresentadas por G. Anscombe em defesa de uma teoria moral voltada para ideia de virtudes morais. Cf. ANSCOMBE, G. E. M. *Modern Moral Philosophy*. **Philosophy**, n. 33, p.1-19, jan. 1958.

costumeiramente, são tomados como valiosos para uma avaliação epistêmica. Um desses aspectos, sustenta, é a sabedoria. Para Zagzebski, negligenciar a sabedoria, é ignorar a importância de um valor epistêmico que, em última instância, tem a função de unificar o corpo de conhecimento, e de valores, da pessoa sábia. De acordo com sua sugestão, não há nada de incoerente em pensarmos em uma pessoa imoral que possui conhecimento, mas o mesmo não se daria se pensássemos na posse da sabedoria. Para ela, as teorias da justificação focadas na crença, por serem impessoais e atomistas, acabam limitando a avaliação do status epistêmico do sujeito a questões de mera justificabilidade ou injustificabilidade. Uma teoria das virtudes poderia, neste sentido, ir além e fornecer uma avaliação mais adequada da nossa vida epistêmica, mostrando que nossos objetivos cognitivos não se limitam a evitar o estágio mais baixo desta escala avaliativa. A proposta em questão tenta demonstrar que a justificabilidade é apenas uma propriedade normativa da crença. Os problemas subjacentes à noção de justificação que, em certa medida, deram origem à disputa entre internalismo e externalismo, são, para Zagzebski, derivados de uma normatividade limitante da atividade cognitiva. Segundo ela, as duas intuições conflitantes precisam de mais elementos normativos para superar este impasse. De que maneira, então, uma teoria neoaristotélica das virtudes poderia fornecer as ferramentas necessárias para desfazer este dissenso? No que se segue, veremos como a abordagem aretaica de Zagzebski é construída e em que sentido a autora supõe que sua proposta supera dificuldades centrais da epistemologia.

## 2 - EXISTE VALOR NA POSSE DE UMA VIRTUDE?

Antes de adentrar em questões mais específicas de seu trabalho, aquelas que dizem respeito à justificação epistêmica do sujeito virtuoso, Zagzebski dedica parte de seu *Virtues of the Mind* à investigação do que há de peculiar em sua noção de virtude, que a distingue de outras noções concorrentes. E, ainda, o que diferencia este estado da alma (*state of the soul*) de outros tipos de excelências e estados que possuem natureza similar. Neste trabalho, a autora se apropria de uma noção mais comum de virtude aristotélica. Em sentido estrito, quando ela faz referência à virtude aristotélica, ela tem em mente uma virtude moral, dado que sua teoria pretende estabelecer um paralelo entre a avaliação moral e a avaliação epistêmica do sujeito. Mesmo que haja um dissenso em torno desta opção, não faz parte da proposta atual tentar discuti-lo.

Para Zagzebski, virtudes são excelências, mas nem todas as exce-  
lências são virtudes<sup>10</sup>. Uma virtude, no presente sentido, não é um tipo  
comum de excelência – como sinônimo de habilidade ou faculdade natu-  
ral, mas um traço profundo do caráter, diretamente responsável pela  
execução de bons atos por parte de um agente moral. E, como será mos-  
trado posteriormente, responsável também pela formação adequada de  
crenças de um sujeito doxástico<sup>11</sup>.

A virtude é um tipo peculiar de traço do caráter que está direta-  
mente conectado à ideia de bem<sup>12</sup>. No entanto, precisamos esclarecer  
em que sentido esta ideia de bem deve ser tomada. Há, pelos menos,  
dois sentidos nos quais esta ideia pode ser entendida. Dizer que algo é  
bom, é dizer que este algo é bom para quem o possui ou torna boa a  
pessoa que o possui? Segundo a autora, esta questão que diz respeito à  
metafísica do valor da virtude é delicada, pois, para ela, alertar para esta  
conexão não parece ser algo suficientemente claro. Uma virtude tem  
valor intrínseco e é boa por si só, ou possui um valor instrumental e  
transforma aquele que a possui numa boa pessoa? Zagzebski usa dois  
exemplos de posse de virtudes para esclarecer o ponto. Em linhas gerais,  
eis como se segue o primeiro. Pensemos em uma situação de guerra;  
nesta situação existe um soldado nazista corajoso; a posse da coragem  
faz, por sua vez, que ele não tema o perigo da presença do inimigo e  
emprenda o assassinato de uma quantidade bem maior de judeus do  
que aquela que se daria se ele não fosse corajoso. Neste caso, a posse de  
uma virtude – se a coragem for, de fato, uma virtude, aparentemente  
torna o soldado moralmente pior, de uma forma geral, do que ele seria  
se fosse um soldado covarde. Pensemos ainda num exemplo auxiliar,

---

<sup>10</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 84.

<sup>11</sup> A autora entende que algumas virtudes são morais, outras intelectuais e algu-  
mas nem uma coisa nem outra. Ela não explora, no entanto, este terceiro tipo de  
virtude. A distinção é importante para sua teoria, dado que, para ela, um concei-  
to não pode ser reduzido ao outro, mesmo considerando que as virtudes intelec-  
tuais, como estão sendo apresentadas, se configuram como um subconjunto das  
virtudes morais. A autora chega a comentar que o propósito desta distinção está  
na possibilidade de subsumir as virtudes intelectuais à categoria geral das virtu-  
des morais (do tipo aristotélico) e que este movimento não pode ser interpretado  
como um reducionismo, como o alertado por Roderick Firth (op. cit.). Para ela,  
sua estratégia tem um caráter expansionista e não reducionista, pois expande a  
avaliação moral para questões epistêmicas. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 255). Mais  
adiante veremos como este movimento é importante para sua teoria.

<sup>12</sup> Ibid., 89.



emprestado de Gregory Trianosky (1987)<sup>13</sup>. Suponhamos a existência de um juiz que precisa dar seu veredicto sobre um caso em tribunal; imaginemos que tal juiz é costumeiramente compassivo com as pessoas que são levadas a julgamento; a compaixão que tem pelos réus faz com que ele seja mais injusto na deliberação de seus veredictos do que ele seria se fosse um profissional incompassivo. Neste exemplo, como no do soldado, parece ser o caso de que a posse de uma virtude – se a compaixão for, de fato, virtude, faz com que o agente se torne moralmente pior do que ele seria se não estivesse de posse dela.

Exemplos deste tipo parecem fornecer algumas respostas intuitivas sobre o papel das virtudes e sobre o caráter dos agentes envolvidos. Não seria estranho nos depararmos com sugestões de que nenhum dos dois agentes é virtuoso, tendo em vista que a posse da virtude não os torna moralmente melhores, de uma forma geral. Mais estranha, embora igualmente plausível, seria a alegação de que nenhum dos dois sequer possui alguma virtude, nestes casos. A coragem do soldado e a compaixão do juiz não seriam virtudes, dadas as resultantes das ações motivadas por tais características. Numa visão ainda mais atípica, poder-se-ia afirmar que o que os dois agentes possuem pertence a outras classes de características, mas não são coragem e compaixão, da maneira como as entendemos, pois não parece que a posse legítima de tais excelências autorize algum tipo de ação moral negativa.

Zagzebski reconhece a possibilidade de tais respostas<sup>14</sup>. No entanto, sua posição caminha para uma defesa do valor intrínseco da virtude. A posição de Zagzebski é a de que vale a pena ter uma virtude, mesmo em casos nos quais ela torna a pessoa moralmente pior, de um modo geral. Para ela, isto se dá por conta da demanda de trabalho moral que recai sobre um agente que não tem tal virtude. A compaixão de um juiz injusto seria, então, uma coisa intrinsecamente boa, mesmo em uma circunstância como esta, porque de posse de tal virtude ele teria apenas o trabalho moral de superar sua injustiça<sup>15</sup>. Em ambos os casos, os agentes morais são dotados de virtude, ao contrário da possível defesa de que nenhuma das duas características apresentadas se configura como tal. Ainda de acordo com sua abordagem, é sempre benéfico que um agente moral (ou intelectual) tenha virtude, ou seja, a virtude é sempre benéfi-

---

<sup>13</sup> Cf. TRIANOSKY, Gregory. *Virtue, Action and the Good Life: Towards a Theory of Virtues*. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 2, n. 68, p.124-147, jun. 1987.

<sup>14</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 92.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 94.

ca, independente das conseqüências atuais da posse dela. As propriedades que tornam o agente virtuoso melhor, ou o agente vicioso pior, nem sempre se acumulam aritmeticamente para definir a bondade geral deste agente<sup>16</sup>. Em outras palavras:

Uma pessoa com uma virtude está mais próxima de se tornar uma pessoa com um alto nível de valor moral do que estaria se não possuísse a virtude, e este é o caso mesmo quando a virtude o torna moralmente pior. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 94)<sup>17</sup>

Formulado desta maneira, no entanto, o argumento não parece ter força suficiente para sustentar a posição da autora. Alguém poderia objetar utilizando a própria formulação do caso do juiz compassivo: dado que a injustiça dos seus veredictos se deve, principalmente, à posse da virtude da compaixão, parece ser o caso que a posse desta virtude, nesta ocasião, carrega consigo um elemento fortemente negativo – e contraintuitivo. E dado que a proposta, aqui, é a de partir da avaliação moral para uma teoria da justificação epistêmica, este tipo de raciocínio não parece satisfazer intuições epistêmicas básicas. Admitirmos que a posse de qualquer virtude é algo positivo, mesmo que esta posse afaste o agente de outras virtudes desejadas (no caso, a justiça) é, antes de tudo, contraintuitivo. Entretanto, e como veremos adiante, o que está em jogo na proposta de Zagzebski é a disposição do sujeito para a construção de um caráter virtuoso a longo prazo, através do hábito, da conduta virtuosa, e não diz respeito a uma avaliação imediata, no momento da ação ou da formação de crença. Neste sentido, os sujeitos dos exemplos estão em uma posição melhor do que estariam se não estivessem de posse das excelências em questão. Este esclarecimento ganha força quando a autora apresenta a noção de motivação virtuosa, elemento que servirá a algumas demandas problemáticas de definições mais tradicionais de conhecimento, às quais estão direcionadas algumas de suas críticas. Voltaremos posteriormente à questão da definição do conhecimento e dos elementos que a compõem.

É importante, neste momento, estabelecer um paralelo preliminar entre as virtudes morais e as virtudes do intelecto, pois o valor da posse de uma virtude deste tipo é, para a autora, o mesmo que no seu correlato

---

<sup>16</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 92.

<sup>17</sup> “A person with a virtue is closer to becoming a person with a high level of moral worth than he would be if he lacked the virtue, and this is the case even when the virtue makes him morally worse.”

moral. Segundo ela, a posse de uma virtude intelectual é algo positivo, mesmo que os resultados externos dela não sejam imediatamente positivos. Em outras palavras, é melhor que um sujeito tenha tal característica, ainda que a virtude o conduza à manutenção de crenças falsas. O sujeito, neste caso, está mais próximo de possuir um caráter intelectual apropriado do que estaria sem ela. Apesar de claro, este ponto soa contraintuitivo mais uma vez, principalmente se pensarmos em termos de objetivos epistêmicos e de responsabilidade do sujeito doxástico. No entanto, as ressalvas acerca da motivação virtuosa se mantêm e pensar em caráter epistêmico a longo prazo parece ser algo plausível dentro de uma teoria da justificação.

A defesa do valor intrínseco da posse de uma virtude, tanto moral quanto epistêmica, tem um objetivo explícito nesta teoria. O que a autora está reiterando não é apenas o valor intrínseco da virtude. Ela está reiterando também sua postura neoaristotélica, frente a teorias concorrentes no campo da moralidade. Ao ressaltar que a avaliação da posse das virtudes por suas consequências externas é inadequada, ela está afastando sua teoria de abordagens consequencialistas – e de seus supostos paralelos epistêmicos, as teorias confiabilistas. Veremos nos capítulos seguintes, entretanto, como o confiabilismo parece poder absorver melhor do que uma teoria puramente aretaica as intuições que Zagzebski associa à noção de virtude.

### 3 - O QUE A VIRTUDE É

É bastante discutível que haja consenso sobre o sentido no qual o termo virtude é empregado na teoria moral. Zagzebski comenta que este emprego não é claro nem no próprio texto aristotélico. Segundo ela, o uso do termo por Aristóteles parece variar, fazendo referência inicialmente ao que é adquirido, características pelas quais somos responsáveis pela aquisição e manutenção, para depois fazer referência a algum tipo de qualidade natural, que não se origina na experiência<sup>18</sup>. A autora, no entanto, entende que uma virtude do tipo relevante para sua teoria deve ser uma excelência através da qual o caráter do sujeito possa ser avaliado, e sugere que, para isso, esta noção precisa ser separada das ideias de faculdade natural e habilidade adquirida. O que Zagzebski faz aqui é chamar a atenção para características cuja ausência é de responsabilidade do sujeito, tal como a presença. Esta não é uma separação gratuita. É crucial que ao lidarmos com as virtudes zagzebskianas tenhamos em

---

<sup>18</sup> Cf. ZAGZEBSKI, 1996, p. 102, nota 14.

mente que uma separação como esta faz algo mais importante do que apenas oferecer um conceito de virtude. O que está em jogo aqui é que o indivíduo, como está claro a esta altura, deve ser avaliado pelo seu caráter. E este caráter é fruto de algum tipo de motivação virtuosa, algo que o direciona para a ação característica de uma virtude. Neste sentido, habilidades adquiridas típicas e faculdades naturais não satisfazem apropriadamente este tipo de exigência. No que diz respeito às faculdades naturais, isso é bastante claro, pois parece intuitivo pensarmos que, dado que não temos controle sobre a aquisição deste tipo de excelência, não podemos ser avaliados pela posse ou pela falta dela.

Faculdades naturais, capacidades e talentos podem ser louvados da mesma maneira que louvamos a beleza natural ou a força, mas não censuramos a falta deles. Virtudes são qualidades que merecem louvor por sua presença e censura por sua ausência. Uma censura ainda maior se deve a uma pessoa que possui o contrário de uma virtude, ou seja, um vício, mas nós não censuramos uma pessoa por ter o contrário de inteligência ou de boa aparência. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 104)<sup>19</sup>

Adicionalmente, existe uma importante preocupação, em sua teoria, de chamar atenção para aquilo que pode ser classificado como excelência adquirida. Seu foco de interesse reside nas excelências cuja aquisição é de responsabilidade do sujeito. Faculdades ou capacidades naturais não são avaliadas com louvor ou censura, ou com crédito de algum tipo, por conta do seu caráter involuntário, posto que, segundo a autora, não parece que somos responsáveis por aquelas excelências sobre as quais não temos controle. Ainda que a avaliação da posse de uma virtude não esteja atrelada proporcionalmente ao controle voluntário desta posse, Zagzebski sugere que algum tipo de voluntariedade é exigido, uma vez que aquilo que é completamente involuntário não aparenta estar dentro do domínio moral<sup>20</sup>. Está cada vez mais claro, então, que a proposta da autora é a de estabelecer uma teoria do conhecimento e da

---

<sup>19</sup> “Natural faculties, capacities, and talents may be praised in the same way we praise natural beauty or strength, but we do not blame the lack of them. Virtues are qualities that deserve praise for their presence and blame for their absence. Even greater blame is due to a person who has the contrary of a virtue, namely, a vice, but we do not blame a person for having the contrary of intelligence or good looks.”

<sup>20</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 103.

justificação cuja avaliação mais importante é a avaliação de um caráter intelectual e de seu desenvolvimento. E estes dois elementos, de acordo com ela, devem estar sob controle do sujeito que está sendo avaliado.

A separação que a autora faz entre virtudes e habilidades adquiridas é mais delicada e não parece tão intuitiva quanto a separação anterior. As habilidades, como tratadas aqui, são características pessoais ligadas ao exercício de alguma demanda técnica. A habilidade de tocar um instrumento musical, de consertar um equipamento eletrônico, ou de lidar com uma situação particular, pode ser tomada como uma caracterização livre do que Zagzebski pretende separar da ideia de virtude neste trabalho. No entanto, tendo em vista que as virtudes propostas também são adquiridas pelo hábito e, de alguma maneira, podem se comportar como habilidades – por exemplo, ajudando a lidar com uma situação particular de dificuldade, a autora precisa clarificar esta separação. Para ela, a disposição de ser adquirida pelo hábito não é suficiente, ainda que seja necessária, para a constituição de uma virtude, tampouco é a disposição para lidar com situações particulares. O que há de peculiar nas virtudes, em contraposição às habilidades como meras capacidades, reside em alguns aspectos específicos de sua natureza. Uma habilidade não precisa ser exercitada para que possa continuar existindo, enquanto uma virtude não existe se não for exercitada nas ocasiões apropriadas<sup>21</sup>. Alguém pode, por exemplo, possuir a habilidade de consertar equipamentos eletrônicos, mas escolher não executá-la quando uma situação do tipo se apresenta. Entretanto, não agir de forma justa ou corajosa, quando uma ocasião demanda tais excelências, é demonstrar que não possui completamente as virtudes da justiça e da coragem, respectivamente. Este ponto, como apresentado pela autora, é bastante coerente com sua teoria, pois é ideia central em seu trabalho que o exercício de uma virtude, ou a prática habitual da excelência, é fundamental para a formação do caráter virtuoso<sup>22</sup>.

Adicionalmente, existem outros dois caminhos para pensar esta separação. O primeiro diz respeito ao exercício da ação virtuosa e o segundo à manutenção de uma virtude. Ambos os pontos foram apresen-

---

<sup>21</sup> Este é um argumento apresentado por Gilbert Meilaender (1984) e endossado pela autora. No entanto, apesar de concordar com a intuição, ela vê que há um pequeno problema em identificar quais são as ocasiões apropriadas para o exercício de uma virtude. Cf. MEILAENDER, Gilbert. **The Theory and Practice of Virtue**. Notre Dame, IND: University of Notre Dame Press, 1984.

<sup>22</sup> Cf. ZAGZEBSKI, Linda. **On Epistemology**. Belmont: Wadsworth, 2009, p. 77.

tados anteriormente por James Wallace<sup>23</sup> e Zagzebski elabora aqui um comentário geral sobre eles. Wallace sugere que habilidades são técnicas - ou são capacidades intimamente ligadas a elas, enquanto virtudes não são. Ao passo que uma habilidade é o domínio de uma dificuldade técnica, as dificuldades concernentes às virtudes não são técnicas, mas dizem respeito a tendências contrárias de ação. Wallace sugere também que aquele que está de posse de uma habilidade pode, eventualmente, esquecer como usá-la, enquanto um agente virtuoso pode perder uma virtude, mas não por esquecimento. Zagzebski reconhece o valor dos dois pontos e acredita que eles não se limitam a dar conta das virtudes morais.<sup>24</sup> No que diz respeito à primeira formulação de Wallace, as dificuldades enfrentadas pelas virtudes morais também estariam presentes nas virtudes intelectuais. No entanto, elas dizem respeito, por sua vez, à falta de paixão suficiente pela verdade, ao desejo de parecer certo aos olhos de outros ou à preguiça<sup>25</sup>. Sobre a segunda consideração de Wallace, a posição da autora não parece suficientemente clara – apesar do reconhecimento de que, caso ele esteja certo, a mesma colocação pode ser feita sobre as virtudes intelectuais. No entanto, discutir a forma pela qual o agente pode perder uma virtude, se por esquecimento ou por algum outro motivo, só parece ter alguma relevância se considerarmos a importância que Zagzebski dá à interpretação que Sarah Broadie faz do texto aristotélico<sup>26</sup>. A sugestão é de que, ao lidar com este tema, Aristóteles parece ter demonstrado que o foco deve estar no caráter voluntário do abandono da virtude. Zagzebski conclui da interpretação de Broadie que, se esta foi a intenção de Aristóteles, é parte constitutiva de uma virtude moral aretaica a ideia de que aquele que a possui nunca a abandone voluntariamente. O possível abandono de uma habilidade, em contraste, não seria incompatível com sua natureza<sup>27</sup>.

Estranhamente, Zagzebski não comenta uma terceira sugestão de Wallace, que também trata da ação virtuosa. Segundo ele, é possível que um sujeito que não é possuidor de uma virtude particular aja como se, de fato, a possuísse. O autor sustenta que o mesmo não pode se dar no caso

---

<sup>23</sup> Cf. WALLACE, James. **Virtues and Vices**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

<sup>24</sup> Todos os argumentos discutidos pela autora, nesta seção, se destinam a dar conta de uma noção de virtude moral separada da ideia de habilidade adquirida.

<sup>25</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 108.

<sup>26</sup> Cf. BROADIE, Sarah. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1991.

<sup>27</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 110.

das habilidades. É plausível que um sujeito possa agir de forma corajosa, obtendo os resultados característicos de uma ação deste tipo, mesmo sem possuir tal virtude. No entanto, não parece ser o caso de que alguém possa exibir os resultados de uma habilidade, como a tocar um instrumento musical, sem efetivamente estar de posse desta habilidade. Como veremos mais adiante, ao oferecer uma avaliação dos agentes morais e epistêmicos, e se preocupando em estabelecer uma teoria que não seja rigorosa demais ou excludente, a autora apresenta a noção de ato de virtude como fundamental para a avaliação destes agentes. Um ato de virtude, *grosso modo*, não seria muito diferente do que está sugerido no argumento de Wallace. No entanto, Zagzebski não se preocupa em discutir este ponto. Apesar de não ser um problema aparente em sua teoria, não está claro o motivo da falta de posicionamento da autora sobre estas considerações de Wallace. As características da ação virtuosa são importantes para sua teoria e voltaremos a elas e à avaliação dos atos de virtude em momento oportuno.

Mais dois argumentos são oferecidos para reforçar a distinção aqui sugerida. Um deles fala sobre o valor da virtude e o outro sobre sua natureza. Para Zagzebski, uma maneira de entender a distinção proposta, é pensar em virtude de forma aristotélica, como uma qualidade que possui seu contrário localizado em dois extremos: o da falta e o do excesso. O vício é o contrário de uma virtude, seja quando caracterizado pela falta ou pelo excesso desta qualidade. Enquanto isso, não parece que há uma qualidade contrária a uma habilidade. Segundo a autora, a única característica que pode figurar como o contrário de uma habilidade é a falta dela, o que não parece ser, necessariamente, uma qualidade negativa por si só. Adicionalmente, podemos pensar na virtude como uma qualidade que possui algum valor intrínseco, como já foi discutido anteriormente, enquanto habilidades não estão conectadas a algum tipo de valor, a não ser um eventual valor extrínseco, o qual não é relevante para a presente abordagem.

As habilidades estão diretamente conectadas à eficácia de uma ação, enquanto as virtudes, estando em um estágio psicologicamente anterior às habilidades, estão fortemente ligadas à estrutura motivacional do agente. Ainda que existam habilidades morais e intelectuais que o auxiliam na ação efetiva ou na formação adequada de crenças, existe uma primazia das virtudes na composição do seu caráter. Esta composição se dá pelo hábito, onde uma virtude se torna um traço arraigado do caráter de uma pessoa, funcionando como uma espécie de “segunda

natureza”<sup>28</sup>. É importante notar, no entanto, que algumas demandas epistêmicas, principalmente demandas justificacionais ordinárias, parecem ser pouco explicadas por uma abordagem com essas características. Veremos mais sobre isso no final deste capítulo, ao analisar algumas objeções à teoria pura das virtudes de Zagzebski.

#### 4 - AS VIRTUDES E O HÁBITO

Uma vez desenvolvidos, o vício e a virtude se enraízam no caráter de uma pessoa, como traços dos mais permanentes entre as qualidades que esta pessoa possui. Segundo Zagzebski, a forma de aquisição e permanência de características como estas pode, e deve, ser atribuída ao agente. A maneira pela qual as virtudes e os vícios surgem e são exercitados pelo sujeito é um bom motivo para atribuir a este possuidor um grau de responsabilidade moral (e epistêmica) maior do que o atribuído na ocasião da posse de características efêmeras. Sobre o hábito e a construção do caráter do sujeito, a autora nos diz que

[a] identidade moral de uma pessoa humana está intrinsecamente conectada com uma série de experiências de interação com o mundo ao seu redor. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 120)<sup>29</sup>

É importante notar o papel de destaque da experiência para uma abordagem aretaica das virtudes. Esta cláusula diz respeito à aquisição de certos hábitos de ação e de motivação por parte de uma pessoa. Este é, para Zagzebski, um dos pontos mais plausíveis da teoria aristotélica, pois uma abordagem deste tipo exclui do âmbito das virtudes características adquiridas por súbita conversão moral, como no caso da *Máquina de Transformação*, contida no experimento mental proposto por Robert Nozick. Neste experimento, Nozick sugere que pensemos um tipo de máquina que possa, com o apertar de um botão, nos transformar no que quisermos. Este é um experimento auxiliar ao da *Máquina de Experiência*, que o autor usa para discutir se valorizamos algo mais do que os resultados de nossas ações ou experiências. No caso da Máquina de Experiência, o sujeito poderia escolher os tipos de experiência que gostaria de ter sem, de fato, vivenciá-las no mundo. Com a Máquina de Transformação, por sua vez, o sujeito se transformaria com o aciona-

---

<sup>28</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 116.

<sup>29</sup> “A human person’s moral identity is intrinsically connected with a series of experiences of interaction with the world around her.”



mento de um botão, mas não teria os dados da experiência que o dispensaria de enfrentar dificuldades existentes após a conversão<sup>30</sup>. Conversões deste tipo, sugere Zagzebski, poderiam apenas conferir algum tipo de força moral para que o agente pudesse superar uma limitação localizada. Por exemplo, uma máquina de conversão moral poderia fazer com que o agente ficasse menos suscetível ao medo, mas não poderia lhe conferir a virtude da coragem. Ela poderia transformar o agente em alguém preocupado com outras pessoas, mas não poderia transformá-lo em um sujeito generoso. Não estaríamos diante de uma virtude se tal característica fosse alcançada apenas pelo acionamento de um botão. A identidade moral de uma pessoa, segundo a autora, está intrinsecamente conectada com uma cadeia de experiências de interação com o mundo ao seu redor<sup>31</sup>.

## 5 - OS COMPONENTES DE UMA VIRTUDE

### 5.1 - A conexão motivacional

Vimos anteriormente que o tipo de avaliação proposto por Zagzebski envolve o que há de peculiar no caráter do sujeito, como ele opera na tomada de ação e na formação de crença, através de uma motivação característica. Precisamos, no entanto, esclarecer a natureza desse componente da virtude e em que grau ele é importante para a presente teoria. Para isso, precisamos notar como os sentimentos, como instâncias das emoções humanas (e sua relação com as virtudes), estão localizados na avaliação que Zagzebski faz do sujeito virtuoso.

As virtudes aqui discutidas são distintas de sentimentos como raiva, medo, confiança, inveja, ódio, entre outros sentimentos que, como sugeriu Aristóteles, envolvem prazer ou dor<sup>32</sup>. Zagzebski reconhece, tomando como medida a avaliação aristotélica, mas atenuando-a, que

---

<sup>30</sup> Cf. NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

<sup>31</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 120. A autora reconhece que as virtudes da criatividade e da originalidade podem ser exceções interessantes à regra do hábito. Ela comenta que sua existência pode ser um problema para a tese de que as virtudes demandam um trabalho moral a longo prazo. Zagzebski não lida diretamente com esta possibilidade, mas não descarta que tais virtudes, de fato, resistam à abordagem aretaica.

<sup>32</sup> Cf. ARISTOTLE. **Aristotle's Nicomachean Ethics**. Chicago: University Of Chicago Press, 2011, p. 32. Translated by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins.

isso se dá por conta, primeiramente, do grau de voluntariedade presente no exercício de sentimentos como esses. Sentimentos falham quando submetidos ao teste contrafactual da voluntariedade. Por exemplo: um ato *A*, executado no momento *t*, é voluntário apenas se o agente pudesse evitar sua execução no momento *t*<sup>33</sup>. Por sua vez, a virtude, como um ato executado pelo hábito, não teria problemas em enfrentá-lo. O hábito que mantém a virtude tem, segundo ela, um caráter voluntário por conta da cadeia causal, composta por muitos outros atos voluntários, que o originou. Adicionalmente, Zagzebski não reconhece os sentimentos como sendo, *prima facie*, uma classe de excelências ou de defeitos, mesmo podendo ser avaliados positiva ou negativamente, em alguma instância. Em contrapartida, as virtudes são sempre excelências do caráter, cuja posse é sempre digna de algum crédito positivo.

Embora existam diferenças de natureza entre virtudes e sentimentos, há ainda um sentido importante no qual estes dois elementos se conectam, e é esta conexão que importa para nós neste momento. A autora sugere que a verdadeira conexão entre virtudes e sentimentos (ou emoções) está localizada no componente motivacional das excelências. A motivação, afirma, é um modo disposicional característico de emoção, cuja função principal é a de servir como guia da ação<sup>34</sup>. Este modo típico de emoção é caracterizado pela autora como *motivo*, um tipo de sentimento, ou força interna, que inicia a ação e a direciona para um fim<sup>35</sup>. Uma pessoa virtuosa, no sentido proposto, é dotada dos motivos característicos de cada virtude que ela possui. Um sujeito corajoso possui, desta maneira, uma emoção característica da coragem, que direciona seus esforços para o fim característico da coragem.

A motivação virtuosa, como temos visto, é um dos componentes-chave para a definição de virtude proposta por Zagzebski. Uma ação virtuosa envolve, em suas palavras, a tendência de ser movida por motivações características da virtude em questão. E esta motivação faz com que o agente queira agir de forma efetiva, visando o fim da virtude. A

---

<sup>33</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 127.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>35</sup> A autora usa o termo *motive* (motivo, força motriz) de forma levemente distinta do termo *motivation* (motivação) por uma razão específica. Dado que ela considera que motivos são emoções tendendo à persistência de uma ação, mas nem sempre este tipo de emoção é entendido desta forma, ela precisa de um termo auxiliar, que caracterize esta disposição à permanência. O termo escolhido foi motivação. No fim das contas, os dois termos servem a propósitos similares, e a motivação atende mais a exigências normativas do que propriamente semânticas.

ação efetiva envolveria tanto consequências gerais como consequências particulares, ambas derivadas dela, e estas consequências, por sua vez, dizem respeito, respectivamente

[...] [ao] desejo de alcançar o conhecimento apropriado para a área da vida que é focada pela virtude [além do desenvolvimento de] habilidades associadas com a eficácia da virtude. [...] [e ao] desejo de buscar fatos não morais relevantes sobre as circunstâncias particulares encontradas pelo agente, nas quais a ação sob o motivo virtuoso se faz necessária. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 133)<sup>36</sup>

Falando especificamente da motivação nas virtudes intelectuais, Zagzebski sustenta que uma grande variedade destas excelências origina-se da mesma motivação e objetivo geral, que é o conhecimento. Tal motivação está na raiz da avaliação epistêmica do agente, posto que ela dá origem à ação distinta a cada uma das virtudes intelectuais. Uma pessoa que está virtuosamente motivada é receptiva a processos de formação de crença que são conhecidos pela comunidade epistêmica como sendo *condutores-a-verdade*. Este ponto parece estar bastante alinhado com a proposta de que uma teoria epistêmica funciona melhor tendo como foco a avaliação do caráter do agente e não seu conjunto de crenças. Parece também proteger a autora, de alguma forma, dos ataques que apelam para a ideia de que, antes de pensar no caráter do sujeito doxástico, deve-se avaliar se os objetivos epistêmicos estão sendo atingidos. Isto porque, o que é *condutor-a-verdade* opera no sentido de satisfazer tais objetivos. O que pode ser questionável, no entanto, é se, de fato, é preferível termos uma teoria da justificação que privilegie o caráter, em detrimento de teorias mais tradicionais, cujo objetivo é satisfazer as demandas estabelecidas pelos objetivos epistêmicos, de modo atual. Mais adiante veremos os motivos que Zagzebski oferece em prol da prelação do caráter e discutiremos se isto consegue dar conta de problemas centrais da epistemologia.

## 5.2 - O sucesso confiável

Como acabamos de discutir, a motivação de um agente o coloca

---

<sup>36</sup> “[...] the desire to gain knowledge appropriate to the area of life that is the focus of the virtue. [...] the desire to find out the relevant nonmoral facts about the particular circumstances encountered by the agent in which action on the virtuous motive may be called for.”

em posição de buscar um fim desejado. Seja este o fim específico de uma ou o fim geral de todas as virtudes que, no caso das virtudes do intelecto, é o conhecimento. Este componente, mesmo não implicado o sucesso, opera exigindo um esforço máximo do agente para obter sucesso nesta empreitada. Zagzebski chama atenção para o fato de que o componente de sucesso de uma determinada virtude deve ser visto como distinto de seu componente motivacional. Um sujeito pode desenvolver a motivação característica de uma virtude e nunca chegar a possuí-la, de fato, tampouco chegar a seu fim característico. Assim, a posse efetiva de uma virtude demanda um sucesso confiável em alcançar os objetivos contidos no seu componente motivacional. O sucesso é a marca distintiva da existência de uma virtude, pois sem ele, sustenta a autora, não há caráter virtuoso. Em outras palavras, um agente deve ter um sucesso razoável na aplicação de suas habilidades e atividades cognitivas da virtude, nas circunstâncias relevantes para esta virtude.

No âmbito das virtudes intelectuais, a motivação do agente o coloca em posição de receptividade a processos conhecidos pela comunidade epistêmica como sendo condutores à verdade. O sucesso, para Zagzebski, se dá no reconhecimento e no uso destes procedimentos confiáveis, que levam ao desenvolvimento de habilidades e atividades cognitivas adequadas para a aquisição do conhecimento e de um entendimento do mundo. Uma virtude enraizada pelo hábito possui tanto o componente motivacional, originado no desejo de saber, quanto o componente de sucesso confiável em satisfazer este desejo.

[...] mesmo quando o componente motivacional de uma virtude é comumente associado ao sucesso, nós não dizemos que uma pessoa é virtuosa se ela não é confiavelmente bem sucedida, independente de se a maioria das pessoas que possuem tal traço é bem sucedida em alcançar os objetivos da virtude em questão. Desta forma, se ela realmente possui a virtude de ter a mente aberta, ela precisa ser, de fato, receptiva a novas ideias, examiná-las de uma maneira imparcial e não descartá-las pelo fato de serem ideias alheias; simplesmente estar motivado neste sentido não é suficiente. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 177)<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> “[...] even when the motivational component of a virtue is *generally* related to success, we do not call a person virtuous who is not reliably successful herself, whether or not most people who have the trait are successful in carrying

A posse de excelências tanto do caráter moral quanto do intelectual precisa se dar desta maneira, para que elas sejam consideradas virtudes no sentido proposto por Zagzebski. A motivação para o conhecimento não implica o sucesso desta busca, mas direciona o sujeito para os procedimentos confiáveis que, por sua vez, vão compor o sucesso confiável de determinada virtude<sup>38</sup>. O componente de sucesso de uma virtude, desta forma, reside na tendência em atingir fins particulares da motivação, por meio de habilidades condutoras à verdade, condições necessárias para o avanço do conhecimento – o fim geral do componente motivacional<sup>39</sup>. Para a autora, mesmo que um tipo mais peculiar de virtude, como a originalidade ou a criatividade, leve a verdades que são acompanhadas de um grande número de falsidades, ela continua sendo condutora à verdade. Além disso, sua posse continua sustentando o componente de sucesso confiável, dado que o conjunto de conhecimentos da raça humana foi ampliado. Tais virtudes parecem sustentar um tipo peculiar de condutividade à verdade. O componente de sucesso destas excelências se assemelha, segundo Zagzebski, ao de outro tipo de virtude intelectual mais peculiar, como a virtude da investigação científica cuidadosa<sup>40</sup>. O método científico é um exemplo de que seguir um processo confiável de formação de crenças não parece dar conta de expressar a atividade cognitiva da maneira apropriada, dado que seus resultados, mesmo quando descrevem apropriadamente a realidade estudada, estão tipicamente acompanhados de inúmeras falsidades acerca desta realidade. De acordo com a autora, deve-se entender a importância da busca pelo entendimento na atividade cognitiva virtuosa. Entendimento, diferente de conhecimento, não seria uma propriedade cujo objeto pode ser expresso em uma proposição. E ter o entendimento como um dos objetivos é ir além daquilo que é comumente visto como confiável ou condutor à verdade; envolve, para ela, a compreensão de estruturas da realidade que vão além daquilo que é proposicional. Como veremos, não fica claro o que a autora pretende com esta ressalva, ao

---

out the aims of the virtue in question. So if she is truly open-minded, she must actually be receptive to new ideas, examining them in an evenhanded way and not ruling them out because they are not their own; merely being motivated to act in these ways ins not sufficient.”

<sup>38</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 181.

<sup>39</sup> Ibid., p. 182.

<sup>40</sup> A autora se utiliza, neste ponto, de uma análise da condutividade à verdade do método científico oferecida em PEIRCE, C. S. **The Essential Peirce, vol. 1**. Bloomington: Indiana University Press, 1992. Ed. Nathan Houser and Christian Kloesel.

destacar o papel do entendimento. Mas já fica bastante claro, neste ponto, que há um elemento contraditório nesta abordagem, posto que, enquanto se exige algum tipo de sucesso confiável (ou razoável) em atingir o fim das motivações virtuosas, parece haver uma cláusula que permite que este sucesso não seja confiável, no sentido mais comum do termo. Ou seja, a autora exige para, logo em seguida, abandonar a exigência de que haja um sucesso razoável em atingir estes objetivos. Mesmo entendendo que a negação desta exigência se refira apenas a tipos específicos de virtudes, como a originalidade e a criatividade, não há como negar o caráter oscilante deste tipo de proposta.

## 6 - VIRTUDES MORAIS E VIRTUDES INTELECTUAIS

Vimos que a motivação do agente desempenha um papel fundamental como guia da ação e da atividade cognitiva. É importante notar, no entanto, que a ação e esta atividade compartilham o componente motivacional, mas, na presente teoria, não compartilham o fim geral deste componente. E esta disparidade, aparentemente, se deve justamente à divisão mais básica entre o que é ação e o que é atividade cognitiva, no âmbito das virtudes. O que está em jogo, neste ponto, é a delimitação entre aquilo que diz respeito ao conhecimento teórico e aquilo concernente ao pensamento prático, voltado para a execução de atos.

Segundo Zagzebski, Aristóteles compreende tais estados como governados por partes da alma que são distintas, funcional e estruturalmente<sup>41</sup>. A parte pensante – que governa as virtudes intelectuais, comanda; e a parte que sente – que governa as virtudes morais, obedece. Para ela, tal distinção não se sustenta quando colocada desta maneira. Alguns estados intelectuais podem surgir acompanhados de sentimentos mais fortes do que aqueles que normalmente acompanham virtudes morais<sup>42</sup>. Mesmo concordando que tais sensações são mais incomuns entre as virtudes intelectuais, a autora não concede o ponto a Aristóteles e defende que este motivo não é forte o suficiente para separar os dois tipos de virtudes. A sugestão é que uma maneira possível de lidar com esta proposta de separação é entender de que forma as virtudes morais envolvem o manejo mais adequado dos sentimentos, enquanto as intelectuais envolvem o direcionamento adequado das atividades cognitivas. O que não significa que tais atividades não envolvam sentimentos em alguma instância. Para ela, mesmo esta interpretação mais generosa é

---

<sup>41</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 142.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 145.

insatisfatória, dado que, ainda que grande parte das virtudes morais lide diretamente com o manejo de sentimentos, uma virtude moral, considerada central por muitos, pode não ter uma relação tão próxima com este manejo, como é o caso da justiça, da honestidade ou da sinceridade. Dessa forma, os motivos para uma possível separação ainda não seriam suficientes.

Para a autora, sentimentos estão envolvidos na composição das virtudes intelectuais da mesma maneira que tais virtudes estão envolvidas no manejo de determinados sentimentos. De modo similar, os estados morais mantém uma correlação com os estados intelectuais, pois eles precisam de uma atividade cognitiva e perceptual adequada para lidar com seu componente de sucesso, ou seja, o agente precisa estar em contato cognitivo com o aspecto da realidade referente a dada virtude moral.

Existe um motivo adicional oferecido por Aristóteles em defesa da divisão acima. Ele diz respeito ao processo de aprendizado das virtudes<sup>43</sup>. Segundo ele, as virtudes intelectuais podem ser ensinadas, enquanto as morais são hábitos adquiridos pela prática e pelo treinamento. Para Zagzebski, esta é mais uma distinção equivocada. Ela defende que a maneira pela qual aprendemos virtudes intelectuais opera do mesmo modo quando adquirimos virtudes morais. Independentemente de qual virtude estamos falando, afirma, o processo de aprendizagem desta excelência passa pela imitação, prática no hábito e autocontrole frente a inclinações contrárias, até que ela se torne um traço permanente no caráter do sujeito<sup>44</sup>. Estes passos são, segundo sua teoria, fundamentais para que o sujeito aprenda a agir e crer da maneira adequada e não da maneira que gostaria, para depois aprender a querer agir e crer da maneira adequada, assentando assim seu caráter virtuoso<sup>45</sup>.

O posicionamento da autora é o de que a ideia de separar completamente estes traços do caráter é infundada. Ela justifica esta posição salientando que ambas as virtudes precisam ser praticadas e desenvolvidas pelo hábito, e envolvem a combinação do entendimento de algum aspecto da realidade, associado ao treinamento dos sentimentos. Além de não diferirem de modo algum em sua aquisição e manutenção, elas estariam compartilhando características muito similares em sua natureza e estariam logicamente conectadas no âmbito da sua operação prática. Zagzebski cita o caso da virtude da honestidade como um exemplo pa-

---

<sup>43</sup> ARISTOTLE, op. cit., p. 26.

<sup>44</sup> Cf. ZAGZEBSKI, 2009, p. 77 et seq.

<sup>45</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 151.

radigmático. Tal excelência não consiste em um agente falando algo que ele acredita ser verdade, mas exige respeito pela verdade, que demanda um conjunto de virtudes intelectuais para garantir sua transmissão adequada e justificada para aquele que a ouve. Tipos como este de virtude moral parecem resultar na posse de um conjunto de outras virtudes, muitas delas intelectuais. De forma peculiar, a posição em questão lida com a ideia de que as virtudes intelectuais compõem um subconjunto das virtudes morais e estão intrinsecamente conectadas a elas no âmbito da ação e da avaliação moral. O que está implicado pela alocação das virtudes intelectuais no escopo das morais é uma ampliação das possibilidades de avaliações morais comuns para incluir a avaliação epistêmica nos seus quadros.

A proposta de separação parece tocar num ponto mais específico da abordagem aretaica. Se as virtudes não se distinguem no âmbito da ação ou da avaliação, deve haver algo que as separe, pelo menos minimamente, de modo que possamos explorar como elas operam de forma avaliativa, na ação e na cognição. Para a autora, cada virtude é definida em termos de um desejo particular inserido em um desejo geral maior que, entre as virtudes intelectuais, é a motivação pelo conhecimento<sup>46</sup>. Neste ponto, uma distinção entre as classes de virtudes é, finalmente, possível. Dado que o componente motivacional geral das virtudes morais aristotélicas não diz respeito à busca pelo conhecimento, mas sim à felicidade (*eudaimonia*), parece não haver uma equivalência entre elas e as virtudes do intelecto. Zagzebski sugere esta leitura da relação das virtudes com o fim dos seus componentes motivacionais e sustenta que, sendo esta a única diferença teórica relevante entre os dois tipos de virtudes, existem boas razões para continuar classificando de intelectuais as virtudes com motivação para o conhecimento, ao mesmo tempo em que as mantêm compreendidas como um subconjunto das morais<sup>47</sup>.

Para a autora, os pontos de conexão entre as virtudes, sejam elas do mesmo tipo ou de tipos diferentes, são mais relevantes do que a desconexão do fim motivacional acima. Estes pontos são, muitas vezes, de natureza lógica e causal. Ela afirma, por exemplo, que uma pessoa honesta precisa ser cuidadosa com a verdade, pesando as evidências com atenção, e precisa ser particularmente perspicaz ao lidar com o que é importante na situação que demanda tal virtude moral. Uma virtude moral deste tipo, então, demanda que o sujeito tenha um conjunto peculiar de virtudes intelectuais. Adicionalmente, a posse de virtudes ou

---

<sup>46</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 165.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 167.



vícios de alguma natureza pode trazer consigo a posse de outros traços de caráter, ou inibir sua aquisição.

### 6.1 - A *Phronesis*

Um importante ponto de conexão se dá entre a *phronesis* e as virtudes morais aristotélicas. Ele é importante, inclusive, para caracterizar a doutrina aristotélica da unidade das virtudes. Embora Aristóteles tenha defendido uma relativa autonomia entre as virtudes morais e intelectuais, a posse de virtudes morais, como definidas por ele, é possível apenas para uma pessoa que está também de posse da *phronesis*<sup>48</sup>. A sabedoria prática aristotélica é uma virtude intelectual direcionada à verdade, cuja presença é condição necessária e suficiente para a posse de virtudes morais, estando, inclusive, na definição aretaica deste tipo de virtude<sup>49</sup>.

Além de empreender uma divisão da alma, entre as partes racional e irracional, cada uma supostamente governando um conjunto de virtudes, e onde reside a distinção entre virtudes e sentimentos, Aristóteles estabelece uma segunda divisão. Desta vez a separação se dá dentro da parte racional da alma. Esta nova subdivisão consiste em identificar aquilo que está na alçada do intelecto especulativo e do intelecto prático – que dizem respeito, respectivamente, ao que é necessário, composto por virtudes como a sabedoria especulativa, a razão intuitiva e o conhecimento, e ao que é contingente, acompanhado das virtudes da arte (*techne*) e da sabedoria prática (*phronesis*)<sup>50</sup>.

Para Zagzebski, esta é uma distinção problemática, pois deixa de fora um dos usos mais comuns do intelecto especulativo: a compreensão daquilo que é contingente. Segundo ela, as virtudes intelectuais interessantes para sua teoria regulam a investigação e os aspectos voluntários dos processos perceptuais e nem sempre estão relacionadas àquilo que é necessário. Mesmo que elas levem o sujeito à posse de verdades necessárias, este não é tipicamente o caso, quando estas virtudes estão em jogo<sup>51</sup>. Do ponto de vista da filosofia contemporânea, não dispor de um

---

<sup>48</sup> ARISTOTLE, op. cit., p. 133 et seq.

<sup>49</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 212. Segundo a autora, Tomás de Aquino oferece uma noção similar ao tratar da ideia de *prudência*, uma qualidade do intelecto com, aparentemente, as mesmas características presentes na *phronesis*.

<sup>50</sup> ARISTOTLE, op. cit., 116.; ZAGZEBSKI, 1996, p. 213.

<sup>51</sup> Ao falar de verdades necessárias, Zagzebski está lidando com aquilo que é conhecido *a priori*, como verdades matemáticas.

conjunto de virtudes, além da *phronesis*, que possa lidar com crenças acerca de questões contingentes parece ser um problema da abordagem aristotélica.

A *phronesis*, como a entende Zagzebski, é uma virtude peculiar neste contexto de divisão. Já vimos que tanto a ação moral quanto a atividade cognitiva envolvem, no seu entender, um tipo de colaboração entre elementos cognitivos e afetivos. O sujeito busca um contato cognitivo com a realidade motivado por uma emoção característica para tal. Cabe à sabedoria prática, neste sentido, a combinação destes elementos. Ela é uma virtude que coordena a ação moral, em um sentido mais estrito. No entanto, apesar de ter sido classificada por Aristóteles como componente das virtudes intelectuais de um sujeito, seu papel é notavelmente diferente de outras virtudes do intelecto, pois sua operação se dá principalmente no âmbito prático, da ação moral, enquanto as outras excelências agrupadas na cognição operam no âmbito especulativo, na busca de verdades necessárias. Ter uma virtude intelectual no sentido aristotélico que não funciona como tal é, para Zagzebski, um problema para abordagem aretaica e o principal motivador desta subdivisão da alma, que não atende às necessidades de uma teoria epistêmica contemporânea. No entanto, embora não concorde inteiramente com a localização que Aristóteles faz da *phronesis*, a autora reconhece como esclarecedora a explicação do funcionamento desta virtude na coordenação das demais. A *phronesis* aristotélica é uma excelência suficiente e necessária para as virtudes morais. E se Aristóteles está certo a este respeito, a sabedoria prática opera da mesma maneira quando o que está em jogo são as virtudes intelectuais no sentido proposto por Zagzebski. Mesmo que o filósofo grego esteja enganado sobre isso, salienta a autora, ainda é o caso de que, qualquer que seja a relação mantida entre a *phronesis* e as virtudes morais tradicionais, ela também ocorre quando o que está em jogo são virtudes intelectuais.

Um exame mais minucioso desta relação se faz necessário. De acordo com a autora, as virtudes intelectuais mantêm a mesma relação com regras que as virtudes morais tradicionais. No entanto, os elementos internos, motivacionais, das virtudes intelectuais levariam à extrapolação desta relação. Segundo Zagzebski, aquele que está de posse de uma virtude intelectual é levado a fazer muito mais do que meramente seguir regras. Existem caminhos que levam da posse de virtudes ou vícios particulares à execução de atos ou formação de crenças, e a *phronesis* está presente neste caminho. A autora explica de que forma se dá esta presença.

## 6.2 - Necessidades teóricas da *phronesis*

A sabedoria prática ocupa um lugar de destaque no exercício de outras virtudes, sejam elas morais ou intelectuais. Em primeiro lugar, ela possui a função de lidar com o conflito ou a coexistência de virtudes distintas, determinando o meio entre extremos, naqueles casos em que o meio é uma virtude, e mediando o conflito entre excelências cuja coexistência é problemática – inclusive entre virtudes morais e intelectuais.

No primeiro caso, a sabedoria parece ser importante para dosar as características necessárias para o estabelecimento de uma excelência. No caso da virtude do cuidado intelectual, por exemplo, Zagzebski sugere que o papel da *phronesis* é o de nos dizer quantas evidências são necessárias para apoiar uma determinada crença<sup>52</sup>. Esta operação se estende, segundo ela, a outros tipos de virtudes, principalmente a virtudes que possuem uma contraparte moral.

O mesmo se dá com a perseverança, a coragem, e a autonomia. Nós precisamos fazer escolhas na investigação intelectual, tanto quanto na deliberação que conduz à ação, e a medida em que devemos perseverar em uma linha de investigação ou encarar e responder a ataques de outros é uma questão de julgamento. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 221)<sup>53</sup>

Sobre este ponto, a autora conclui que, naqueles casos em que se busca uma virtude, ou seja, que se busca um meio entre extremos, a *phronesis* executa a função de dosar as qualidades que convertem alguém em possuidor desta virtude, afastando-o da falta ou do excesso delas. No segundo caso, a sabedoria prática tem a função de arbitrar a coexistência de virtudes que são demandadas pelas características salientes de uma situação. Segundo Zagzebski, o exercício das virtudes exige uma deliberação deste tipo. Então se faz necessária uma excelência que permita que o sujeito faça isto, pesando as características salientes de cada caso e procedendo com um julgamento que, afirma, não é um julgamento de uma pessoa enquanto possuidora de uma virtude indi-

---

<sup>52</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 221.

<sup>53</sup> “The same point goes for perseverance, courage, and autonomy. We need to make choices in intellectual inquiry, just as much as in deliberation leading to action, and the extent to which we should persevere in a line of inquiry or face and answer attacks from others is a matter of judgment.”

vidual comum, mas o julgamento de uma pessoa virtuosa – possuidora de um caráter realmente virtuoso<sup>54</sup>. Ela sustenta que

Uma pessoa precisa saber quando assumir um compromisso intelectual tanto quanto precisa saber quando assumir um compromisso moral ou pessoal. Mas compromisso intelectual pode chocar-se com virtudes da prudência, profundidade ou justiça intelectuais na visão de outros. Saber o que fazer nestes casos não é apenas uma questão de possuir uma combinação das virtudes envolvidas. Uma virtude é necessária para permitir que uma pessoa veja o quadro geral [...] Virtudes intelectuais, então, precisam de uma virtude de mediação tanto quanto as virtudes morais tradicionais. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 223)<sup>55</sup>

Quando em disputa, as virtudes, individualmente, não ditam o que deve ser feito na situação que se apresenta, dado que as características da situação são relevantes em graus diferentes para as diferentes virtudes. Isso se dá tanto em disputas entre virtudes do mesmo tipo como em disputas entre virtudes morais e intelectuais. Para a autora, é necessário que haja uma virtude para a qual todas as características relevantes para excelências distintas na situação sejam relevantes. A *phronesis* parece ser a única a executar esta tarefa.

Pensando no desenvolvimento do caráter virtuoso a longo prazo, que é o foco desta abordagem, parece mais fácil conceber esta mediação por meio do hábito, se esquivando assim de alguma objeção que apele para o exemplo do soldado nazista, que não parece ter, *prima facie*, uma mediação entre suas virtudes. É digno de nota, no entanto, que a posse não mediada da virtude da coragem, neste caso, aponta para uma possível conclusão de que o soldado não é virtuoso. Parece ser uma situação na qual uma mediação entre a coragem e a necessidade de ser benevolente, por exemplo, se faz necessária. Considerando que é função da

---

<sup>54</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 222.

<sup>55</sup> “A person needs to know at what point to make an intellectual commitment just as much as she needs to know when to make a moral or a personal commitment. But intellectual commitment can run up against the virtues of intellectual caution, thoroughness, or fairness to the views of others. Knowing what to do in these cases is not a simple matter of having a combination of the virtues in question. A virtue is needed that permits a person to see the big picture [...] Intellectual virtues, then, need a mediating virtue just as much as do the traditional moral virtues.”

*phronesis* arbitrar nestes casos, ou o soldado não possui sabedoria prática ou esta virtude não está fazendo o trabalho sugerido por Zagzebski. Se ele não possuir esta virtude, parece ser contraintuitivo pensar, como sugere Zagzebski, que a posse da coragem é algo positivo para seu caráter.

Adicionalmente, há uma terceira função da *phronesis* que, segundo Zagzebski, está ligada diretamente a questões que extrapolam os limites das regras morais e epistêmicas comumente aceitas. Muitas das atividades humanas, no campo da moralidade ou da cognição, não são completamente satisfeitas por um conjunto de procedimento confiáveis. Nestes casos, a sabedoria prática funciona como um elemento que coordena o raciocínio e a ação, alinhando as virtudes envolvidas em situações nas quais o procedimento padronizado não se aplica. De acordo com a autora, pessoas dotadas de sabedoria prática aprendem a confiar adequadamente em determinados sentimentos e desenvolvem hábitos que, confiavelmente, levam a bons julgamentos, independente de regras preestabelecidas<sup>56</sup>.

A experiência é um fator importante na teoria aristotélica. A *phronesis*, como todas as outras excelências do caráter, também é aprendida pelo hábito. No entanto, ela é necessária para que outras virtudes possam ser aprendidas na experiência social<sup>57</sup>. Para Aristóteles, estas outras virtudes são adquiridas pelo hábito na imitação dos membros da comunidade possuidores de *phronesis*. A ação moral adequada, executada por aquele que possui as virtudes morais pertinentes para a situação, depende, neste sentido, de uma forte base social. Similarmente, o que está em jogo na aquisição das virtudes intelectuais é, para Zagzebski, a manutenção do mesmo tipo de relação com a *phronesis*. Pensar adequadamente, ou seja, formar crenças de maneira virtuosa, tem uma base igualmente social. Assim, de acordo com ela, a atividade doxástica adequada depende diretamente do aprendizado em comunidade. Aprendemos a crer racionalmente do mesmo modo que aprendemos a agir moralmente.

A base social da formação de crença é, de certa maneira, ainda mais notável que a base social da ação, uma vez que provavelmente somos ainda

---

<sup>56</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 226.

<sup>57</sup> Formulada desta maneira, a sugestão leva a um problema: se a *phronesis* também é aprendida pelo hábito, e se para aprender uma virtude pelo hábito, é preciso copiar outros sujeitos dotados de *phronesis*, há a necessidade de explicar como o primeiro sujeito com *phronesis* aprendeu a ser virtuoso.

mais dependentes de outras pessoas para a racionalidade ou a justificabilidade de nossas crenças do que para a correção de nossos atos. Isso significa que a saúde intelectual de toda a comunidade é vitalmente importante para a justificabilidade de nossas próprias crenças. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 228)<sup>58</sup>

Uma pessoa com sabedoria prática está, segundo Zagzebski, em posição de decidir se deve ou não crer em algo (ou agir de determinada maneira), pois possui os mecanismos condutores à verdade necessários para identificar em sua comunidade a confiabilidade das crenças em uma rede social.

O esforço até então foi comparativo. O propósito de Zagzebski com estas primeiras ideias foi mostrar que sua proposta de teoria das virtudes está subsumida na teoria moral aristotélica, desde a problemática do valor da posse de uma excelência, moral ou cognitiva, até o papel da *phronesis* como virtude coordenadora da ação, ou da formação de crenças. Agora que discutimos a caracterização desta epistemologia nos moldes aretaicos, devemos pensar se há relação direta entre o caráter de um sujeito virtuoso e a formação adequada de crenças, e se podemos extrair disso uma teoria da justificação adequada. Para isso, precisamos voltar a atenção para a relação entre vícios e virtudes com as propriedades morais da ação e da atividade cognitiva. A seção seguinte nos ajudará a entender os critérios básicos da teoria da justificação proposta por Zagzebski, que nos será útil ao final do capítulo, quando da discussão do potencial normativo desta abordagem.

## 7 - CONCEITOS DEÔNTICOS E JUSTIFICABILIDADE

Teorias contemporâneas da virtude em epistemologia se preocupam, principalmente, em dar conta da caracterização do sujeito possuidor da virtude, discutindo, em grande medida, a justificabilidade interna deste sujeito. Tomando como ponto de avaliação a posse (e a operação) ou não de uma virtude intelectual – ou de um conjunto delas. Para não sofrer a acusação de estar sendo pouco caridosa e muito exigente na avaliação dos sujeitos doxásticos, Zagzebski formula sua teoria

---

<sup>58</sup> “The social basis of belief formation is in some ways even more striking than the social basis of acting since we are probably even more dependent upon other people for the rationality or justifiability of our beliefs than for the rightness of our acts. This means that the intellectual healthiness of the whole community is vitally important for the justifiability of our own beliefs.”

pensando nas vantagens práticas da abordagem. Desta forma, embora trabalhe com o foco no ideal da posse da virtude, ela está mais preocupada com o componente motivacional característico a um sujeito virtuoso do que com a posse da virtude, de fato. Uma teoria da justificação, na presença desta ressalva, parece ser menos exigente para casos típicos de conhecimento e de atribuição de conhecimento para leigos. Como veremos, outras teorias que usam virtudes intelectuais como critério de avaliação epistêmica conseguem lidar com esses casos mais facilmente, e criticam o trabalho de Zagzebski por não ter o mesmo sucesso. No entanto, ainda que a estratégia de Zagzebski não seja completamente bem-sucedida, como veremos mais adiante, ela encontra uma solução interessante para desviar de critérios demasiado exigentes para a justificação.

Esta estratégia depende, por sua vez, de um tipo de avaliação que vá além da ideia de posse de virtudes. A autora faz uma breve análise de conceitos deonticos para entender o papel das propriedades morais dos atos na formação de crenças. Neste ponto, ela toma para análise os conceitos de ato correto, dever moral e ato de virtude moral. Segundo ela, as noções de crença justificada, dever epistêmico e ato de virtude intelectual são definidos diretamente em função deles.

### **7.1 - Atos corretos e crenças justificadas**

Para Zagzebski, existe uma importante assimetria entre os conceitos aretaicos de virtude e vício, e os conceitos deonticos de certo e errado. Um ato correto, na abordagem deontológica tradicional, consiste apenas na execução daquilo que é moralmente permissível. Não significa, necessariamente, fazer o que é digno de algum tipo de crédito positivo. Significa, na verdade, não estar sujeito à atribuição de algum tipo de crédito negativo. É neste ponto que reside a suposta assimetria. Uma noção deontica de ato correto diz respeito, apenas, à execução de atos permissíveis – e não necessariamente recomendáveis. Para uma abordagem aretaica, por outro lado, um ato correto não só exprime a preocupação do agente em executar aquilo que é permissível, mas expressa também a virtude deste agente, que executa algo que, além de ser permissível, é recomendável, ou digno de crédito positivo<sup>59</sup>. Assim, afirma a autora, limitar-se à obrigatoriedade moral e não incorrer no erro (ou no vício) não devem ser condições suficientes para a avaliação de um ato, do ponto de vista aretaico. Zagzebski sustenta que uma teoria como esta última está preocupada em lidar com a avaliação do que vai além daqui-

---

<sup>59</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 233.

lo que é obrigatório. Enquanto os conceitos deônticos focam nas condições para a atribuição de crédito negativo a uma ação, os conceitos aretaicos estão voltados tanto para as condições de crédito negativo quanto para as condições de crédito positivo na avaliação desta ação.

Preocupada com uma avaliação que conserve a ideia de que a motivação virtuosa dá conta das exigências normativas, Zagzebski sustenta que uma ação correta, no sentido aretaico de correção, é uma ação virtuosamente motivada, cuja operação é confiavelmente bem-sucedida em atingir o fim das virtudes em questão. Uma ação moralmente virtuosa, desta forma, não demanda a posse da virtude por parte do agente que a executa. Demanda que este agente, de alguma forma, aja como um sujeito virtuoso agiria, em circunstâncias análogas. Para tal, afirma, ele precisa ter o entendimento suficiente dos fatos morais e não morais envolvidos na situação<sup>60</sup>. Não parece ser suficientemente clara a intenção da autora ao inserir a noção de entendimento neste contexto, principalmente porque o termo é usado em circunstâncias diferentes na obra e, aparentemente, varia de sentido de acordo com estas circunstâncias. Se, entretanto, pensarmos o entendimento dos fatos morais e não morais como algum tipo mais comum de compreensão do contexto em questão, podemos partir mais facilmente para a definição dos conceitos deônticos sob a ótica de uma teoria moral aretaica.

Um *ato correto* é o que uma pessoa que está virtuosamente motivada, e que tem o entendimento da situação particular que uma pessoa virtuosa teria, poderia fazer<sup>61</sup> em circunstâncias análogas.

Um *ato incorreto* é o que uma pessoa que está virtuosamente motivada, e que tem o 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 entendimento da situação particular que uma pessoa virtuosa teria, faria em circunstâncias análogas. (ZAGZEBSKI, 1996, p, 235)<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 234.

<sup>61</sup> É importante notar que o uso do modal aqui remete à discussão sobre o que é permissível e o que é aconselhável na execução de um ato moral.

<sup>62</sup> “A *right act* tis what a person who is virtuously motivated, and who has the understanding of the particular situation that a virtuous person would have, might do in like circumstances; A *wrong act* is what a person who is virtuously



Estas definições carregam um importante elemento interno, fundamental para a proposta atual. O elemento motivacional assegura que a avaliação do ato não seja confundida com a avaliação do agente que o executa. Uma pessoa pode executar um ato caracteristicamente correto, mas não estar motivada virtuosamente para tal. A atribuição de crédito moral pela ação se deve não apenas ao resultado do ato, mas também à motivação do agente em atingir o fim da virtude. Esta distinção, salienta a autora, é semelhante àquela estabelecida por alguns epistemólogos entre a justificação da crença e a justificação do agente. Um agente pode manter uma crença que está justificada, mas pode não ser merecedor de crédito epistêmico por sustentar tal estado. Zagzebski encontra nesta distinção uma maneira de identificar padrões de condutas dos sujeitos virtuosos e não virtuosos. Os primeiros estariam muito mais dispostos do que os últimos a realizar atos que, caracteristicamente, expressam a posse de uma virtude. E, adaptando a ideia à linguagem deontica, temos uma noção preliminar de atribuição de crédito por um ato ou pela formação de crença, da seguinte maneira:

Uma pessoa A é digna de crédito (está justificada) em realizar um ato (ter uma crença) S apenas se A faz o que uma pessoa virtuosa (provavelmente) faria (acredita no que uma pessoa virtuosa [provavelmente] acreditaria) nas mesmas circunstâncias e está virtuosamente motivado. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 236)<sup>63</sup>

Paralelas aos conceitos deonticos da teoria moral estão as noções epistêmicas para a avaliação da atividade cognitiva, como demonstradas por Zagzebski:

Uma *crença justificada* é o que uma pessoa que está motivada por uma virtude intelectual, e que tem o entendimento de sua situação cognitiva que

---

motivated, and who has the understanding of the particular situation that a virtuous person would have, would not do in like circumstances; A *moral duty* is what a person who is virtuously motivated, and who has the understanding of the particular situation that a virtuous person would have, would do in like circumstances.”

<sup>63</sup> “A person A is praiseworthy (justified) for doing an act (having a belief) S just in case A does what a virtuous person would (probably) do (believes what a virtuous person would [probably] believe) in the same circumstances and is motivated by virtuous motives.”

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 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 entendimento de sua situação cognitiva que uma pessoa virtuosa teria, acreditaria em circunstâncias análogas. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 241)<sup>64</sup>

A definição de ato correto e, por consequência, seus equivalentes cognitivos, tem um papel conceitual importante nesta teoria. Definir a correção do ato em termos de motivação de um sujeito virtuoso transfere o foco avaliativo da ação para o agente. Assim, não é o mero ato caracteristicamente correto que merece uma avaliação moral positiva, uma vez que o sucesso da execução de um ato pode se dar acidentalmente. Este ato precisa ser algo que um sujeito virtuoso poderia fazer e deve ser originado nos componentes, tanto internos quanto externos, dessa virtude<sup>65</sup>. Uma ideia mais geral de ato precisa, então, ser desenvolvida. Uma ideia que englobe tanto as características avaliativas do ato quanto as características avaliativas do agente, ou seja, sua responsabilidade por uma determinada ação. Zagzebski encontra na definição de ato de virtude uma maneira de superar a possibilidade de acidentalidade na execução de um ato correto e de destacar a motivação do agente como característica responsável pelo sucesso confiável em atingir o fim de uma ação.

Vamos chamar um ato de *um ato de virtude A* se, e somente se, ele se origina do componente moti-

---

<sup>64</sup> “A *justified belief* is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, might believe in like circumstances; An *unjustified belief* is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, would not believe in like circumstances; a belief of *epistemic duty* is what a person who is motivated by intellectual virtue, and who has the understanding of his cognitive situation a virtuous person would have, would believe in like circumstances.”

<sup>65</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 248.

vacional de A, é algo que uma pessoa com a virtude A (provavelmente) faria nas mesmas circunstâncias, e é bem-sucedido em atingir o fim (se houver) da virtude A por causa destas características do ato. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 248)<sup>66</sup>

Um ato de virtude, neste sentido, é um ato que é capaz de levar um agente a receber crédito por atingir o fim característico da motivação dessa virtude. Esta noção é central para a abordagem de Zagzebski. Ela desloca o foco da avaliação moral da ação para o agente, como já havíamos visto acima, e valoriza as características da ação que fazem com que ele seja merecedor de crédito de algum tipo. Como veremos mais adiante, a autora usa esta noção para nortear sua abordagem responsabilista. A responsabilidade do sujeito doxástico está relacionada, neste sentido, com a ideia de que um ato moral correto precisa poder ser creditado ao agente que o executa e encontra seu paralelo na avaliação das crenças justificadas. A seguir, analisaremos o contraponto epistêmico do ato de virtude moral e veremos como este e outros detalhes da teoria de Zagzebski lidam com algumas objeções localizadas.

## 7.2 - Um ato de virtude intelectual

Toda a proposta zagzebskiana gira em torno da ideia de correlação entre os conceitos morais e os conceitos epistêmicos. Como vimos acima, a autora sustenta a tese de que existe uma equivalência entre o conceito moral de ação correta e o conceito epistêmico de crença justificada, e suas funções são fortemente paralelas. Para estabelecer sua teoria da justificação, Zagzebski entende o elemento que converte mera crença em conhecimento através de uma definição particular de conhecimento. Sua proposta consiste em estabelecer as condições necessárias e suficientes para a posse de conhecimento, de maneira a satisfazer demandas teóricas e práticas pertinentes, como: dar conta de esclarecer o que está sendo definido; demonstrar como o que está sendo definido é possível – ou como chegar a possuir conhecimento; e responder a problemas ainda sem respostas, tal qual o problema de Gettier.

Na teoria de Zagzebski, o conceito de virtude intelectual é responsável pela maior parte do trabalho normativo na avaliação dos pro-

---

<sup>66</sup> “Let us call an act *an act of virtue A* if and only if it arises from the motivational component of A, it is something a person with virtue A would (probably) do in the circumstances, and it is successful in bringing about the end (if any) of virtue A because of these features of the act.”

cessos cognitivos e estados epistêmicos do sujeito. Como vimos no início do capítulo, o conceito tradicional de justificação era responsável por boa parte deste trabalho de avaliação, mas apenas tornava provável a adequação do processo cognitivo ou do estado epistêmico em questão. Isto é decorrente, como já foi salientado, de uma falha na conexão entre este elemento e a verdade de uma crença. O propósito de Zagzebski é, então, o de suprir esta falha, deslocando o foco da avaliação epistêmica da crença para o sujeito que possui esta crença. Numa crença formada virtuosamente, e diferente de uma crença justificada comum, o sujeito está em uma situação de conhecimento porque a posse da virtude implica o sucesso do fim desta virtude.

Uma crença virtuosamente formada é o paralelo epistêmico de um ato virtuosamente executado, sobre o qual discutimos na subseção anterior. Um ato de virtude intelectual conserva as mesmas características do ato de virtude moral, mas não conserva o mesmo objetivo geral da virtude, apesar de conservar sua relação com ele. O objetivo geral de uma virtude intelectual zagzebskiana é o conhecimento. O conhecimento está para a teoria de Zagzebski como a felicidade está para as virtudes morais aristotélicas. Um ato de virtude intelectual, neste sentido, é um ato que expressa o componente motivacional de uma virtude e que deve levar à verdade por conta de suas características internas. Mais formalmente, teríamos:

Um *ato de virtude intelectual A* é um ato que se origina no componente motivacional de A, é algo que uma pessoa com a virtude A (provavelmente) faria nas mesmas circunstâncias, é bem sucedido em atingir o fim da motivação de A, e é tal que o agente adquire uma crença verdadeira (contato cognitivo com a realidade) através destas características do ato. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 270)<sup>67</sup>

O ato de virtude intelectual é, neste sentido, o componente que transforma a mera crença verdadeira em conhecimento. Ele substitui a noção comum de justificação por uma que, segundo Zagzebski, é forte o suficiente para não sucumbir a contraexemplos, ou sequer pressupô-los. Assim, uma definição de conhecimento associado ao ato de virtude inte-

---

<sup>67</sup> “An act of intellectual virtue A is an act that arises from the motivational component of A, is something a person with virtue A would (probably) do in the circumstances, is successful in achieving the end of the A motivation, and is such that the agent acquires a true belief (cognitive contact with reality) through these features of the act.”

lectual é possível. De acordo com autora, esta definição é forte no sentido prático, pois não pressupõe contraexemplos para existir, como o faz boa parte das definições formuladas no período pós-Gettier. Além disso, seria teoricamente esclarecedora, pois lidaria de forma adequada com problemas da noção tradicional. Eis a definição proposta: “Conhecimento é um estado de crença originado em atos de virtude intelectual<sup>68</sup>.”

É importante notar que esta definição suprime a parte metafísica da definição. Ela não fala de conhecimento como crença verdadeira, mas apenas como crença. E isto é, afirma a autora, resultado de uma vantagem teórica da definição. Ela é definida com esta supressão porque, diferentemente das definições que apostam na ideia comum de justificação, ela carrega consigo um elemento que implica a verdade da crença e não apenas a torna provável. Isso explica a supressão e a brevidade da definição.

Cabe agora nos perguntarmos se uma teoria da justificação com base nesta definição direta de conhecimento pode dar conta das demandas estabelecidas pela epistemologia contemporânea. Há algo numa abordagem que coloca a crença em segundo plano e foca no caráter do agente que satisfaça questões mais centrais à epistemologia, questões que as teorias mais tradicionais com foco proposicional não conseguiram satisfazer? Para tentar responder essa questão, veremos como Zagzebski lida com um dos problemas principais da epistemologia contemporânea, o problema de Gettier, que motiva um ataque à noção tradicional de conhecimento ao reconhecer a fraca conexão entre justificação e verdade de uma crença. Embora esta seja apenas uma aplicação localizada de sua teoria da justificação, ela nos dá uma ideia geral do potencial de uma abordagem deste tipo.

## 8 - OS CONTRAEXEMPLOS DE TIPO-GETTIER

Casos de tipo-Gettier surgem quando uma situação de crença verdadeira justificada não é convertida em conhecimento. Isto se dá, por sua vez, por conta de um elemento de sorte desconhecido do sujeito que mantém determinada crença. Um dos exemplos mais corriqueiros a este respeito, e que está no artigo seminal de Edmund Gettier, é o caso das dez moedas. Em linhas gerais, eis a estrutura da situação. Sr. Smith ouve de seu chefe que Jones ficará com uma vaga de emprego que está disponível na empresa. Smith também sabe que Jones tem dez moedas no

---

<sup>68</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 271. “Knowledge is a state of belief arising out of acts of intellectual virtue.”

bolso. Ele sabe disso porque teve a oportunidade de contá-las minutos antes. Smith então forma a crença de que a pessoa que ficará com o emprego tem dez moedas no bolso. A crença de Smith é verdadeira, mas Jones não ficará com o emprego. Quem ficará com o emprego é o próprio Smith que, sem saber, também tem dez moedas em seu bolso<sup>69</sup>. Por conta deste elemento de sorte, parece intuitivo dizer que não há conhecimento em casos gettierizados. O filósofo americano mostrou que existe uma insuficiência na noção tradicional de conhecimento. Ou ela não é adequada e precisa de um elemento adicional, que possa converter uma crença fortuita em conhecimento, ou precisa ser reformulada de maneira que garanta o conhecimento.

Segundo Zagzebski, casos como este surgem tanto em teorias internalistas quanto em teorias externalistas. Para o internalismo comum, o problema da definição tradicional surge quando, em uma situação de crença verdadeira justificada, há algo errado naquilo que é inacessível ao sujeito. O caso de Smith parece ser um deste tipo. Para os externalistas, o problema está, de acordo com Zagzebski, na dupla acidentalidade contida em alguns dos casos. Tomemos como exemplo o caso da ovelha no campo apresentado por Roderick Chisholm<sup>70</sup>. *Grosso modo*, como se segue: *S* dirige por uma estrada no campo e avista um animal que se parece com uma ovelha; assim, *S* forma a crença “há uma ovelha no campo”; acontece que o animal para o qual *S* está olhando não é uma ovelha, mas um cachorro que se parece muito com uma ovelha; a crença de *S*, entretanto, é verdadeira, pois há, sem que ele saiba, uma ovelha em outra parte do campo, onde sua vista não alcança; ela também é justificada, no sentido externalista mais comum, pois foi formada por um processo (ou mecanismo) confiável de formação de crenças; mas parece difícil conceder que o que *S* possui pode ser chamado de conhecimento. Há, neste caso, uma dupla acidentalidade. É apenas um caso de sorte que os mecanismos formadores de crença são inadequados na situação e é outro caso de sorte o fato de haver uma ovelha em outra parte do campo, o que faz com que a crença seja verdadeira.

Para Zagzebski, nenhuma das duas posições pode evitar o problema, porque a maneira que elas interpretam o elemento que converte crença em conhecimento não implica que crenças, na presença deste elemento, sejam automaticamente convertidas. Enquanto houver um

---

<sup>69</sup> GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, n. 23, p.121-123, 1963.

<sup>70</sup> Cf. CHISHOLM, Roderick. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

pequeno grau de independência entre este elemento e a verdade, afirma, casos de Gettier continuarão minando situações de crença verdadeira justificada, sejam elas internalistas ou externalistas. Para ela, o problema permanecerá inescapável, do ponto de vista prático, caso esta independência seja mantida<sup>71</sup>. Uma solução para este problema seria, então, abrir mão da independência entre o componente de justificação e o componente da verdade. Abrir mão em um sentido em que, dada a presença do primeiro componente, o segundo deve se seguir. Ou seja, a proposta de Zagzebski é compreender que o elemento justificacional deve implicar a verdade da crença em questão.

Cabe pensarmos, então, se a definição particular de conhecimento fornecida por Zagzebski consegue superar essas dificuldades. Para isso, pensemos como um contraexemplo de tipo-Gettier funcionaria na discussão moral. Imaginemos um juiz que precisa dar um veredicto em um caso de crime de Máfia. Este juiz é uma pessoa dotada de virtudes relevantes para a presente situação: ele é cuidadoso na análise do caso, é justo em sua avaliação, é corajoso frente às possíveis represálias do crime organizado e possui sabedoria prática para lidar com estas virtudes particulares. No entanto, ele comete um erro. O homem que está sendo acusado não é o homem que cometeu o crime, e o juiz não conhece este fato. O juiz exibiu todas as virtudes relevantes para o caso, inclusive a virtude da justiça, talvez a mais relevante entre elas, mas foi acometido por um episódio de má sorte<sup>72</sup>. Zagzebski comenta que, mesmo reconhecendo e creditando o juiz pela posse das virtudes em questão, não diríamos que a decisão tomada por ele foi um ato de justiça, dado que o homem errado foi condenado pelos crimes. Para a autora, não consideraríamos o resultado como um ato deste tipo mesmo que o homem condenado e levado para prisão fosse o verdadeiro criminoso, trocado no último instante, antes do anúncio do veredicto, em uma situação de dupla sorte tipicamente gettieriana.

De acordo com Zagzebski, os casos de tipo-Gettier funcionam exatamente desta maneira na epistemologia. Um sujeito pode exibir um conjunto de virtudes relevantes para determinada situação e, mesmo assim, ser acometido por um episódio de má sorte ou dupla sorte. Em situações como estas, os sujeitos acometidos não executam o que a autora chama de ato de virtude intelectual. Ela sustenta que há uma diferença importante entre exibir uma virtude (ou um conjunto delas) e praticar

---

<sup>71</sup> ZAGZEBSKI, 1996, p. 283.

<sup>72</sup> Este exemplo é livremente adaptado do exemplo do juiz italiano, apresentado em ZAGZEBSKI, 1996, p. 294.

um ato de virtude intelectual. Como já vimos, um ato de virtude é um ato motivado virtuosamente, e que uma pessoa está apta a executar nas situações relevantes, direcionando o sujeito de forma bem sucedida ao fim da virtude em questão através da operação destas características do ato. Assim, entender conhecimento como uma crença que simplesmente exhibe uma virtude intelectual – ou algumas delas, não é suficiente para lidar com situações gettierizadas como estas. Nos casos acima, o sujeito pode possuir as virtudes relevantes, mas não teria crenças verdadeiras por causa dessas virtudes. O fato de um sujeito *S* possuir uma virtude *V* não implica em dizer que *S* consegue ter contato cognitivo com a realidade por causa de *V*. Desta forma, Zagzebski sustenta que a posse de uma virtude, mesmo que ela não seja entendida nos termos defendidos em seu trabalho, não é suficiente para evitar problemas de Gettier mais tradicionais. Para isso, então, precisaríamos fazer uso da noção de ato de virtude intelectual.

[...] um ato de virtude intelectual está justificado ou epistemicamente certo em um sentido bastante forte. Ele é virtuosamente motivado, leva a uma crença que é adquirida e sustentada da maneira que uma pessoa intelectualmente virtuosa o faria, e o bem da verdade ou do contato cognitivo com a realidade é atingido de forma bem sucedida por sua motivação e processo. (ZAGZEBSKI, 1996, p. 298)<sup>73</sup>

Assim, Zagzebski sugere que em vez de falar de justificação de uma crença no sentido internalista ou externalista tradicional, precisamos utilizar a noção de ato de virtude intelectual. Segundo ela, definir conhecimento de maneira que o componente de verdade é implicado por outros componentes da definição é a melhor estratégia (e uma não *ad hoc*) para evitar contraexemplos deste tipo. Há, no entanto, algumas dificuldades aparentes a esta sugestão. Podemos pensar, por exemplo, que sujeitos em casos de Gettier poderiam ser sujeitos em situações de conhecimento comum, sem a influência do acaso na sua crença verdadeira justificada. A teoria de Zagzebski não deixa claro por que atribuímos conhecimento em casos mais comuns e não nos casos de Gettier.

---

<sup>73</sup>“ [...] an act of intellectual virtue is justified or epistemically right in a very strong sense. It is virtuously motivated, it leads to a belief that is acquired and sustained the way an intellectually virtuous person might do it, and the good of truth or cognitive contact with reality is successfully achieved by this motivation and process.”



Pensemos em um caso de tipo-Gettier, mas que foi apresentado alguns anos antes por Bertrand Russell<sup>74</sup>. Em linhas gerais: *S* checa seu relógio para ver as horas e forma a crença que são 19 horas. No entanto, sem ele saber, seu relógio está com a pilha esgotada desde o dia anterior, às 19 horas. Coincidentemente, ele olha para o relógio exatamente 24 horas após o esgotamento da pilha e forma a crença verdadeira de que são 19 horas. Poderíamos reformular este exemplo, acrescentando alguns reforços justificacionais a esta crença. Por exemplo, podemos pensar que o relógio está com os ponteiros das horas e dos minutos parados, por conta do iminente esgotamento da pilha, mas que o ponteiro dos segundos segue se mexendo alguns segundos, uma vez por dia. E, coincidentemente, *S* olhou para o relógio exatamente no momento em que o ponteiro começava a fazer sua pequena movimentação diária – a primeira desde a parada dos outros ponteiros. Uma terceira formulação do exemplo seria pensar que o relógio não está parado e que *S* formula a mesma crença verdadeira, de que são 19 horas<sup>75</sup>. Parece que no último caso, *S* sabe que são 19 horas, mas nos casos anteriores isso não se dá.

Como a teoria da justificação de Zagzebski explicaria esta diferença na atribuição de conhecimento? Sua abordagem sugeriria que nos dois primeiros casos, mesmo que exibisse virtudes importantes para a situação em questão, a formação da crença não resulta das virtudes relevantes para ela. E no terceiro caso esta causação se dá. No entanto, não é intuitivo pensar que há uma diferença na formação de crença ou no caráter do agente nas variações acima. Os três *S* formam a mesma crença, dotados do mesmo tipo de caráter, na presença de justificação do mesmo tipo. Entretanto, a teoria de Zagzebski aparenta querer nos informar que há uma diferença relevante no último dos casos. Só não está claro onde reside esta diferença. Pensar em uma atribuição do tipo sugerido por Zagzebski parece ser o equivalente a pensar em um tipo de avaliação que exige muito do agente. Se *S* precisa agir de forma não característica a sujeitos em casos de conhecimento comum, ou seja, precisa se ocupar de um ato virtuoso que implique a verdade de sua crença para obter conhecimento, então Zagzebski está restringindo a atribuição de conhecimento de maneira a não incluir casos de conhecimento comum, como os casos tratados acima. E esta restrição é uma importante desvantagem para uma teoria da justificação que se pretende útil de forma prática. Tal

---

<sup>74</sup> MCGREW, Timothy. **Internalism and Externalism**. Abingdon, Oxon: Routledge, 2007.

<sup>75</sup> Estas formulações do contraexemplo de Russell foram sugeridas por Pedro Merluzzi.

objeção antecipa algumas das críticas levantadas por outros autores contra a abordagem zagzebskiana. Em seguida, veremos algumas delas.

## 9 - OBJEÇÕES

### 9.1 - Voluntariedade e justificação

Vimos acima que um dos pontos centrais para a teoria de Zagzebski consiste em aproximar elementos epistêmicos das características mais notadamente morais. Neste sentido, uma das estratégias da autora é sugerir que há uma correspondência direta entre a noção moral de ato correto e a noção epistêmica de crença justificada. Ela sustenta que ambas as noções estão apoiadas na voluntariedade do sujeito que executa um ato ou que sustenta uma crença. Como visto, para Zagzebski, um ato correto (ou uma crença justificada) é o que uma pessoa que está virtuosamente motivada (ou motivada por uma virtude intelectual) e que tem entendimento de sua situação particular (ou de sua situação cognitiva) que uma pessoa virtuosa teria, poderia fazer (ou poderia acreditar) em circunstâncias análogas. É importante notar que o elemento motivacional do sujeito é central para a tese da voluntariedade defendida por Zagzebski. Segundo ela, assim como a execução de uma ação, a formação de crenças varia em graus de voluntariedade, de um alto grau para um grau inexistente. Parece pacífico pensarmos em ações como frutos de algum tipo de voluntariedade, mas será que esta intuição é útil quando pensamos na formação de uma crença? William Alston<sup>76</sup> levantou uma objeção neste sentido, questionando a ideia de que há na formação de crenças algum tipo de voluntariedade – uma crítica à proposta de construir toda uma teoria da justificação com base na noção de motivação voluntária do sujeito doxástico. Alston nota que Zagzebski faz uma importante ressalva, ao reconhecer que algumas de nossas crenças – as perceptuais, em grande medida, são tão voluntárias como o ato de espirrar ou de tossir e que, embora possam estar justificadas em algum sentido, estas crenças não são casos paradigmáticos de conhecimento. No entanto, Alston aponta, isto sugere que os casos paradigmáticos estão, de fato, sob o controle voluntário do sujeito formador de crenças, mas Zagzebski não discrimina quais são estes casos. Para Alston, esta é uma falha importante da teoria de Zagzebski e compromete a própria propos-

---

<sup>76</sup> Cf. ALSTON, William. *Virtue and Knowledge. Philosophy and Phenomenological Research*, v. 1, n. 60, p.185-189, 2000.

ta da autora de identificar uma importante noção epistêmica como correlato de uma importante noção moral.

Adicionalmente, Alston sugere que, mesmo aceitando a ideia de que há uma voluntariedade na formação da crença, centrada na motivação do agente, a teoria zagzebskiana falha no outro extremo da gradação da voluntariedade, pois não consegue dar uma caracterização adequada dos tipos de crença que estariam neste espectro.

Como Zagzebski indica, crenças perceptuais ordinárias e crenças ordinárias advindas da memória são exemplos óbvios [deste tipo de crença involuntária]. Devemos pensar naqueles que captam estas crenças como motivados por virtude intelectual para formar estas crenças? Parece que a motivação, seja originada na virtude ou de outra maneira, nada tem a ver com a questão. Como então, nesta abordagem, tais crenças podem ser justificadas? (ALSTON, 2000, p. 187)<sup>77</sup>

Segundo Alston, a autora não só falha em dar conta da atribuição de justificação em casos como este como também cria um problema adicional, ao não conseguir identificar instâncias de crenças involuntárias como conhecimento. Para lidar com o problema da sorte em casos de crença verdadeira justificada, Zagzebski sugere que foquemos na eliminação do vão que há entre o componente epistêmico e o componente metafísico da definição de conhecimento. Ou seja, ela sugere que aproximemos a justificação da verdade de uma crença, de modo que a primeira implique a segunda. Para isso, ela sustenta que para evitar problemas do tipo-Gettier, uma noção de conhecimento precisa requerer que o conhecedor tenha uma motivação virtuosa para atingir um fim. E esta motivação virtuosa, como vimos, deve dar origem a atos voluntários e conscientes no processo que leva à verdade. O que dizer, então, de casos onde não há voluntariedade, tampouco há atos conscientes e voluntários neste processo? Alston nota que Zagzebski tentou oferecer uma solução para o impasse envolvendo casos de crenças involuntárias, ao sugerir que a presunção da verdade enquanto não há razões para presumir o contrário é, em si, um ato de virtude. Ele sustenta, entretanto,

---

<sup>77</sup> “As Zagzebski indicates, ordinary perceptual and memory beliefs are obvious examples. Are we to think of perceivers as motivated by intellectual virtue to form beliefs as they do? It would seem that motivation, whether by virtue or otherwise, has nothing to do with the matter. How then, on this account, can such beliefs be justified?”

que caracterizar a presunção da verdade presente em crenças perceptuais, por exemplo, como um ato de virtude é descaracterizar o próprio ato como definido por Zagzebski, dado que ele pressupõe uma motivação característica por parte do sujeito, o que não parece ser o caso em instâncias deste tipo. Segundo ele, esta proposta não consegue, então, eliminar o vão que há entre o elemento justificacional e a verdade de uma crença perceptual<sup>78</sup>.

Não é apenas o problema da voluntariedade que parece suscitar objeções à teoria da justificação de Zagzebski. Jonathan Kvanvig<sup>79</sup>, preocupado em discutir o que a autora entende por crença justificada, aponta que um dos problemas centrais desta abordagem está na identificação do que ela quer dizer quando estabelece que uma crença justificada é uma crença na qual, dentre outras coisas, o sujeito tem um entendimento de sua situação cognitiva particular, da mesma maneira que teria um sujeito virtuoso. Para Kvanvig, não está claro, logo de partida, o que é um entendimento característico da situação cognitiva que um sujeito virtuoso, necessariamente, teria. Segundo ele, existe uma variedade de tipos de entendimento que uma pessoa virtuosa poderia ter acerca de uma situação particular. No entanto, a exigência de Zagzebski parece ser de que o sujeito atual, responsável pela justificação adequada de suas crenças, tenha um entendimento fixo acerca da variedade de situações de formação de crença na qual ele pode, eventualmente, se encontrar. O problema central desta abordagem, segundo Kvanvig, consiste em avaliar uma situação epistêmica atual tomando como base a posição epistêmica de alguém que pode ter um entendimento completamente diferente do sujeito que sustenta a crença. Para ele, a justificação de uma crença depende do entendimento que o sujeito atual tem da situação em que se encontra e não do entendimento que ele teria se fosse virtuoso, ou ainda do entendimento que outro sujeito virtuoso possa vir a ter. Este ponto é um dos mais importantes da crítica de Kvanvig e atinge diretamente as bases da justificação oferecida pela teoria de Zagzebski. A seguir, veremos que tipo de recepção Zagzebski oferece a estas objeções.

## 9.2 - Respostas

Sobre os pontos acima, Zagzebski apresentou algumas respostas

---

<sup>78</sup> ALSTON, 2000, p. 188.

<sup>79</sup> KVANVIG, Jonathan. Zagzebski on Justification. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p. 191-196, 2000.

em defesa de sua teoria<sup>80</sup>. Reproduziremos aqui como, *grosso modo*, estas respostas se articulam e veremos se elas são suficientes para suprimir a força das objeções. No tocante à primeira objeção de Alston, acerca da voluntariedade da crença, Zagzebski alerta para uma má compreensão de sua proposta. Segundo ela, não se segue de sua definição a ideia de que o sujeito tenha algum tipo de motivação para crer em algo. Segundo ela, o que está em jogo no componente motivacional da definição de crença justificada é a inclinação do sujeito em adquirir a emoção característica da virtude em questão. Ou seja, segundo sua resposta, quando um sujeito forma uma crença justificada munido do componente motivacional, este componente não está direcionado para a crença em questão, mas para a verdade e para as atividades cognitivas que ele acredita poderem levá-lo a este fim. No entanto, ainda que esta consideração seja posta em pauta, ela não exige sua teoria da necessidade de explicar sob quais circunstâncias uma crença pode ser tomada como voluntária. A autora não desenvolve uma resposta acerca deste ponto. O que ela reforça, entretanto, é a ideia já presente em *Virtues of the Mind* de que embora não possamos controlar diretamente nossas crenças – que é a ideia intuitiva de voluntariedade, somos responsáveis pelas emoções que nos levam a sustentá-las. Assim, segundo sua teoria, teríamos, pelos menos em alguma medida, responsabilidade acerca das crenças que formamos. Zagzebski também não está convencida da ideia presente na segunda objeção de Alston, de que sua teoria não abarca casos de crenças perceptuais, dado que crenças deste tipo estão fora do espectro de voluntariedade. Para ela, é improvável que a percepção seja passiva, como Alston dá a entender. De acordo com a autora, crenças deste tipo envolvem não só atividade cognitiva como também atos mentais. Acerca da voluntariedade destes atos, Zagzebski não oferece uma caracterização precisa, mas acredita que deve haver um misto de voluntariedade e involuntariedade na formação de crenças como estas. Como conhecimento perceptual não é um caso paradigmático de conhecimento, na teoria zagzebskiana, a autora não oferece muitos esforços para tentar entender detalhadamente o processo de formação de crenças deste tipo.

No que tange à objeção de Kvanvig, Zagzebski identifica de saída que esta objeção é fruto de uma confusão da noção de entendimento apresentada na definição de crença justificada. Segundo ela, sua teoria não pressupõe apenas um entendimento fixo para lidar com as situações variáveis de formação de crença. O que sua abordagem sugere, alterna-

---

<sup>80</sup> ZAGZEBSKI, Linda. Responses. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p. 207-219, 2000a.

tivamente, é que seja estabelecido um caso no qual insiramos um sujeito virtuoso hipotético na situação atual e façamos a verificação se as crenças do sujeito atual estão compatíveis com a posse da *phronesis*. O objetivo desta estratégia, sustenta Zagzebski, é avaliar o pano de fundo epistêmico no qual o sujeito atual deve estar. Acreditando apenas naquilo que o sujeito virtuoso poderia acreditar, excluindo crenças incompatíveis com as crenças do sujeito hipotético e acrescentando aquelas que ele teria em circunstâncias análogas. De acordo com a autora, isso mostra que sua sugestão não limita o entendimento a apenas um tipo de compreensão. O sujeito virtuoso traria consigo o tipo de compreensão que qualquer sujeito virtuoso teria, nas circunstâncias atuais.

A teoria que vimos até aqui parece oferecer um importante subsídio para pensarmos em uma abordagem responsabilista acerca da atribuição de justificação. A proposta de Zagzebski, no entanto, não parece ser intuitiva o suficiente para que pensemos nela como uma resposta adequada a algumas demandas epistêmicas importantes. Sua teoria pura das virtudes parece deixar de fora uma avaliação mais precisa de casos paradigmáticos de conhecimento, além de não fornecer unidade adequada das intuições internalistas e externalistas quanto à justificação. Isto porque, a motivação característica do sujeito virtuoso – parcela supostamente internalista da abordagem zagzebskiana, não parece salvar a teoria dos problemas que uma avaliação mais criteriosa traz à tona. Embora inovadora no que diz respeito ao uso que faz das virtudes em uma teoria normativa, a abordagem de Zagzebski aparentemente não oferece vantagens significativas em relação a outra teoria das virtudes que precedeu a sua: o perspectivismo epistêmico de Ernest Sosa. No capítulo que segue, veremos como a teoria confiabilista das virtudes de Sosa lida com a ideia de que justificação interna precisa derivar do caráter virtuoso do sujeito epistêmico, ideia esta que não parece ter encontrado grande plausibilidade na teoria de Zagzebski. Antes disso, no entanto, precisamos entender que tipo de discussão em epistemologia ou, mais especificamente, que tipo de problema motivou o desenvolvimento de tal proposta.

## CAPÍTULO II – CONFIABILISMO E VIRTUDES INTELLECTUAIS

Vimos no capítulo anterior que a tentativa de aproximar a epistemologia de uma teoria das virtudes tem um propósito bastante pontual. Na abordagem de Zagzebski, a ideia central é a de que uma teoria pura das virtudes poderia se transformar em uma teoria da justificação adequada. Vimos que esta não é uma tarefa simples e que a proposta de Zagzebski não parece ser satisfatória para tal empreitada. Deslocar o foco da avaliação da crença para o sujeito, da maneira que a autora propõe, pode atender a algumas demandas referentes à formação responsável de crenças, mas estabelece parâmetros muito exigentes a serem cumpridos para que o agente possa ter justificação. Além disso, como algumas das objeções a esta teoria deixam claro<sup>81</sup>, não existe uma vantagem aparente em adotar uma abordagem deste tipo, principalmente quando o que está em jogo é algo mais simples do que um estudo detalhado do caráter de um sujeito. Assim, o responsabilismo das virtudes de Zagzebski parece responder a demandas que não são, necessariamente, primárias na discussão epistêmica. Neste capítulo, veremos se uma visão alternativa sobre o papel do caráter cognitivo dos sujeitos pode dar respostas mais satisfatórias a estas demandas por justificação. Discutiremos também quais as motivações gerais de uma teoria das virtudes construída sobre intuições confiabilistas. Antes disso, porém, precisamos entender qual a proposta confiabilista e em que sentido a teoria das virtudes derivada dela difere da abordagem zagzebskiana.

Na primeira seção deste capítulo, discutiremos brevemente o caráter geral de uma teoria confiabilista. Veremos quais as dificuldades iniciais de sua versão genérica e de que forma estas dificuldades afetam o processo sobre o qual o confiabilismo está assentado. Em seguida, veremos algumas possíveis respostas a estes problemas e como estas respostas acabam por gerar uma importante variação do confiabilismo simples: o confiabilismo das virtudes. Nas seções seguintes, então, iremos explorar esta variação. Assim, veremos como a noção de virtude é usada nesta abordagem e qual seu potencial em uma teoria da justificação.

---

<sup>81</sup> Além das objeções discutidas no capítulo anterior, iremos, ainda neste capítulo, apresentar uma importante crítica formulada por John Greco acerca das condições para o conhecimento propostas por Zagzebski.

## 1 - O CONFIABILISMO GENÉRICO DE ALVIN GOLDMAN

Como vimos, o trabalho de uma teoria da justificação deve ser o de dar uma caracterização apropriada à única parcela epistêmica da definição tradicional de conhecimento. Por muito tempo, ideias de como este tipo de caracterização deveria se dar compartilhavam de uma intuição semelhante, a intuição de que este elemento, independente de como fosse chamado, deveria manter uma relação de acessibilidade com o sujeito mantenedor de uma crença. Como já discutimos brevemente, o internalismo encara o componente justificacional como algo que, para ser efetivo, precisaria estar acessível ao sujeito que sustenta determinada crença. Em outras palavras, um sujeito doxástico deve ter acesso, ou a possibilidade de acesso via reflexão, àquilo que, em última instância, justifica suas crenças. Do outro lado da discussão, está o externalista. Nesta abordagem, o que está justificando uma crença pode ser acessível ao sujeito que a mantém, mas, de modo geral, não é necessária que seja. Em teorias da justificação, o externalismo e o internalismo são tipos de estruturas gerais das condições de justificabilidade de um sistema de crenças (de um processo de formação de crenças ou, como veremos, de um sujeito doxástico). Enquanto no internalismo, estas condições dizem respeito a algum tipo de acesso consciente ao elemento que converte dada crença em conhecimento, no externalismo há a negação desta necessidade. Embora este posicionamento pareça mais fraco do que o seu contraponto epistêmico, o que está em jogo para algumas teorias externalistas é algo que vai além da justificabilidade doxástica atual. O confiabilismo, pelo menos em sua versão genérica, é uma dessas teorias preocupadas em dar uma caracterização histórica da justificação de uma crença. Nesta seção veremos o que há de histórico no confiabilismo, discutiremos a estrutura geral desta teoria, em sua versão inicial, e veremos com quais problemas uma abordagem deste tipo precisa lidar.

### 1.1 - Crença e causalidade

Antes de entendermos os detalhes do modelo mais comum de confiabilismo, precisamos saber que motivações estão por trás de uma teoria deste tipo.

Nos primeiros anos posteriores ao artigo de Edmund Gettier, alguns autores tentaram articular respostas que pudessem dar conta do problema conceitual apresentado pelo filósofo americano. Um deles foi



Alvin Goldman, com sua teoria causal do conhecimento. Em 1967<sup>82</sup>, Goldman tentou demonstrar que casos como os de Gettier não eram instâncias de conhecimento, por conta de uma inadequação nos antecedentes causais das crenças em questão. As crenças afetadas pelo acaso<sup>83</sup> não poderiam ser convertidas em conhecimento porque não eram casos de crenças verdadeiras causadas da maneira apropriada. Vejamos um dos exemplos originais de Gettier e como esta explicação se comporta. Suponhamos que Smith tem boas evidências para acreditar que Jones possui um Ford, mas não sabe, e sequer tem evidências que apontem para, o paradeiro de seu amigo Brown. Da crença justificada de que Jones possui um Ford, Smith deduz que Jones possui um Ford ou Brown está em Barcelona. No entanto, Jones não possui um Ford e armou toda a situação para que Smith mantivesse a crença desta posse. E, por um acaso, Brown está em Barcelona, sem que Smith tenha qualquer informação a respeito disso. A disjunção acima é válida, posto que um dos disjuntos é verdadeiro. Portanto, a crença de Smith na disjunção é verdadeira e está justificada, dado que ela foi formada a partir das fortes evidências que apontavam para a posse de um Ford por Jones. Mesmo assim, Smith não parece estar em uma instância de conhecimento. Goldman demonstra porque isto se dá. Segundo ele, a falha deste contra-exemplo está em entender erroneamente qual é o antecedente causal daquilo que torna verdadeira a crença na disjunção. Ele comenta que o disjunto verdadeiro – Brown está em Barcelona, não é causalmente anterior à crença de Smith. O que causa a crença de Smith são as fortes evidências que ele tem em favor da proposição de que Jones possui um Ford<sup>84</sup>.

Embora Goldman, até este momento, não tivesse proposto uma teoria da justificação de caráter inteiramente confiabilista, o apelo à explicação causal já demonstrava o caráter externalista de sua teoria. Enquanto os internalistas lidam com a ideia de que aquilo que justifica uma proposição deve ser atual e atualmente acessível ao sujeito que a sustenta, a proposta externalista de Goldman sai em busca da história causal desta justificabilidade, para mostrar se há algum tipo de inadequação no suporte de determinada crença verdadeira candidata a conhecimento.

---

<sup>82</sup> GOLDMAN, Alvin. A Causal Theory of Knowing. *The Journal of Philosophy*, v. 12, n. 64, p. 357-372, 1967.

<sup>83</sup> Situações nas quais o sujeito acredita na verdade de uma proposição por conta de uma arbitrariedade.

<sup>84</sup> GOLDMAN, 1967, p. 358.

Casos de sorte epistêmica, entretanto, podem ser reformulados para minar a solução apresentada por Goldman. Lembremos do exemplo apresentado por Chisholm, sobre a existência ou não de ovelhas no campo. Na verdade, vamos reformular levemente o exemplo, para que ele possa nos ser útil neste momento. Imaginemos que, ao dirigir pelo campo, *S* passa por uma quantidade considerável de cachorros disfarçados de ovelhas. *S* não suspeita do disfarce. No entanto, em um momento da viagem ele passa por uma ovelha real que, daquela distância é indistinguível dos cachorros disfarçados. Coincidentemente, é apenas neste momento, olhando para a ovelha real, que *S* forma a crença de que há uma ovelha no campo. Este exemplo é um problema para a proposta de Goldman, pois demonstra que o causador da formação da crença verdadeira de que há uma ovelha no campo é a percepção de *S*, no momento em que ele olha para a ovelha real, indistinta dos cachorros fantasiados. Este contraexemplo pode servir para mostrar que sua proposta admite casos de atribuição de conhecimento que são altamente contraintuitivos. A história causal não falha em apontar para a verdade da crença, mas costumamos reconhecer que casos como este não são casos de conhecimento. Para tentar resolver o problema, Goldman vai defender que uma abordagem adequada de conhecimento e, em especial, de conhecimento perceptivo, precisa dar conta de excluir a possibilidade de a crença em questão ser falsa. Em outras palavras, o mecanismo formador de crenças de *S* não só precisa formar uma crença verdadeira, mas também não deve haver situação em um mundo possível próximo na qual a mesma crença, formada de maneira similar, seja falsa. Na versão reformulada do caso da ovelha, por exemplo, *S* não teria conhecimento, ainda que amparado na proposta de explicação causal de Goldman. Esta proposta é bastante interessante para um cenário pós-gettieriano, mas aqui não há ainda uma investigação precisa acerca da natureza da justificabilidade. Esta investigação Goldman vai empreender algum tempo depois, e os pressupostos oferecidos para dar conta da análise do conhecimento são importantes para entendermos o conteúdo de sua teoria confiabilista da justificação.

## **1.2 - Confiabilismo processual e justificação**

Como vimos, mesmo antes de oferecer uma teoria da justificação, Goldman desenvolveu um conjunto de respostas pontuais ao problema da sorte em teorias do conhecimento. Estas respostas envolviam uma abordagem histórica da formação de crença, focada na história causal de sua justificação. Adicionalmente, o autor sugere que deve haver algum

tipo de discriminação para o sujeito entre o estado de coisas no qual uma proposição é verdadeira e o estado de coisas no qual uma proposição é falsa. Ele sustenta que uma crença formada adequadamente tem que ser tal que, se produzida pelo mesmo mecanismo em circunstâncias análogas, não pode ser falsa. Ou seja, em um mundo possível próximo, o mecanismo que a forma leva à sua verdade. Esta proposta de Goldman é bastante intuitiva e está, de certa forma, na base da teoria da justificação desenvolvida posteriormente por ele. Há, no entanto, uma diferença significativa entre a proposta inicial e tal teoria. Enquanto a ideia original era a de lidar com a justificabilidade de uma crença particular, a nova proposta de Goldman diz respeito à busca por uma teoria explicativa do status justificacional geral dos nossos padrões comuns de formação de crença. A proposta anterior é caracterizada como um tipo de confiabilismo local, pois sugere as bases sobre as quais a justificação de uma crença particular é confiável. No segundo momento, o que está em discussão é um tipo de confiabilismo mais global, o projeto de uma caracterização do conjunto de condições substantivas para nossos processos comuns de formação de crença.

É em “What is Justified Belief?”<sup>85</sup> que Goldman inicia este segundo projeto. Sua proposta neste trabalho é investigar essas condições e fornecer uma teoria que possa caracterizar, em termos não epistêmicos, quais as condições gerais para que uma crença esteja justificada. Para isso, o autor discute alguns possíveis princípios-base que tentam fornecer uma ilustração do processo (ou das propriedades) que conferem justificabilidade direta ao sujeito doxástico. Não iremos discutir aqui cada um desses princípios, tampouco esta tarefa é interessante para os nossos propósitos. Mas, tomando-se a ideia geral proposta por Goldman, de que um princípio-base que explique a justificabilidade direta de um processo precisa ser dado em termos não epistêmicos, sob pena de cair em circularidade, é possível adiantar que grande parte deles falha ao dar uma noção clara de justificação e deixa em aberto justamente o que se pretende apresentar. É interessante para nós, entretanto, que a ideia geral que o autor coloca por trás da análise destes princípios é a de que eles devem fazer referência, em algum sentido, às causas da crença. Entre estas causas estariam, segundo Goldman, processos de formação ou manutenção de crenças que são intuitivamente (e confiavelmente) confe-

---

<sup>85</sup> GOLDMAN, Alvin. What Is Justified Belief? In: PAPPAS, George (Org.). **Justification and Knowledge**. Dordrecht: Reidel, 1979. Reprinted in A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press (1992).

ridores de justificação, tais como processos perceptuais, a memória, o raciocínio adequado e a introspecção.

O status justificacional de uma crença é uma função da confiabilidade do processo ou dos processos que a causam, onde (como primeira aproximação) confiabilidade consiste na tendência de um processo produzir crenças que são verdadeiras ao invés de crenças falsas. (GOLDMAN, 1979, p. 137)<sup>86</sup>

De acordo com Goldman, nossas intuições acerca da justificabilidade das crenças que formamos são paralelas às intuições que temos sobre a confiabilidade dos processos de causação delas<sup>87</sup>. Quando perguntamos, por exemplo, se *S* está justificado em crer que vê uma ovelha no campo, estaríamos a perguntar sobre o grau de confiabilidade do processo causador desta crença.

Como estamos lidando com um tipo de confiabilismo processual, precisamos, ao menos rapidamente, esclarecer o que estamos falando quando dizemos que algo é causado por um processo. O próprio Goldman oferece uma explicação para o sentido desta expressão. Segundo ele, um processo é um procedimento funcional, uma operação na qual alguns estados de entrada (*inputs*) causam outros estados de saída (*outputs*). Em linhas gerais, o que Goldman pretende dizer é que um processo gerador de crença é um mecanismo que usa antecedentes para causar crenças comuns. No caso da memória, os antecedentes seriam crenças ou experiências em  $t_1$ , que gerariam novas crenças de saída em  $t_n$ . Este é o caráter geral de seu confiabilismo processual. Ao sugerir que os estados de saída são causados por esses estados de entrada, Goldman desenvolve uma teoria da justificação que, diferente do que é largamente considerado na tradição internalista, não trata a justificabilidade como algo que, para ser efetivo, precisa estar acessível em  $t_1$  ou  $t_n$ . Considerações como esta são o que, em larga medida, separam sua teoria desta outra posição acerca da justificação. Esta posição é responsável, então, por salvaguardar casos de conhecimento em que o acesso atual do que justifica a crença não pode ser feito, como é o caso de muitas crenças causadas pela memória.

---

<sup>86</sup> “The justificational status of a belief is a function of the reliability of the process or processes that cause it, where (as a first approximation) reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false.”

<sup>87</sup> GOLDMAN, 1992, p. 137.

Como vimos, a teoria de Zagzebski está exposta a objeções de que casos de conhecimento comum não seriam contemplados por ela. A proposta seria exigente demais para tal. A abordagem de Goldman parece lidar melhor com esses casos. No entanto, o confiabilismo processual está vulnerável a alguns problemas que, de certo modo, enfraquecem bastante seu potencial como teoria da justificação. Em seguida, veremos três desses problemas e algumas estratégias de solução. Sendo uma delas, a que nos interessa mais, uma teoria da justificação focada na ideia de virtude intelectual.

## 2 - ALGUNS PROBLEMAS PARA O CONFIABILISMO

De acordo com o confiabilismo, uma crença está justificada se, e somente se, ela é resultado de um processo (ou mecanismo) de formação ou manutenção de crenças que é confiável. Ou seja, para esta abordagem, uma crença só possui este status epistêmico se for formada por um processo que, confiavelmente, leva a mais crenças verdadeiras do que falsas. Apesar de parecer eficaz ao lidar com muitos casos de conhecimento, esta intuição está vulnerável a problemas importantes. Veremos brevemente qual o ponto geral de alguns desses problemas e em que medida eles afetam a proposta confiabilista.

### 2.1 - O problema da generalidade

Embora a sugestão de que a justificabilidade de uma crença deve estar no processo que a causou nos forneça uma resposta aparentemente intuitiva para problemas gerais da justificação, alguns autores pontuaram<sup>88</sup> que esta resposta não é suficiente, pois ela está exposta a uma dificuldade que implica na insustentabilidade da proposta confiabilista. Para entender o problema da generalidade, precisamos pensar qual a configuração de um processo de formação de crenças, no detalhe. Pensemos, então, que o processo que leva *S* a avistar uma ovelha no campo, em um dia de sol (e forma crenças a este respeito), é um tipo particular de processos mais gerais, como processos de percepção, processos que ocorrem em dias ensolarados, processos de formação de crença quando da presença de objetos a uma determinada distância, ou outros processos

---

<sup>88</sup> Para elaborações mais detalhadas do problema da generalidade, Cf. CONEE, Earl; FELDMAN, Richard. *The Generality Problem for Reliabilism*. **Philosophical Studies**, n. 89, p.1-29, 1998; e SOSA, Ernest. **Knowledge in Perspective**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

gerais que costumam levar a crenças verdadeiras. Um confiabilista dificilmente rejeitaria esta caracterização, dado que não está claro de que modelo geral um processo particular deriva quando se dá uma formação de crença deste tipo. O problema, então, se estabelece. Tendo em vista que cada um dos processos gerais sustenta um grau diferenciado de confiabilidade, o confiabilista precisa identificar qual deles é o processo responsável pela formação confiável da crença. Como os confiabilistas não fazem esta distinção, os críticos da abordagem sugerem que não é possível atribuir algum grau de confiabilidade para o processo particular, pois ela derivaria, necessariamente, da confiabilidade do tipo de processo geral ao qual ele está relacionado. Na abordagem confiabilista para o caso da ovelha de Chisholm, não parece haver discriminação se o processo particular, digamos, da visão é uma corruptela de um processo mais geral, como o da visão em ambientes abertos, em dias ensolarados, à distância moderada etc. Mesmo que haja esta discriminação, entretanto, ela parece muito restritiva – pois um processo geral deste tipo pode levar a apenas uma crença particular; ou ela parece *ad hoc*, dado que uma identificação do tipo pode atender apenas à necessidade de reconhecer tal crença verdadeira como formada confiavelmente. Como a própria noção de confiabilidade está sob ataque na presença deste problema, a base do confiabilismo parece estar comprometida.

## 2.2 - O problema da metaincoerência

Outra dificuldade que ataca diretamente a noção de confiabilidade do processo formador de crenças é o problema da metaincoerência. A ideia por trás deste problema é a de que, mesmo que uma crença seja formada por um processo identificado como altamente confiável, este processo não é suficiente para conferir justificação para esta crença. Um exemplo sugerido por Laurence Bonjour é ilustrativo, neste sentido<sup>89</sup>. Imaginemos que *S* forma a crença *p* de que o presidente dos EUA está em Nova York; sua crença de que *p* é originada da sua posse da clarividência que, por sua vez, imaginemos, é um processo realmente confiável, nas circunstâncias atuais; entretanto, *S* tem razões que lhes parecem (e parecem à sua comunidade) boas o bastante para crer que não existe algo como a clarividência; e ainda, *S* possui boas razões para crer que o

---

<sup>89</sup> BONJOUR, Laurence. Externalist Theories of Empirical Knowledge. *Midwest Studies In Philosophy*, v. 5, p.53-73, 1980. Nesta seção, iremos trabalhar com uma versão amalgamada de algumas variantes do problema do contrafactual sugerido por Bonjour.

presidente está em Washington e não em Nova York; sua crença, a despeito disto, é verdadeira, pois o presidente está, de fato, em Nova York (as evidências contrárias eram apenas uma estratégia da mídia, sob ordem do FBI, por conta de uma ameaça de atentado contra o chefe de estado); adicionalmente, esta crença foi formada por um processo realmente confiável; então, podemos nos questionar: neste caso, *S* sabe que *p*? Parece haver um conflito de intuições. De um lado, há a tese confiabilista, de que o que converte uma crença verdadeira em conhecimento está no processo que a produz, de forma confiável. Do outro lado, há um conjunto forte de evidências que *S* possui, conscientemente, contra a crença de que *p*. *S* possui um alto grau de confiabilidade externa, mas falha em sustentar algum tipo de justificação interna para sua crença. Em outras palavras, apesar de *S* possuir uma justificação de primeira ordem que, em circunstâncias normais, confere a ele uma quantidade maior de crenças verdadeiras do que crenças falsas, existe uma falha na sua justificação de segunda ordem, ou seja, ele não tem razões suficientes para crer na confiabilidade do seu processo de clarividência.

O problema a seguir tem um formato semelhante. Ele também explora um conflito de intuições internalistas e externalistas, mas dessa vez inverte o esquema justificacional.

### 2.3 - O problema do novo gênio maligno<sup>90</sup>

Suponhamos, para fins de exemplo, um mundo possível no qual *S<sub>I</sub>* possui características mentais idênticas às de *S* no mundo atual, desde suas experiências até os raciocínios mais particulares; boa parte das crenças de *S*, como as nossas, estão justificadas com base na percepção; com *S<sub>I</sub>* não é diferente, boa parte de suas crenças mais simples tem o mesmo tipo de justificação; suponhamos, no entanto, que *S<sub>I</sub>* está completamente enganado acerca de suas crenças; isto se dá por conta da existência de um gênio maligno do tipo cartesiano, criador de *S<sub>I</sub>*, que fornece percepções falsas para todas as suas criações. Diríamos, neste caso, que *S<sub>I</sub>* forma suas crenças confiavelmente, mesmo estando completamente enganado acerca delas? Ou diríamos que *S*, que está na mesma situação epistêmica que *S<sub>I</sub>*, não forma suas crenças de modo confiável, sob pena de colocarmos em suspeita casos paradigmáticos de conhecimento? No presente caso, o sujeito manipulado parece possuir o mesmo tipo de justificação que o sujeito do mundo não manipulado,

---

<sup>90</sup> Cf. LITTLEJOHN, Clayton. **The new evil demon problem**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/evil-new/>>. Acesso em: 07 fev. 2013.

pois é dotado do mesmo conjunto de evidências e do mesmo plano de fundo epistêmico que seu gêmeo no mundo atual. O problema que se impõe é o seguinte. Como podem suas crenças ter o mesmo grau de justificação que as crenças do sujeito não manipulado, se elas são produtos de um processo que não é sequer minimamente confiável? O exemplo coloca em jogo, então, o papel da confiabilidade para conferir justificação epistêmica. Se no problema da metaincoerência, o resultado depreendido parece ser o de que confiabilidade não é suficiente para termos conhecimento, no problema do novo gênio maligno, poderíamos depreender que confiabilidade sequer é necessária para tal. E isto é, por si só, bastante problemático para a presente proposta.

Outras objeções ao confiabilismo podem ser formuladas – e, de fato, foram<sup>91</sup>. No entanto, estes três problemas são a maior ameaça para abordagem confiabilista, enquanto teoria da justificação. No que se segue, veremos um interessante caminho de solução destes problemas, quando Ernest Sosa insere a noção de virtude no debate confiabilista, tentando reforçá-lo frente a ameaças deste tipo.

## 2.4 - Estratégias de solução

Como vimos até aqui, os três problemas acima são críticos para uma teoria confiabilista da justificação. Enquanto um deles ataca uma suposta vagueza na noção de processo confiável, outro ataca a suficiência da confiabilidade para a justificação, e o terceiro coloca em dúvida a necessidade da confiabilidade para tal. Os três tocam em pontos caros para o confiabilismo – em especial, ao confiabilismo goldmaniano. Nenhum confiabilista parece estar disposto a ignorar ou abrir mão das intuições envolvidas nos problemas. O próprio Goldman, ainda em seu trabalho confiabilista seminal, do qual falamos anteriormente, já antecipa a iminência de uma crítica direta à noção de confiabilidade, contida no problema da generalidade. Neste trabalho, ele reconhece que nossa intuição aponta para a adoção de processos mais gerais na explicação de um processo particular. No caso da ovelha, por exemplo, teríamos a tendência de adotar a percepção como o processo geral responsável pela

---

<sup>91</sup> Em ZAGZEBSKI, Linda. *The Search for the Source of Epistemic Good. Metaphilosophy*, n. 34, p.12-28, 2003 podemos encontrar uma crítica ao modelo máquina-produto sobre o qual o confiabilismo se apoia. Zagzebski alega que tal modelo falha em dar conta da questão em torno do valor do conhecimento. Este problema, no entanto, não é de suma importância para os propósitos deste trabalho.



formação adequada de crenças, em detrimento de processos gerais com resultados mais limitados, como processos que ocorrem em dias ensolarados ou processos que ocorrem toda quarta-feira. Entretanto, esta é apenas uma constatação empírica e não uma explicação ou solução para o problema da generalidade. Mesmo adotando processos gerais que abarcam uma quantidade maior de crenças verdadeiras, esta posição ainda está vulnerável à dificuldade posta pelo problema, dado que um processo tão genérico pode dar origem não só a crenças justificadas, mas também a crenças injustificadas<sup>92</sup>.

Os problemas persistem e parecem precisar de algum tipo de reformulação na própria estrutura do confiabilismo, principalmente em sua estrutura justificacional interna. Em “Strong and Weak Justification”<sup>93</sup>, Goldman oferece uma reformulação de seu confiabilismo-de-processo, de modo a se adequar melhor às demandas apresentadas por algumas das dificuldades acima. Neste trabalho, e em alguns trabalhos posteriores, Goldman defende uma separação entre os tipos de justificação interna que um sujeito pode possuir para determinada crença, quando o que está em jogo é a confiabilidade do mecanismo que a formou. Segundo ele, tanto o problema do novo gênio maligno quanto o da metaincoerência dizem respeito a esta divisão de intuições acerca da justificabilidade das crenças em questão. Para o autor, o que está em jogo é a diferença entre um tipo mais fraco e um tipo mais forte de justificação. De acordo com esta nova divisão, *S* estaria justificado no sentido *forte* se, e apenas se, sua crença fosse bem formada. Ou seja, formada por um processo que conduz à verdade no mundo atual e nos mundos possíveis próximos<sup>94</sup>. Esta parece ser uma intuição claramente confiabilista, pois foca não no grau de justificação de segunda ordem que *S* tem para o processo que deu origem a suas crenças, mas sim na justificação primária do próprio processo. Adicionalmente, *S* estaria justificado no sentido *fraco* se, e apenas se, sua crença fosse mal formada em um sentido particular. Ela precisaria ser fruto de um processo não confiável de formação de crenças, mas sobre o qual *S* não forma crença de segunda ordem alguma (nem teria como formar, em um mundo possível próximo)<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> SOSA, 1991, p. 131.

<sup>93</sup> GOLDMAN, Alvin. Strong and Weak Justification. In: TOMBERLIN, James (Org.). **Philosophical Perspectives 13**: Epistemology. Atascadero: Ridgeview, 1988. Reprinted in A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press (1992).

<sup>94</sup> GOLDMAN, 1988, p. 56.

<sup>95</sup> Idem.

Percebe-se de saída que a concessão de Goldman parece querer salvar seu método. Isto porque, se pensarmos, por exemplo, no caso do gênio maligno, a tendência de atribuição de justificação parece mudar um pouco de figura. Frente a esta sugestão,  $S_I$  não possui o mesmo tipo de justificação que  $S$ , embora tenhamos a impressão de que isto ocorre. O sujeito manipulado passa a possuir apenas o tipo fraco de justificação, pois suas crenças são formadas por um processo que não é sequer minimamente confiável, mas ele não possui crença alguma de segunda ordem acerca deste fato. Como ele não tem a possibilidade de identificar a falha no processo, ele mantém certo grau de justificabilidade, ainda que este grau não seja suficiente para o conhecimento. Em contrapartida, o sujeito do mundo não manipulado está de posse do tipo forte de justificação, pois suas crenças são formadas por um processo confiável de produção de crenças verdadeiras. Assim, o conhecimento é possível para este sujeito. Ainda que concedamos o ponto de Goldman e consideremos os dois tipos de justificação, sua sugestão não parece salvar os outros dois problemas acima. Nosso interesse, então, é procurar uma teoria que o faça.

### 3 - CONFIABILISMO E VIRTUDES

Vimos que o confiabilismo histórico de Goldman foi vítima de importantes objeções desde sua formulação. Apontamos que uma teoria da justificação nos moldes confiabilistas oferece uma boa intuição acerca dos mecanismos comuns de formação de crenças, mas não parece resistir aos problemas da generalidade, da metaincoerência e, em certa medida, do novo gênio maligno, que são fundamentais para discutir a noção de justificação presente na proposta. Mesmo reformulando seu confiabilismo para dar um espaço maior à questão da justificação interna, a teoria de Goldman continuou sendo alvo de objeções quanto à eficácia das noções de justificação forte e justificação fraca contidas em sua reformulação.

Um dos autores que questionou a eficácia da proposta de Goldman foi Ernest Sosa. Em seu *Knowledge in Perspective*, Sosa dedica alguns ensaios à discussão das dificuldades enfrentadas pelo confiabilismo clássico e sugere que tanto sua versão original quanto sua reformulação posterior oferece uma intuição importante acerca da confiabilidade dos mecanismos que formam uma crença, mas lidam inadequadamente com a noção de justificação interna. Sosa entende que o que está em jogo nestes problemas é uma dificuldade em lidar apropriadamente com a justificação interna do sujeito. Para ele, a proposta de

Goldman oferece respostas apenas no nível meta-justificacional<sup>96</sup>. Sua sugestão é a de que esta divisão não é forte o suficiente para dar conta de explicar o que há de diferente entre crenças formadas confiavelmente em situações do mundo atual e crenças manipuladas. Em última instância, o que  $S_I$  possui no mundo manipulado é o mesmo tipo de justificação que  $S$ , no mundo atual, possui quando forma crenças de modo confiável, mas não forma meta-crenças acerca desta confiabilidade. Ambos possuem meta-justificação para o processo formador de crenças, por não possuírem crenças de segunda ordem que coloquem em suspeita a confiabilidade deste processo. Ainda em *Knowledge in Perspective*, Sosa sustenta que a reformulação sugerida por Goldman é insuficiente, pois lida com uma ideia muito fraca de justificação interna. Sua proposta para superar esta dificuldade é, então, sugerir que para pensarmos na justificação em sentido realmente forte, precisamos entender sua conexão com as virtudes intelectuais do sujeito doxástico.

### 3.1 - O perspectivismo das virtudes

Neste trabalho, Sosa lança a proposta de um tipo diferente de epistemologia, para tentar lidar com os problemas que afetaram diretamente o confiabilismo processual. Ele batiza sua teoria de *perspectivismo das virtudes*, pois sugere que para uma crença ganhar o status de conhecimento ela não deve, ao contrário do que sustenta a teoria goldmaniana inicial, ser definida apenas em função do processo confiável que a formou. Ela precisaria, adicionalmente, ser derivada de uma virtude intelectual. Para entender melhor a sugestão de Sosa, precisamos primeiro discutir o que ele quer dizer por “virtude intelectual”.

Como vimos, Zagzebski usa a noção de virtude em um sentido estritamente aristotélico. Segundo ela, as excelências do caráter que interessam para sua teoria são aquelas que, no trabalho de Aristóteles, são nomeadas de virtudes morais. Em sua teoria, uma virtude intelectual é um traço de caráter, adquirido e mantido pelo hábito, que envolve uma motivação característica para atingir o fim particular e geral desta virtude, e um sucesso confiável em atingir estes objetivos. Poderíamos fazer um paralelo, ainda que distante, entre o uso que Zagzebski faz da noção de virtude e, por sua vez, o uso desta noção na abordagem confiabilista. Dado que os dois usos remetem a uma preocupação antiga em definir o caráter cognitivo dos agentes, sejam eles morais ou epistêmicos, parece natural querer fazer esta aproximação. No entanto, seria um equívoco

---

<sup>96</sup> SOSA, 1991, p. 138.

pensar nestes usos da mesma maneira. Para o confiabilismo, e diferente do que sugere a teoria zagzebskiana,

[...] o caráter cognitivo que suporta o conhecimento não precisa ser adquirido, tampouco precisa ter o forte componente motivacional de uma virtude moral aristotélica, e não precisa ser uma excelência no sentido aristotélico. Em vez disso, o aspecto essencial de uma virtude intelectual é seu componente de sucesso, ou como nos termos de Sosa e Goldman, sua confiabilidade. (GRECO, 2000, p. 179)<sup>97</sup>

Desta forma, o tipo de virtude com o qual lidaremos ao tratar do confiabilismo é substancialmente diferente em sua natureza das virtudes discutidas anteriormente. Quando falamos em virtudes no sentido confiabilista, estamos querendo falar de um tipo de faculdade ou capacidade natural confiável em gerar mais crenças verdadeiras do que falsas. Em *Virtues of the Mind*, e em trabalhos posteriores<sup>98</sup>, Zagzebski sugere que este uso do conceito de virtude intelectual é inadequado e não está alinhado com o uso comum do termo. Segundo ela, a visão, a memória, a audição, ou qualquer outra faculdade natural são faculdades, de fato, como entende o confiabilismo. No entanto, para ela, o que os gregos entendiam por virtudes não fazia referência a faculdades, neste sentido, mas a excelências destas faculdades. Por isso, afirma, a maneira confiabilista de usar a noção de virtude para propor um tipo de teoria da justificação é inadequada, se pensarmos a maneira pela qual o termo tem sido aplicado em teorias morais.

Em contrapartida, John Greco sugere<sup>99</sup> que é a própria Zagzebski que está fazendo um uso inadequado desta noção. Segundo ele, Zagzebski toma pra si uma ideia de virtude que está limitada ao uso aristotélico e não ao uso comum do termo. Ele sustenta que, se pensarmos em virtudes sem tomar o uso aristotélico como paradigmático, poderíamos pensar as excelências de tipo zagzebskiano e as virtudes confiabilistas como membros do mesmo campo teórico. Para Greco, as duas aborda-

---

<sup>97</sup> “[...] the cognitive character that grounds knowledge need not be acquired, need not include the strong motivational component of an Aristotelean moral virtue, and need not be an ‘excellence’ in Aristotle’s sense. Rather, the essential aspect of an intellectual virtue is its success component, or in Sosa’s and Goldman’s terms, its reliability.”

<sup>98</sup> Cf. ZAGZEBSKI, 2009.

<sup>99</sup> GRECO, 2000b, p. 179.

gens captam uma intuição importante acerca da característica central para a epistemologia das virtudes, a de que as propriedades normativas do sujeito devem ser anteriores às propriedades normativas das crenças<sup>100</sup>. Se esta intuição estiver correta – e não parece haver um desacordo sobre ela entre os autores envolvidos, o uso que Sosa faz da noção de virtude não está tão deslocado da proposta inicial de Zagzebski. Greco sugere que o uso adequado deste termo deve seguir a intuição principal das teorias morais, de que as propriedades normativas dos atos devem ser derivadas do caráter moral do sujeito que os executou<sup>101</sup>. Para ele, então, limitar a ideia de virtudes a um tipo de excelência puramente aristotélica, como o faz Zagzebski, é fazer mau uso desta noção. Ainda segundo Greco, esta limitação leva a problemas ainda maiores para a proposta aretaica, do ponto de vista epistêmico.

Greco sustenta que, ao contrário do que sugere Zagzebski, atos de virtude não são suficientes, ou sequer são necessários, para definir o caráter cognitivo e a justificabilidade de um sujeito. Lembremos que, de acordo com a proposta zagzebskiana, um sujeito que executa um ato de virtude intelectual não precisa estar de posse da virtude em questão. Basta que seu ato seja algo que alguém com uma virtude *A* provavelmente, ou caracteristicamente, faria em circunstâncias análogas. Pensando atos de virtude neste sentido, a proposta de Zagzebski parece estar exposta a uma objeção comum ao confiabilismo processual. Ao definir conhecimento em termos de processo confiável, o confiabilismo precisa dar conta de problemas que dizem respeito à adoção de processos confiáveis de maneira efêmera (*fleeting processes*), ou até accidental. O confiabilismo precisa mostrar, desta forma, que o que importa para o conhecimento deve ir além do processo adotado, dado que, segundo Greco, casos de adoção accidental de processos confiáveis não são casos de conhecimento. Para ele, Zagzebski precisa dar o mesmo tipo de resposta, pois um sujeito poderia agir caracteristicamente como age o possuidor de uma virtude *A*, mas não estar inclinado a agir desta maneira de uma forma geral. Greco sustenta que, “mesmo se concedermos que agir da maneira especificada seja altamente confiável, o agente em si não seria confiável”<sup>102</sup>. Desta forma, não parece ser o caso de um ato de

---

<sup>100</sup> GRECO, 2000b, p. 181.

<sup>101</sup> SOSA, Ernest. *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*. **Midwest Studies In Philosophy**, n. 5, p. 15, 1980. Reprinted in Sosa, 1991.

<sup>102</sup> GRECO, 2000b, p. 183. “Even if we grant that acting in the specified way is highly reliable, the agent herself would not be reliable.”

virtude, como proposto por Zagzebski, ser suficiente para uma teoria adequada da justificação. Greco sugere que este problema poderia ser resolvido se a ideia de um ato de virtude fosse modificada para incluir a posse da virtude em sua definição. Dado que a virtude intelectual carrega consigo uma confiabilidade inerente, esta modificação garantiria o sucesso de quem age como um sujeito virtuoso. No entanto, ela também implicaria algo que Zagzebski, como vimos, não parece disposta a aceitar. A sugestão parece implicar que o que está em jogo não é mais o ato de virtude zagzebskiano, mas a confiabilidade da virtude contida neste ato<sup>103</sup>. Esta é uma sugestão fortemente confiabilista e a autora aparentemente não subscreveria algo do tipo.

Adicionalmente, parece ainda que estes atos de virtude não são sequer necessários para a avaliação cognitiva do agente que os executa. Greco chama atenção para a possibilidade de pensarmos em agentes cognitivos que, mesmo sem executar atos como estes, são altamente confiáveis nos domínios comuns da investigação humana. Ele sugere que pode haver casos em que um agente não executa tais atos, mas parece adquirir conhecimento de uma maneira diferenciada, e com um grau de confiabilidade maior do que o de agentes que os executam. Para Greco, um gênio da matemática representa um caso paradigmático, neste sentido<sup>104</sup>.

Desta maneira, a sugestão confiabilista – e Greco está incluso aqui, é a de que a noção de virtude intelectual seja entendida de uma forma diferenciada, para atender tanto a estas demandas justificacionais mais gerais quanto àquelas levadas pelos problemas com os quais o confiabilismo tradicional precisa lidar.

Resta-nos, então, ver o que há de peculiar nas virtudes intelectuais confiabilistas, propostas por Sosa, como uma maneira de fortalecer o confiabilismo como teoria da justificação.

Para Sosa, uma virtude intelectual é um tipo de competência *condutora-a-verdade* – ou que tem por base uma competência deste tipo. Como acabamos de ver, existe uma diferença na natureza das virtudes, quando contrapomos seu uso zagzebskiano e sosiano. Apesar de conceder a intuição aristotélica de que uma virtude é certa disposição para fazer escolhas deliberadas, Sosa entende que esta intuição é insuficiente para uma abordagem epistêmica. Isto porque quando pensamos em um mecanismo formador de crenças que é *condutor-a-verdade*, não pensamos que tal formação precisa se dar de forma deliberada. Se fosse o

---

<sup>103</sup> GRECO, 2000b, p. 184.

<sup>104</sup> Ibid., p. 182.

caso, nos restaria o problema de explicar por que normalmente atribuímos conhecimento em casos de crenças formadas perceptualmente ou por introspecção<sup>105</sup>. Assim, para poder dar conta destas demandas epistêmicas mais simples, precisaríamos pensar as virtudes em um sentido mais amplo. Sosa sugere, então, que encaremos virtudes como competências ou habilidades que habilitam o sujeito a obter conhecimento ou, pelo menos, obter justificação adequada para uma crença, através de sua condutividade à verdade. No entanto, esta condutividade sugerida por Sosa está em uma condicional. Ele nos explica que para entender qual é, de fato, o papel de uma virtude na formação da crença é preciso que percebamos que sua função está associada a um conjunto de condições que podem variar de situação para situação. Ou seja, para que determinada faculdade cognitiva possa ser considerada uma virtude, sua função precisa se dar em uma circunstância apropriada, na qual sua confiabilidade possa estar apropriadamente estabelecida.

A ideia de que há certa relatividade contextual no reconhecimento de uma faculdade como habilidade cognitiva tem um propósito claro, na abordagem de Sosa. Sua preocupação aqui é a de sugerir que a atribuição de justificação através de uma virtude tem por base o componente social da atribuição de conhecimento. Segundo ele, nós nos preocupamos em ter justificação para nossas crenças porque isto nos coloca em um estado que é importante para a comunidade. Somos, segundo sua proposta, espécie interessada no compartilhamento adequado de informações e dependente das informações compartilhadas por outros sujeitos. Para que estas informações nos sejam úteis, então, elas precisariam se dar em um campo de proposições inserido em um contexto que possa, por sua vez, ser reconhecido e repetido pela comunidade epistêmica. Para Sosa, é por esta familiaridade com o campo de proposições, inserido em um contexto específico, que conseguimos identificar (e adquirir) as faculdades relevantes para tal contexto, cuja posse nos torna sujeitos compartilhadores adequados de informações para esta comunidade<sup>106</sup>. Assim, na presença desta ressalva, podemos então ver uma definição mais precisa das virtudes intelectuais confiabilistas.

A definição de virtudes intelectuais, como proposta por Sosa, pode se dar da seguinte maneira: virtude ou habilidade intelectual confiável é uma competência por meio da qual um sujeito, na maioria das vezes, obtém a verdade e evita o erro em certo campo de proposições *F*, em certas condições *C*. Em outras palavras,

---

<sup>105</sup> SOSA, 1991, p. 271.

<sup>106</sup> Ibid., p. 275.

[...] [Um] sujeito *S* acredita na proposição *p* em *t* a partir de uma virtude intelectual apenas se existe um campo de proposições *F*, e existem condições *C*, tais quais: (a) *P* está em *F*; (b) *S* está em *C* no que diz respeito a *P*; e (c) *S* muito provavelmente estaria certo se *S* acreditasse na proposição *X* no campo *F*, em condições *C* no que diz respeito a *X*. (SOSA, 1991, p. 138)<sup>107</sup>

Uma das diferenças básicas entre a proposta de Sosa e o confiabilismo histórico de Goldman é a de que, na presente teoria, não há uma exigência de um processo cognitivo histórico que causa determinada crença para que esta crença esteja fortemente justificada. Segundo Sosa, exigir que tal processo se dê, é colocar sobre si o problema de explicar casos paradigmáticos de conhecimento, como o *Cogito* cartesiano. Segundo ele, o que há de peculiar na formação da crença, do ponto de vista de uma teoria confiabilista das virtudes, é que o sujeito precisa ter certa natureza interna alinhada ao ambiente no qual ele se encontra em um determinado instante, através da qual ele obtém mais crenças verdadeiras do que falsas em um campo. Alternativamente, podemos pensar nesta natureza interna como faculdades cognitivas através das quais, quando *S* crê que *p* em *t*, estando *S* lidando com proposições inseridas em *F*, sob condições *C*, *S* está inclinado a crer na verdade de que *p*. A peculiaridade da sugestão é ainda mais forte se pensarmos em que sentido ela se diferencia da teoria da justificação proposta por Zagzebski. Enquanto Zagzebski sugere que o exercício das virtudes carrega consigo um elemento *condutor-a-verdade* a longo prazo, e que a virtude possui certo tipo de valor intrínseco, associado ao desejo do sujeito em relação à formação adequada do seu caráter intelectual, a proposta de Sosa é a de que este exercício lida com condições de *S* em *t* e fornece uma condutividade *atual* à verdade, quando *S* está, de fato, em *t*. Tendo em vista que uma boa teoria da justificação precisa dar conta de casos paradigmáticos de justificabilidade e de conhecimento, a sugestão de Sosa parece conservar uma vantagem prática frente a sua concorrente aretaica, pois lida com casos de justificabilidade que não pressupõe uma história cognitiva do sujeito, seja ela causal ou não.

---

<sup>107</sup> “Subject *S* believes proposition *P* at time *t* out of intellectual virtue only if there is a field of propositions *F*, and there are conditions *C*, such that: (a) *P* is in *F*; (b) *S* is in *C* with respect to *P*; and (c) *S* would most likely be right if *S* believed a proposition *X* in field *F* when in conditions *C* with respect to *X*.”



O que a proposta de Sosa pressupõe, entretanto, é um elemento que a torna ainda mais interessante para o momento pelo qual a epistemologia contemporânea passa. Sua teoria da justificação, como veremos, carrega um elemento interno que, em alguma medida, a aproxima do tipo de teoria proposta por Zagzebski, mas que parece mais eficaz em lidar com uma demanda importante para este campo de estudo. Sosa sugere que, para que *S* tenha justificação de que *p*, em uma acepção mais simples do termo, a justificação *S* precisa derivar de uma inferência explicativa. Em outras palavras, *S* precisa estar em posição de perceber que sua crença atual é coerente com o conjunto total de crenças que ele possui. Sosa parece sugerir, assim, uma maneira de atender, ainda que indiretamente, a uma demanda internalista quanto à justificação<sup>108</sup>. A concessão que ele faz para este tipo de justificação já é, de saída, mais intuitiva que a proposta internalista de partida de Zagzebski. Isto porque, parece ser muito mais fácil entendermos justificação interna nestes termos do que pensarmos que ela depende, em algum grau, da motivação do agente em crer virtuosamente. No entanto, antes de avançarmos, precisamos entender qual o papel da coerência no trabalho de Sosa, um dos componentes centrais do perspectivismo que ele propõe.

Uma teoria epistêmica coerentista mais tradicional é uma posição internalista segundo a qual a fonte de justificação de uma crença é a coerência desta crença com o sistema doxástico total do sujeito que a mantém. Para o coerentista comum, a justificação tem origem em um movimento de suporte entre crenças de um sistema. Diferentemente do que sustenta o fundacionista, o principal adversário teórico do coerentista, para este último a relação inferencial que justifica uma crença não é linear e não se encerra em uma crença-base que não demanda justificação auxiliar. O *coerentismo perspectivista* de Sosa surgiu tendo como uma das propostas centrais a articulação destas duas teorias. Se por um lado, a teoria de Sosa concede o ponto coerentista, de que a justificação é um fator derivado do suporte de uma crença particular por crenças do mesmo sistema doxástico, por outro lado, ele aceita a intuição básica do fundacionismo, de que a justificação de uma crença é derivada de uma crença básica, independente, que não necessita de outras crenças para estar ela mesma justificada. Enquanto o coerentismo comum propõe que

---

<sup>108</sup> Sosa não é um internalista, mas tenta captar aquele tipo de ideia, cara ao internalista e, mais especificamente, a Zagzebski, de que a vida mental do sujeito epistêmico desempenha algum papel na sua justificação. No próximo capítulo, veremos mais uma tentativa de capturar este elemento, na teoria confiabilista de John Greco.

a justificação *é fruto da coerência*, para Sosa a justificação advém, em primeira ordem, como vimos, da confiabilidade. A coerência tem, porém, uma importante função negativa de segunda ordem, nesta proposta: *S* não pode estar subjetivamente justificado se ele percebe que o sistema de crenças que mantém não é coerente com a crença formada pelo processo confiável básico<sup>109</sup>.

A coerência, no perspectivismo das virtudes, ainda é uma relação entre crenças. No entanto, uma destas crenças, aquela de segunda ordem, é sobre a confiabilidade do processo que gerou a crença de primeira ordem. E este processo, como vimos, diz respeito a um tipo de justificação de caráter mais fundacionista. Assim, embora externalista, Sosa articula duas importantes noções internalistas para poder propor um tipo de peculiar de teoria da justificação.

Entretanto, um exame mais atento do que Sosa entende por justificação nos mostra que esta noção serve a propósitos outros em sua teoria, do que o de ser eficaz em lidar com um tipo de intuição internalista. Sosa pretende caracterizar a justificação interna apreendendo uma explicação para casos de crença justificada que, aparentemente, não se configuram como conhecimento, ou pelo menos não se configura como o tipo de instância pelo qual estamos interessados.

Um conjunto coerente de crenças justificadas é possível e, ainda assim, pode ser o caso de nenhuma delas atingir o status de conhecimento. O exemplo do novo gênio maligno é um caso paradigmático, neste sentido. *S<sub>J</sub>*, o gêmeo de *S* no mundo manipulado, pode ter um conjunto de crenças coerentes e largamente justificadas, tais como as de *S* no mundo atual. No entanto, nenhuma delas é um caso de conhecimento, dado que este sujeito só sustenta crenças falsas – crenças tornadas falsas pelo gênio manipulador. A concessão de Sosa, desta maneira, é uma concessão pela intuição básica do exemplo. Como pode haver um gêmeo de *S* com o mesmo conjunto coerente de crenças e com, aparentemente, o mesmo grau de justificabilidade, mas cujas crenças nunca são instâncias de conhecimento, ao contrário do acontece com sua contraparte no mundo atual? Para Sosa, o que os gêmeos podem compartilhar é este tipo interno de justificação. Eles podem estar igualmente justificados, quando analisamos apenas a sua justificação interna. Entretanto,

---

<sup>109</sup> Para uma visão mais aprofundada da posição de Sosa no debate entre coerentistas e fundacionistas, cf. SOSA, 1980; SOSA, Ernest. *The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology*. **Synthese**, n. 64, p.3-28, 1985. Reprinted in Sosa, 1991.

para isso, há de se relativizar o ambiente no qual esta justificação é possível. Como no caso do gêmeo manipulado, a coerência do seu sistema doxástico não é uma virtude intelectual, ele só poderá possuir esta justificação interna se relativizarmos a avaliação para o ambiente não manipulado. Para Sosa, este tipo de justificação é importante e, no mundo atual, pode ser entendida como uma competência cognitiva relevante para *S*. No entanto, no mundo manipulado, a posse de tal coerência interna serve apenas para salvar o sujeito de qualquer acusação de má conduta epistêmica. No mundo do gênio maligno, *S*<sub>1</sub> não possui conhecimento, mas não parece o caso de imputarmos a ele uma culpa *prima facie* por sua conduta epistêmica.

### 3.2 - Crença apta e crença justificada

O ponto de Sosa vai além da concessão de uma justificação interna relativizada. Sua teoria requer que o sujeito não apenas forme uma crença de segunda ordem acerca da confiabilidade das suas fontes de crença. Sua exigência é a de que, haja uma confiabilidade, de fato, nestas fontes. Ou seja, Sosa requer que a justificação interna derive de uma crença verdadeira sobre a confiabilidade das competências cognitivas que dão origem a seus estados doxásticos.

Sosa divide conhecimento em dois tipos: *conhecimento animal* e *conhecimento reflexivo*. Para ele, um sujeito tem conhecimento animal se sua crença é formada por uma habilidade cognitiva confiável, ou seja, por uma virtude do intelecto. Este tipo de conhecimento, para ele, é de um tipo não reflexivo. *S* sabe que *p*, neste sentido, se *p* é decorrente de uma virtude intelectual, cuja operação faz com que *S* esteja mais inclinado à verdade do que à falsidade da proposição. Segundo esta teoria, a crença animal de *S* seria uma crença apta, pois, nos termos sosianos

A “aptidão” de uma crença B relativa a um ambiente E requer que B derive do que, relativo a E, é uma virtude intelectual, i.e., uma maneira de chegar à crença que produza uma preponderância apropriada de verdade sobre erro (no campo de proposições em questão, no tipo de contexto definido por C). (SOSA, 1991, p. 289)<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> “The ‘aptness’ of a belief B relative to an environment E requires that B derive from what relative to E is an intellectual virtue, i.e., a way of arriving at belief that yields an appropriate preponderance of truth over error (in the field of propositions in question, in the sort of context defined by C).”

Enquanto justificação é um elemento interno, que diz respeito à “‘aplicação’ [...] de nossos procedimentos intelectuais mais profundos (o que torna a justificação relativista e indexical)”<sup>111</sup>, aptidão é algo completamente externo ao sujeito, porque faz referência ao “exercício apropriado de uma virtude – o que significa que a proposição acreditada deve ser do tipo correto, no campo de proposições *F*, e as circunstâncias *C* devem ser corretas (incluindo frequentemente circunstâncias externas)”<sup>112</sup>. Conhecimento animal precisa envolver apenas a aptidão da crença em questão. Para que *S* tenha conhecimento animal, sua crença de que *p* precisa, como vimos, derivar de uma competência que conserve a preponderância da verdade sobre a falsidade. Conhecimento reflexivo, por sua vez, envolve mais do que isso. Sosa sugere que, para *S* ter conhecimento reflexivo, ou conhecimento humano, seu grau de justificabilidade não pode se limitar à aptidão. *S* precisa estar em uma perspectiva adequada desta aptidão. Ou seja, para que *S* saiba reflexivamente que *p*, a faculdade de *S* que gerou tal crença precisa ser identificada como uma virtude intelectual, coerente dentro do campo de proposições *F*, nas condições *C* nas quais *S* se encontra. Este tipo de conhecimento, então, envolve não apenas a aptidão, um sentido fraco de justificação interna derivado da confiabilidade externa. Ele envolve também a justificação interna no sentido forte, como a que discutimos acima. Para Sosa, o conhecimento reflexivo demanda, necessariamente, a ocorrência da justificação reflexiva, ou seja, demanda que a crença de *S* não apenas seja gerada por uma faculdade confiável – uma virtude intelectual, mas que *S* tenha uma perspectiva coerente desta faculdade no seu conjunto total de crenças (*F-C*)<sup>113</sup>. *S* precisaria, neste sentido, formar uma crença acerca da confiabilidade das habilidades cognitivas que geram sua crença de primeira ordem.

Com seu perspectivismo das virtudes, então, Sosa nos fornece uma teoria da justificação que aparentemente consegue lidar com demandas epistêmicas mais centrais, como dar conta de casos de conheci-

---

<sup>111</sup> SOSA, 1991, p. 291. “[...] ‘application’ [...] of our deepest intellectual procedures (which makes justification relativist and indexical).” Por justificação relativista e indexical, Sosa quer dizer que aquilo que justifica uma crença não é generalizável para todas as crenças semelhantes de outros sujeitos epistêmicos, pois ela depende, como veremos, de uma perspectiva epistêmica particular, em uma situação epistêmica particular.

<sup>112</sup> Ibid., p. 292. “[...] the proper exercise of virtue - which means that the proposition believed must be of the right sort, in field *F* of propositions, and the circumstances *C* must be right (external circumstances often included).”

<sup>113</sup> Ibid., p. 291.

mento comum. Além disso, Sosa sugere que sua abordagem consegue lidar adequadamente com os três problemas principais enfrentados pelo confiabilismo histórico: a generalidade, a metaincoerência e o novo gênio maligno. No que se segue, veremos como esta teoria da justificação confiabilista com foco nas virtudes responde a estas questões.

#### 4 - O PERSPECTIVISMO DAS VIRTUDES E OS PROBLEMAS PARA O CONFIABILISMO

##### 4.1 - O problema do novo gênio maligno revisitado

Pensemos, primeiro, que tipo de respostas esta teoria tem a oferecer ao problema do novo gênio maligno. A dificuldade central do problema está na confiabilidade dos processos envolvidos. Temos dois sujeitos,  $S$  e  $S_I$ , na mesma situação epistêmica com relação ao conjunto de crenças que eles possuem, ou seja, eles sustentam as mesmas proposições e as sustentam com base no mesmo tipo de processo cognitivo. No entanto, no primeiro caso, as crenças de  $S$  são verdadeiras, mas no caso de  $S_I$ , as crenças são largamente falsas, dado que elas são frutos da vontade de um gênio maligno, que manipula as crenças de  $S_I$  para que ele sempre acredite em falsidades. Vimos que o confiabilismo é facilmente colocado em xeque, quando confrontado com este problema, pois se coloca a seguinte questão: dado que os dois sujeitos estão em um mesmo estado epistêmico, se um deles possuir justificação para suas crenças o outro também a possuirá; e, se este for o caso, não faz diferença se as crenças de  $S_I$  foram formadas por um processo confiável ou por um processo não confiável – ele continuará mantendo o mesmo status epistêmico que seu gêmeo não manipulado; desta forma, a confiabilidade não seria necessária para a justificação.

Vimos que Goldman tentou rever os termos de sua teoria, propondo que uma divisão entre os sentidos de justificabilidade poderia solucionar o problema. No entanto, como salientou Sosa, a solução mostra apenas que os dois sujeitos continuam na mesma situação, pois ambos não têm como acessar a confiabilidade dos seus processos cognitivos. Desta maneira, não parece ser o caso de haver uma diferença substancial em suas respectivas justificações. As respostas confiabilistas, entretanto, não se limitaram àquelas apresentadas por Goldman na reformulação da sua abordagem processual. A teoria da justificação que acabamos de ver nos oferece um caminho alternativo para lidar com a dificuldade em questão. Segundo a abordagem desenvolvida por Sosa, o que  $S$  e  $S_I$  têm em comum é um tipo de justificabilidade como coerência

interna. No entanto, para isso, precisamos relativizar os dois casos para um ambiente no qual as habilidades cognitivas em questão sejam virtudes intelectuais. Ou seja, não há nada de errado em atribuir justificação a  $S_I$ , sob a condição de que se avalie sua situação epistêmica tomando como referência o ambiente não manipulado<sup>114</sup>. No mundo manipulado, este sujeito continua sem justificação. E Sosa nos explica por quê. Sob o domínio do gênio maligno,  $S_I$  não pode ter uma perspectiva coerente do seu sistema de crenças porque suas habilidades cognitivas não são confiáveis. Por mais que ele forme uma crença de que as fontes de suas crenças de primeira ordem são confiáveis, esta crença nunca será verdadeira. O sujeito manipulado então, sob a avaliação de Sosa, não possui o mesmo grau de justificação que sua contraparte no mundo atual. Suas crenças não são aptas, pois não são originadas em virtudes intelectuais. Tampouco elas são justificadas, pois o sujeito não pode crer na verdade da confiabilidade de suas habilidades cognitivas. Para Sosa, e este é o ponto mais original de sua solução, ambas as faculdades só serão confiáveis e ambos os sujeitos só terão a mesma justificação interna se a situação for relativizada para o mesmo ambiente  $E$ , no mesmo campo proposicional  $F$ , sob as mesmas circunstâncias  $C$ <sup>115</sup>.

#### 4.2 - O problema da metaincoerência revisitado

O problema da metaincoerência suscita uma estratégia semelhante por parte do autor. Lembremos que o que está em jogo neste contra-exemplo é a formação de crenças por um processo realmente confiável, cuja confiabilidade não é sustentada pelas evidências que estão disponíveis para o sujeito. A estratégia de Sosa, neste caso, é mostrar que o que falta para o sujeito é uma perspectiva coerente adequada do seu sistema doxástico. Em outras palavras, falta a este sujeito, uma crença verdadeira acerca da confiabilidade das habilidades que deram origem a sua crença de primeira ordem. Sua crença é apta, pois foi formada por uma virtude intelectual, mas o sujeito clarividente não enxerga a coerência desta habilidade dentro de seu sistema total de crenças. Neste sentido, a sugestão de Sosa parece ser a de que o problema não está na confiabilidade do mecanismo que formou a crença de que o presidente está em

---

<sup>114</sup> GRECO, 2002, p. 22.

<sup>115</sup> SOSA, 1991, p. 144.

Nova York, mas na perspectiva que o sujeito tem sobre esta confiabilidade<sup>116</sup>.

### 4.3 - O problema da generalidade revisitado

A tentativa de solução que Sosa apresenta para o problema da generalidade, apesar de levemente distinta, também apela para a ideia de que o sujeito doxástico precisa ter uma virtude de segunda ordem regulando sua atividade cognitiva. Já discutimos em outra ocasião que Sosa considera a justificação uma ferramenta social, que nos coloca em um estado de interesse da comunidade. Um estado no qual, ao mesmo tempo em que compartilhamos informações, somos dependentes do compartilhamento adequado de informações por outros sujeitos. Para ser útil, este estado depende que haja uma regularidade objetiva no campo proposicional  $F$  sob as condições  $C$  nas quais o sujeito se encontra. O problema, desta forma, está na generalização da cláusula  $F-C$  quando da operação de uma faculdade cognitiva. Segundo Sosa, para manter a familiaridade e a regularidade do campo  $F$  nas circunstâncias  $C$ , devemos pensar nesta generalização como uma virtude de segunda ordem, uma virtude cujo trabalho é identificar quando uma virtude de primeira ordem está na presença da cláusula  $F-C$ .

No perspectivismo das virtudes, um sujeito que possui uma crença apta, ou seja, uma crença gerada por uma faculdade confiável, não pode ter uma perspectiva epistêmica adequada se não possuir uma virtude de segunda ordem que confira justificabilidade para a crença em questão. Até agora, esta competência estava sendo representada pela coerência interna do sistema. Para Sosa, a generalização também é uma destas virtudes de segunda ordem. Portanto, no que diz respeito ao perspectivismo das virtudes, o problema da generalidade não é, de fato, um problema, dado que para ter justificação, o sujeito já precisa ter realizado a delimitação necessária da cláusula  $F-C$ , esquivando-se assim da acusação de que as condições nas quais a faculdade cognitiva confere justificação não estão suficientemente especificadas.

Neste capítulo, apresentamos uma investigação sobre o potencial de uma teoria confiabilista da justificação. No primeiro momento, vimos que a formulação clássica do confiabilismo, apesar de oferecer respostas intuitivas a algumas questões epistêmicas, está vulnerável a pelo menos

---

<sup>116</sup> LUZ, Alexandre Meyer. **Conhecimento e Virtude**: duas noções de virtude intelectual na epistemologia contemporânea. 2003. p. 64. Tese (Doutorado) – PUC-RS, Porto Alegre, 2003.

três problemas importantes: o problema da generalidade, o problema da metaincoerência e o problema do novo gênio maligno. Mostramos rapidamente em que sentido a teoria de Goldman é afetada por tais problemas. Em seguida, voltamos a atenção para uma formulação alternativa do confiabilismo, uma que adota para si a noção de virtude intelectual: o perspectivismo das virtudes. Vimos como a teoria proposta por Sosa, ao sugerir que uma crença justificada adequadamente precisa respeitar a coerência interna do sistema doxástico total de um sujeito, insere no confiabilismo um caráter levemente responsabilista. Nesta abordagem o sujeito não precisa apenas ter sua crença formada por uma faculdade confiável, apesar de que seja fundamental que isto se dê. Ele precisa, adicionalmente, possuir uma crença de segunda ordem acerca de seu estado cognitivo. Discutimos ainda em que grau a proposta de Sosa consegue se impor frente à teoria zagzebskiana, quando o que está em jogo é a caracterização da natureza justificacional de um agente. Por fim, vimos também como esta formulação do confiabilismo sosiano pretende dar conta dos três problemas caros ao confiabilismo tradicional.

O responsabilismo presente na formulação do perspectivismo de Sosa, ainda que tímido, é uma das marcas das teorias das virtudes na epistemologia contemporânea. Zagzebski, como vimos, desenvolveu toda uma teoria focada na ideia de responsabilidade doxástica, mas ofereceu, por sua vez, uma proposta na qual aquilo que confere justificção à crença de um sujeito deve derivar de sua conduta epistêmica consciente a longo prazo. Em contrapartida, alguns autores seguiram a intuição original de Sosa e desenvolveram teorias derivadas do confiabilismo para tentar fornecer uma abordagem da justificção capaz de atender às demandas epistêmicas centrais. No próximo capítulo discutiremos brevemente uma destas derivações do confiabilismo das virtudes de Sosa. Uma proposta que se utiliza da centelha responsabilista lançada por Sosa, e desenvolve um tipo particular de abordagem acerca da justificção, elevando consideravelmente a plausibilidade psicológica do confiabilismo das virtudes: o confiabilismo do agente de John Greco.



### CAPÍTULO III – CONFIABILISMO DO AGENTE

Vimos, até aqui, duas importantes tendências recentes da epistemologia contemporânea, ambas preocupadas em descrever mais apropriadamente o caráter intelectual dos sujeitos formadores de crenças e associar a ele um tipo de justificação interna. De um lado, apresentamos uma teoria cujo foco está na avaliação de um caráter epistêmico formado a longo prazo. A posição adotada por Zagzebski, que apela reiteradamente para o controle voluntário daquilo que, pelo hábito, forma o caráter de um agente, é comumente classificada como responsabilismo das virtudes. Responsabilismo porque, como já discutimos anteriormente, a proposta de Zagzebski é a de que a formação de um caráter epistêmico duradouro deve estar sob responsabilidade e controle do sujeito doxástico, desejoso por agir como agiria um sujeito virtuoso. Do outro lado, apresentamos uma teoria que, em suas linhas gerais, parece oferecer respostas mais intuitivas que a proposta zagzebskiana para problemas epistêmicos centrais. Além de oferecer algumas soluções para problemas internos a sua formulação original, o confiabilismo das virtudes de Ernest Sosa. Chamamos de confiabilismo das virtudes aquela abordagem que, utilizando a base teórica desenvolvida na epistemologia de Alvin Goldman, oferece um tratamento mais preciso da noção de processo confiável de formação de crenças. Vimos que a sugestão de Sosa é a de que é preciso reforçar – e limitar, o que Goldman entendeu por processo confiável e pensar em crenças candidatas ao conhecimento como derivadas de uma virtude cognitiva, ou seja, derivadas daquilo que Sosa classifica como competências cognitivas que tendem a levar a mais verdades do que falsidades.

Ao longo do segundo capítulo, acompanhamos a articulação desta teoria que, em sua forma perspectivista, parece estar a salvo de uma série de problemas enfrentados pelo confiabilismo simples. Além disso, e isto é mais importante para nós, parece poder oferecer caminhos aparentemente satisfatórios para lidar com a problemática da justificação epistêmica. O confiabilismo de Sosa, como discutimos brevemente, abriu um importante campo de investigação no cenário epistêmico e foi parcialmente responsável pelo surgimento de inúmeras teorias que, cada uma a sua maneira, pretenderam enfrentar estes problemas. Entretanto, como é comum a grande parte das teorias contemporâneas da justificação, a proposta sosiana parece apresentar pontos que demandam algum tipo de aprimoramento ou sofisticação, seja para que haja uma elevação da sua plausibilidade inicial ou para que possa responder mais apropria-

damente às questões filosóficas relevantes para ela, sem parecer *ad hoc* ou limitada. Nossa sugestão, neste terceiro capítulo, é a de que a abordagem das virtudes de Sosa, embora psicologicamente mais plausível que a teoria de Zagzebski, e a despeito de oferecer um tratamento intuitivo de questões caras ao debate justificacional, pode – e deve, ser acrescida de uma reformulação desenvolvida por John Greco para esta teoria. Isto porque, como veremos, a formulação sosiana é forte demais para dar conta de casos típicos de justificação e conhecimento. Na seção seguinte, veremos o que há de problemático para a versão original da abordagem e, em seguida, discutiremos que tipo de reformulação Greco oferece, visando contornar os problemas em questão. Veremos também em que sentido o confiabilismo das virtudes se beneficia do tipo moderado de responsabilismo presente em seu confiabilismo do agente. Finalizaremos o capítulo com uma visão geral da utilidade da proposta de Greco para dar conta de caracterizar a vida epistêmica dos sujeitos formadores de crenças.

## 1 - JUSTIFICAÇÃO INTERNA E RESPONSABILIDADE INTELECTUAL

Discutimos anteriormente que o ponto central da teoria pura das virtudes de Zagzebski e do perspectivismo das virtudes de Sosa consiste em identificar o tipo de justificação epistêmica que, em grau suficiente, converte mera crença em conhecimento. Chamemos este tipo de status epistêmicos de *justificação interna*. Vimos que a exigência por justificação interna na teoria de Sosa caminha em dois sentidos, um forte e um fraco. Como vimos, para ter justificação interna no sentido fraco, ou aptidão, um sujeito precisa ter suas crenças formadas por uma ou mais disposições cognitivas que são virtudes intelectuais em *E*, onde *E* é o ambiente relativizado para a análise do status epistêmico deste sujeito. Esta justificação, afirma Sosa, é suficiente para um tipo de conhecimento de grau mais baixo que, em alguma instância, pode até ser atribuído a animais não-humanos e a sujeitos epistêmicos em mundos manipulados<sup>117</sup>. Sosa nos faz notar, entretanto, que casos de conhecimento humano, de caráter reflexivo, com os quais a epistemologia tem se preocupado de forma reiterada, exigem mais do que esta noção permissiva de justificação. Para ele, conhecimento reflexivo demanda não apenas que o sujeito tenha o tipo fraco de justificação interna. Não é suficiente que sua crença seja formada por uma habilidade cognitiva que

---

<sup>117</sup> SOSA, 1991, p. 126.

é uma virtude intelectual no ambiente em que ele se encontra. Este sujeito precisa estar em posição de avaliar a coerência da fonte de suas crenças com o conjunto total delas. O que Sosa está sugerindo é que o sujeito tenha uma perspectiva verdadeira acerca do fato de sua crença estar sendo produzida por uma ou mais virtudes intelectuais. Além disso, tal perspectiva deve ser ela mesma uma virtude intelectual de *S*, a virtude do raciocínio pela coerência<sup>118</sup>.

Por outro lado, temos a teoria zagzebskiana e um conjunto particular de exigências para que o status epistêmico de um sujeito seja reconhecido como justificação interna adequada. Para Zagzebski, a possibilidade de justificação deste sujeito passa, necessariamente, por um tipo de controle responsável voluntário e consciente (autoconsciente) dos mecanismos cognitivos que podem levar à verdade. A preocupação da autora está, como delineamos no primeiro capítulo, no reconhecimento da motivação geral de um sujeito em atingir um bem final, somada ao sucesso confiável em fazê-lo. Ambas as teorias, em linhas gerais, apelam para algum tipo de consciência dos mecanismos formadores de crenças. Zagzebski sustenta uma posição responsabilista mais forte, exigindo que o sujeito esteja consciente e tenha controle das emoções características de dada virtude intelectual, formando inclusive uma meta-crença acerca da condutividade à verdade desta virtude. Sosa, por sua vez, demanda que o sujeito esteja em posição de formar uma crença de segunda ordem, ainda que implícita<sup>119</sup>, acerca da conexão confiável da faculdade que formou sua crença com a crença em si. Nossa sugestão, neste momento, é a de que ambas as propostas são demasiadamente fortes. As duas oferecem uma noção de justificação interna que, em linhas gerais, carecem de plausibilidade para a epistemologia. Vejamos, então, como isto se dá.

Olhemos primeiro para o que está em jogo na teoria pura das virtudes. Segundo Zagzebski, a conversão de crenças comuns para instâncias de conhecimento demanda que elas tenham sido originadas em atos de virtude intelectual. O que isto quer dizer? Em sua teoria, uma crença originada em um ato de virtude intelectual é uma crença que conserva tanto uma estrutura motivacional quanto um tipo relevante de controle voluntário por parte do sujeito que formou esta crença, que são característicos da virtude pertinente para a situação. Um sujeito possui conhecimento, neste sentido, se este sujeito agiu como agiria um sujeito

---

<sup>118</sup> GRECO, 2002, p. 6.

<sup>119</sup> SOSA, Ernest. *Virtue Perspectivism: A response to Foley and Fumerton*. *Philosophical Issues*, n. 5, p. 44-5, 1994.

virtuoso em situação análoga. Em outras palavras, sua crença precisa ter sido originada na motivação deste sujeito de possuir a emoção particular, somada ao sucesso em atingir o fim desta motivação. Além disso, o sujeito precisa ter controle voluntário e consciente da posse desta virtude – ou desta emoção característica, caso o sujeito execute um ato de virtude sem, de fato, possuí-la. Este controle voluntário está no cerne da noção de justificação interna presente na teoria zagzebskiana. A formulação acima já soa forte o suficiente para levantar suspeita acerca da plausibilidade da proposta em situações atuais. E uma avaliação mais minuciosa do que está em jogo nela nos leva a perceber a inadequação da teoria de Zagzebski. Vejamos o que Greco nos diz sobre estas exigências.

Considere um caso de conhecimento perceptual simples: Você está atravessando a rua, sob boa iluminação, você olha para sua esquerda e vê que um grande caminhão está vindo rapidamente em sua direção. Parece que você sabe que um caminhão está vindo em sua direção, independentemente de qualquer controle, tanto sobre a habilidade de perceber tais coisas em geral, ou sobre o exercício particular desta habilidade. Tampouco é requerido que alguém tenha uma motivação para ter a mente aberta, ser cuidadoso, ou algo parecido. Pelo contrário, parece que você sabe que há um caminhão vindo em sua direção mesmo se você está motivado a não ter mente aberta, ser cuidadoso, ou algo assim. (GRECO, 2002, p. 11)<sup>120</sup>

Do excerto acima, podemos depreender duas alternativas de explicação. A primeira delas seria a de que o ato de virtude intelectual zagzebskiano, base da estratégia justificacional de sua teoria, não exige que as cláusulas da motivação e do controle consciente sejam cumpridas em todos os casos de conhecimento. Sendo assim, o que poderia estar

---

<sup>120</sup> “Consider a case of simple perceptual knowledge: You are crossing the street in good light, you look to your left, and you see that a large truck is moving quickly toward you. It would seem that you know that there is a truck moving toward you independently of any control, either over the ability to perceive such things in general, or over this particular exercise of that ability. Neither is it required that one have a motivation to be open-minded, careful, or the like. On the contrary, it would seem that you know that there is a truck coming toward you even if you are motivated not to be open-minded, careful, or the like.”

em operação na justificação do caso acima seria algo diferente do ato de virtude intelectual – alguns diriam até que a confiabilidade da visão do sujeito fez todo o trabalho justificacional. Se este for o caso, podemos perguntar qual é, de fato, a necessidade de inserir a noção de ato de virtude intelectual na discussão, se casos paradigmáticos de conhecimento não precisam dela para existir. Uma segunda interpretação, por sua vez, é possível. Podemos pensar que a proposta de Zagzebski efetivamente exige que todas as crenças candidatas a conhecimento se originem em um ato de virtude intelectual. Se este for o caso, a situação fica ainda mais complicada para a proposta, pois ou o caso acima não atende a estes requisitos, o que torna a noção de conhecimento de sua teoria extremamente exigente, ou o caso acima não é conhecimento no sentido defendido por Zagzebski, o que torna sua teoria largamente implausível.

A crítica à proposta de Sosa pode ser feita em termos semelhantes. Lembremos que um sujeito sosiano, para possuir conhecimento reflexivo, precisa ter suas crenças de primeira ordem adequadas a uma perspectiva coerente. Ainda, esta perspectiva precisa conter uma crença adicional de que a crença de primeira ordem tem uma fonte confiável. Esta perspectiva serve, então, para separar o conhecimento animal do conhecimento reflexivo, na teoria de Sosa. Há dois pontos que precisam ser explorados nesta formulação. O primeiro deles diz respeito à noção de coerência. Qual a função desta noção na proposta? O segundo ponto trata da necessidade de haver uma metacrença acerca da fonte da crença que está sendo avaliada, a crença candidata a conhecimento. O que quer Sosa com esta exigência? E, mais importante, qual a força desta exigência em sua teoria?

Vamos por partes, então. O primeiro ponto revela algo crucial e problemático para a proposta. Sosa define justificação interna no sentido forte, ou justificação reflexiva, com base na ideia de coerência. Coerência, para ele, é uma virtude do intelecto, tal qual a memória ou percepção. Uma virtude sosiana, como vimos, é uma habilidade cognitiva cuja função epistêmica reside na sua confiabilidade. Neste sentido, a função da coerência na justificação reflexiva é fornecer confiabilidade para todo o processo de formação da crença de primeira ordem. Neste estágio, a teoria de Sosa começa a ficar carregada de pontos incongruentes. Greco nota que

Se a diferença entre conhecimento animal e conhecimento reflexivo é uma perspectiva coerente, e se o valor da coerência é sua confiabilidade, parece que a distinção entre conhecimento animal e conhecimento reflexivo é no máximo uma dife-

rença em grau em vez de tipo. (GRECO, 2002, p. 17)<sup>121</sup>

Adicionalmente, Greco sugere que, levando em conta esta interpretação, não temos razão alguma para pensar que um sujeito dotado de conhecimento reflexivo seria sempre mais confiável do que uma pessoa com conhecimento animal. Isto se dá porque nada garante que, embora o valor e a função da coerência sejam sua confiabilidade, este valor seja maior que o das outras habilidades cognitivas que o sujeito possa vir a ter. Se seguirmos a sugestão de Greco, não parece haver uma diferença substancial entre os dois tipos de conhecimento, ou os dois tipos de justificação. No entanto, se formos caridosos com a proposta inicial de Sosa e considerarmos que há, de fato, esta diferença, podemos identificar em sua teoria um campo aberto para ataques céticos. Não parece ser o caso de que instâncias paradigmáticas de conhecimento possam ser identificadas com o conhecimento reflexivo sosiano, com todas as exigências incluídas. Pessoas em situação e conhecimento perceptual, por exemplo, não parecem estar de posse da perspectiva adequada requerida por Sosa, tampouco parecem estar de posse de alguma crença acerca da fonte de sua crença de primeira ordem. E esta observação nos leva ao segundo ponto da teoria de Sosa que precisa ser explorado.

Formamos crenças perceptuais de forma corriqueira. Não é incomum formamos a crença, por exemplo, de que está chovendo lá fora, apenas olhando para as gotas que atingem a janela de nossa sala. Em casos como este, em que crenças perceptuais comuns são candidatas a conhecimento, não parece que nossa atividade doxástica está submetida a algum tipo de perspectiva coerente, como exige a teoria sosiana. Em outras palavras, não parece que formamos crenças acerca da fonte de nossas crenças perceptuais mais comuns. E, mesmo assim, seguimos atribuindo a estes estados psicológicos o título de conhecimento. Mas o que pretende o autor com esta exigência aparentemente implausível? A perspectiva epistêmica tem um papel teórico importante em sua teoria. Dado que ela surgiu motivada, parcialmente, pela necessidade de conciliar duas importantes propostas acerca da estrutura do conhecimento, o fundacionismo e o coerentismo, Sosa encontrou em uma noção forte de justificação, amparada na coerência, uma maneira de atender a esta segunda intuição. E, mais importante, ele não precisou desagradar a intui-

---

<sup>121</sup> “If the difference between animal and reflective knowledge is a coherent perspective, and if the value of coherence is its reliability, it would seem that the distinction between animal knowledge and reflective knowledge is at most a difference in degree rather than in kind.”

ção fundacionista, pois a virtude intelectual sosiana opera como o fundamento da pirâmide doxástica de um sujeito. O propósito de Sosa, então, é o de estabelecer uma alternativa a um impasse clássico na epistemologia. Mas será que tal proposta sobrevive ao escrutínio da própria epistemologia? Parece-nos que não. Vejamos por quê.

Uma interpretação rigorosa do que Sosa pretende com esta exigência nos leva, logo de início, a uma tese epistêmica extremamente forte e implausível. Assim como a teoria de Zagzebski carece de plausibilidade quando confrontada com o exemplo do sujeito que avista um caminhão indo em sua direção, enquanto atravessa a rua, a proposta de Sosa não faz um trabalho melhor para explicar tal situação. É altamente improvável que, numa situação comum como esta, o sujeito forme a crença de que há um caminhão indo em sua direção com base em uma perspectiva coerente acerca da sua atividade doxástica. Ou seja, não é provável que o sujeito que forma tal crença, forme outra crença, naquele momento, sobre a confiabilidade do processo que formou a primeira. Ainda que concedamos que isto possa se dar em casos alternativos de conhecimento, um caso típico como este não parece ter a perspectiva epistêmica sosiana como um de seus elementos.

Entretanto, podemos amenizar o rigor da exigência de Sosa<sup>122</sup> e entender que a perspectiva que sua teoria sugere diz respeito apenas a um tipo fraco de atitude doxástica. Poderíamos seguir uma sugestão do próprio autor e entender que o que deve haver no momento da formação de crença, e para a justificação reflexiva, é uma crença implícita acerca da confiabilidade da sua capacidade cognitiva. Manifestada em uma disposição para confiar, por exemplo, no movimento que leva do ato de observar um caminhão para a crença acerca deste caminhão. Ainda assim, esta sugestão mais fraca não parece convencer. Mesmo que concebamos que há sujeitos epistêmicos que têm este tipo de disposição, disto não se segue que qualquer crença acerca da confiabilidade da faculdade cognitiva tenha sido formada, explícita ou implicitamente. Segundo Greco, esta formulação mantém a implausibilidade da formulação mais forte. Para ele, Sosa não deveria insistir na equivalência entre disposição para formação de crenças e formação efetiva de crenças implícitas (ou não). Deveria insistir no contrário, afirma, na ideia de que estes dois movimentos são movimentos independentes. De acordo com ele, uma distinção deste tipo é o único ponto de sustentação da divisão entre os dois tipos de conhecimento propostos por Sosa. Isto porque, afirma, a

---

<sup>122</sup> O próprio autor sugeriu esta forma menos exigente de lidar com a perspectiva epistêmica. Cf. SOSA, 1994, p. 44-5.

proposta de Sosa é a de que a noção de conhecimento animal estaria assentada em uma virtude intelectual como disposição confiável para formação de crenças, e o conhecimento reflexivo estaria assentado nesta disposição e em um elemento adicional. Desta forma, se este elemento adicional for identificado como uma disposição para a formação de crenças, não há coisa alguma que separe os dois tipos de conhecimento. O diagnóstico de Greco sobre a possibilidade de conhecimento reflexivo, veremos, é ainda mais severo.

[...] a posição de Sosa parece resultar em um ceticismo no que diz respeito ao conhecimento reflexivo. Para manter qualquer distinção entre conhecimento animal e reflexivo, nós precisamos entender a perspectiva do sujeito como envolvendo crenças sobre suas crenças de primeira ordem e suas fontes, e não apenas disposições para formação de crenças de primeira ordem. Mas, então, é implausível que seres humanos tipicamente tenham uma perspectiva epistêmica e, portanto, implausível que seres humanos tipicamente tenham conhecimento reflexivo. (GRECO, 2002, p. 18)<sup>123</sup>

As objeções acima são fortes e, mesmo considerando a plausibilidade de diversos pontos de ambas as teorias, suas estruturas gerais não parecem resistir a elas. Resta-nos pensar em uma alternativa. Neste momento, precisamos de uma que resista ao escrutínio acima, ao mesmo tempo em que ofereça uma nova visão acerca de outros problemas relevantes para a epistemologia. Nossa sugestão é a de que a reformulação que Greco desenvolveu para o confiabilismo sosiano cumpre estas demandas. Assim, na seção seguinte voltaremos nossa atenção ao diagnóstico que ele faz dos problemas acima, para depois nos dedicarmos à solução que sua proposta encontrou para contorná-los.

Sem rejeitar a posição de Sosa acerca da confiabilidade e da condutividade à verdade das nossas faculdades cognitivas, Greco desenvolveu uma reformulação do confiabilismo das virtudes que, em linhas gerais, aproxima a teoria de um neoaristotelismo moderado e oferece um

---

<sup>123</sup> “Sosa’s position seems to result in skepticism regarding reflective knowledge. In order to maintain a distinction between animal and reflective knowledge at all, we must understand one’s epistemic perspective to involve beliefs about one’s first-order beliefs and their sources, and not just dispositions for forming first-order beliefs. But then it is implausible that human beings typically have an epistemic perspective, and therefore implausible that human beings typically have reflective knowledge.”



caminho de conciliação das intuições internalistas<sup>124</sup> e externalistas acerca da justificação.

A posição de Greco é a de que Sosa está certo em, além de exigir que dada crença seja formada por uma virtude intelectual, defender que esta virtude esteja amparada pelo ponto de vista do sujeito que a mantém. Para ele, este é um importante requisito para a posse de conhecimento. No entanto, ele acredita que Sosa se utiliza desta intuição de forma equivocada e que um novo sentido de justificação interna, mais apropriado e relevante para o conhecimento, é possível<sup>125</sup>. A proposta a ser desenvolvida aqui é comumente conhecida como confiabilismo do agente. Mas o que há de confiabilista nesta abordagem e qual o papel do agente na solução proposta por Greco? Vimos que uma teoria de Sosa é chamada de confiabilismo das virtudes porque se utiliza de uma forte intuição confiabilista, derivada da proposta inicial de Goldman, e associa esta intuição à noção de virtude intelectual como base da justificação doxástica. Por vezes, sua teoria foi classificada como um tipo de confiabilismo do agente, pois, ao restringir os processos relevantes para a formação de crenças àqueles derivados das habilidades cognitivas dos agentes epistêmicos, Sosa deslocou o foco da confiabilidade necessária para a justificação doxástica do próprio processo para o agente detentor deste processo. Esta ideia fica ainda mais forte se pensarmos na sugestão de que este agente epistêmico precisa também manter uma perspectiva adequada da relação de suas habilidades cognitivas com as crenças que delas se originam. Entretanto, vimos que, mesmo deslocando a base da confiabilidade do processo para o agente, Sosa não conseguiu construir uma teoria completamente eficaz, tampouco a parcela mais subjetiva de sua proposta se sustenta frente a algumas objeções simples de casos típicos de conhecimento. Não nos parece adequado, desta forma, atribuir o rótulo de confiabilismo do agente a uma teoria que, como vimos, não consegue colocar o agente no centro da avaliação, sob pena de incorrer em implausibilidade psicológica. Nossa sugestão, então, é a de que para receber tal classificação, uma teoria precisa ter o agente no centro da confiabilidade, e fazer com que o deslocamento da base justificacional funcione frente às demandas básicas de uma epistemologia. E a reformulação proposta por Greco parece atender a estas demandas.

---

<sup>124</sup> Para uma visão mais detalhada da versão internalista do confiabilismo das virtudes proposta por Greco, cf. GRECO, 1993.

<sup>125</sup> GRECO, John. Virtues and Vices of Virtue Epistemology. *Canadian Journal Of Philosophy*, n. 23, p.423, 1993.

Vimos que, no confiabilismo, para uma crença estar justificada e poder ser convertida ao status de conhecimento, ela precisa ser objetivamente justificada. Ou seja, ela precisa ser originada em um processo confiável de formação de crenças. No entanto, pelos menos três problemas apontaram uma insuficiência nesta proposta. Em especial, o problema da metaincoerência nos mostrou que não é suficiente que um sujeito tenha suas crenças formadas de maneira confiável, se ela não é subjetivamente apropriada para este sujeito. Em outras palavras, uma crença, para estar justificada no sentido relevante para o conhecimento, precisa ser originada em um processo confiável de formação de crenças e precisa ser, de alguma forma, autorizada reflexivamente pelo sujeito que a sustenta. A versão inicial do confiabilismo das virtudes tentou superar esta necessidade apoiada na ideia de que este tipo de autorização interna do sujeito deve se dar através de uma perspectiva epistêmica que este sujeito tem do processo que formou tal crença. O sujeito precisaria, segundo a proposta, manter uma crença (ainda que implícita ou disposicional), acerca da confiabilidade da faculdade que formou sua crença de primeira ordem. Embora mais plausível que o confiabilismo simples e, ainda, mais plausível que outras teorias das virtudes que se seguiram à proposta inicial, como a teoria pura das virtudes de Zagzebski, vimos que a proposta sosiana não sustenta a plausibilidade necessária para uma teoria adequada da justificação. Parece-nos, ainda, que Sosa estaria no caminho certo de uma boa teoria epistêmica, ao considerar tanto o sentido objetivo de justificação, o sentido derivado da virtude, quanto o sentido subjetivo, derivado da meta-crença do sujeito doxástico. No entanto, a falha crucial de sua teoria foi a maneira pela qual ele entendeu o papel do sujeito dentro deste segundo tipo de justificação, o papel do ponto de vista do agente epistêmico na autorização das crenças que ele forma. Greco sugere que este é o ponto que precisa ser reformulado na teoria sosiana, para adequá-la àquelas demandas epistêmicas mais básicas, como a de crer em mais verdades que falsidades e a de dar conta de casos paradigmáticos de conhecimento<sup>126</sup>.

Para entender melhor sua solução, Greco sugere que pensemos em que sentido, exatamente, o conhecimento precisa, como sugeriu Sosa, ser bem formado a partir do ponto de vista do sujeito que o formou. Mais especificamente, a questão que se coloca é: em que sentido o sujeito conhecedor precisa ser sensível a sua própria confiabilidade?<sup>127</sup> Lembremo-nos que, segundo Greco, Sosa precisa sustentar uma distin-

---

<sup>126</sup> GRECO, 1993, p. 423.

<sup>127</sup> GRECO, 2000a, p. 180.

ção clara entre crença implícita e disposição para formação de crenças. Distinção que Sosa não defende, sequer implicitamente, e cuja ausência coloca em jogo a proposta de justificação interna de sua teoria. Esta distinção é importante, neste momento, pois a sugestão de Greco é a de que devemos entender justificação interna em termos de disposição. Ou seja, ele defende que encaremos este tipo de status epistêmico positivo como uma disposição que um sujeito manifesta ao pensar conscientemente.

Em linhas gerais, sua proposta é a de que seja mantida a ideia geral do confiabilismo das virtudes de Sosa, mas que as noções de perspectiva epistêmica e justificação reflexiva sejam abandonadas. De acordo com ele, a maneira mais adequada de caracterizar a justificação interna necessária para casos de conhecimento (do tipo humano) é entendendo este elemento como uma *justificação subjetiva* sem a atitude intencional presente nas teorias de Sosa e Zagzebski. Esta justificação subjetiva seria caracterizada pelas disposições que um sujeito manifesta ao pensar conscientemente. Estas disposições, segundo ele, estão presentes em situações-padrão, nas quais este sujeito tenta formar crenças de maneira precisa. Para Greco, tais disposições são propriedades pessoais particulares, por isso conferem ao sujeito que as mantém um ponto de vista particular acerca do mecanismo que formou sua crença. Uma crença bem formada seria, neste sentido, uma crença bem formada sob o ponto de vista deste sujeito<sup>128</sup>; a causa da sua confiabilidade é, em última instância, o caráter cognitivo deste agente epistêmico. Este é o sentido em que, segundo ele, o sujeito precisa ser sensível a sua própria confiabilidade – sem precisar formar crenças que ameaçam cair em regresso ao infinito acerca da confiabilidade das suas faculdades cognitivas<sup>129</sup>.

De partida, a proposta de reformulação do confiabilismo sosiano já se mostra mais vantajosa que sua versão original. Em primeiro lugar, o confiabilismo do agente de Greco requer apenas que a crença do sujeito seja originada em seu caráter cognitivo, sem a necessidade de haver uma atividade doxástica de segunda ordem acerca da confiabilidade do seu caráter ou das faculdades particulares que formaram sua crença.

A este respeito, pensar bem é parecido com rebater bem; quando um jogador de baseball movimenta o taco, ele manifesta disposições que são produtos tanto de capacidades inatas quando de

---

<sup>128</sup> GRECO, 2000a, p. 191.

<sup>129</sup> Idem.

aprendizado adquirido. Se ele é um bom rebatedor, então estas disposições irão gerar sucesso em condições relevantes. Mas mesmo assim, o jogador mais bem sucedido não precisa ser um bom treinador; ele pode não ter quaisquer crenças, ou ter crenças incorretas, acerca da natureza e do caráter das disposições que ele mesmo manifesta quando rebate conscientemente. O que faz um bom rebatedor é o ato de rebater bem, e o que faz um bom pensador é o ato de pensar bem. Desta maneira, [a teoria] não faz requerimento algum no que diz respeito a uma perspectiva sobre as faculdades ou o caráter do sujeito, de forma implícita ou não, e, por esta razão, escapa da acusação de implausibilidade psicológica. (GRECO, 2000, p. 192)<sup>130</sup>

Além disso, a reformulação tem uma importante vantagem teórica frente à sua versão original. Lembremo-nos avaliação da teoria sosiana para o problema do novo gênio maligno. Vimos que, segundo esta teoria, os dois sujeitos encontram-se em um estado epistêmico semelhante. Os dois parecem possuir o tipo de justificação interna forte que a teoria exige. A diferença entre eles dois é a de que a faculdade que formou suas crenças apenas é uma virtude intelectual em um ambiente específico, o não manipulado. Por isso, o sujeito manipulado, embora creia da melhor maneira possível na ausência de qualquer evidência contrária à confiabilidade de suas habilidades cognitivas, não possui justificação, tampouco conhecimento – a não ser que sua situação seja relativizada para o mundo não manipulado. Parece haver algo, nesta formulação, que a proposta de Sosa não capta, pois nada é dito sobre o valor da crença formada pelo sujeito do mundo manipulado, que poderia ser qualquer um de nós, sem que soubéssemos. Para Greco, o confiabilismo das vir-

---

<sup>130</sup> “In this respect good thinking is like good hitting; when a baseball player swings the bat, he manifests dispositions that are a product of both innate capacities and acquired learning. If he is a good hitter then these dispositions will generate success in relevant conditions. But even so, the most successful player need not be a good coach; he may not have any beliefs at all, or may even have incorrect beliefs, about the nature and character of the dispositions that he himself manifests when batting conscientiously. What makes for a good hitter is that he hits well, and what makes for a good thinker is that he thinks well. Accordingly, (VJ) makes no requirement concerning a perspective on one's faculties or character, implicit or otherwise, and for this reason escapes the charge of psychological implausibility.”

tudes de Sosa falha em reconhecer em que sentido a crença deste sujeito pode ser epistemicamente válida, mesmo que não seja um caso de conhecimento. Para a teoria de Sosa, enquanto sujeito de um mundo manipulado,  $S_1$  não possui justificção interna (ou reflexiva), pois ele não mantém uma perspectiva coerente verdadeira acerca das fontes de suas crenças de primeira ordem. A proposta de Greco serve para defender que, mesmo não tendo a possibilidade de conhecimento, pelo menos não no mundo manipulado, há algum valor na crença formada por este sujeito. Segundo ele, suas crenças, embora não estejam justificadas suficientemente para o conhecimento, são, pelo menos, corretas do ponto de vista deste sujeito. Em outras palavras, tais crenças foram bem formadas sob o ponto de vista deste sujeito. Elas são frutos de uma disposição que é manifestada sempre que ele tenta crer da maneira adequada. Para seu azar, todas elas são falsas, pois estão sendo manipuladas. Mas ele não teria como saber isto. A emenda que Greco faz à solução de Sosa para este problema é importante para explicar por que atribuímos algum crédito a crenças bem formadas sob o ponto de vista do sujeito que as formou, mesmo que elas não sejam verdadeiras. Esta reformulação aparentemente nos coloca em uma posição mais confortável com relação às nossas próprias crenças. Pois parece que, mesmo que estejamos em um mundo manipulado sem sabermos, nossas crenças são acompanhadas de tais disposições.

## 2 - JUSTIFICAÇÃO SUBJETIVA RESPONSÁVEL

Nosso propósito, neste capítulo, é mostrar brevemente um tipo de teoria da justificção que, à primeira vista, não sucumbe a algumas das principais objeções acima. A proposta de Greco é uma das mais importantes na epistemologia recente, pois procura esclarecer o papel do agente na aquisição de justificção sem exigir que suas crenças sejam formadas de maneira atípica. É uma teoria da justificção que, em grande medida, oferece uma abordagem híbrida e conciliadora sobre o caráter do elemento justificcional de nossas crenças. Isto se dá porque, ainda que seguindo o caminho oferecido em parte na teoria seminal de Goldman, Greco carrega sua teoria de um aspecto responsabilista que não estava presente na proposta original, mas que se aproxima de uma intuição responsabilista zagzebskiana. A ideia de Greco é a de que, se uma crença é digna de algum tipo de crédito epistêmico, este crédito é derivado de uma motivação apropriada do sujeito e da ideia de que o princípio para crer adequadamente é interno a ele. Esta é uma ideia claramente aristotélica. Aristóteles nos diz que, em caso de ação responsá-

vel (e voluntária), o agente deve estar livre da compulsão. Em uma interpretação mais fraca desta condição, poderíamos depreender que o princípio de ação deve derivar do agente, ou seja, não deve ser fruto de uma coerção por parte de outro sujeito<sup>131</sup>. Esta ideia de responsabilidade, sugere Greco, é adequada para sua proposta de justificação epistêmica – a qual estamos chamando de justificação subjetiva. Segundo ele, quando uma crença é originada no caráter cognitivo de uma agente, a causa desta crença é, pelos menos parcialmente, o próprio agente. E se no sentido aristotélico de ação responsável e voluntária, o agente merece crédito moral de algum tipo, o agente epistêmico do confiabilismo de Greco também se encontra em posição de receber crédito por sua crença responsável. Ou seja, ele é digno de crédito por ter uma crença originada em seu caráter cognitivo, cuja justificação se dá, em parte, subjetivamente, sob seu ponto de vista particular<sup>132</sup>. Esta ideia é de grande importância para a presente proposta, pois Greco irá, posteriormente, sugerir uma teoria da atribuição de conhecimento que terá como força motriz as noções de crédito e sucesso epistêmico derivados do caráter cognitivo do sujeito<sup>133</sup>. Ainda, e mais importante para os propósitos deste trabalho, esta postura aproxima sua teoria da proposta zagzebskiana. Sem afastar demasiadamente dos conceitos-chave de uma teoria confiabilista, Greco segue a intuição aretaica de que uma teoria centrada na ideia de virtude, ou centrada no caráter cognitivo do sujeito, pode explicar melhor a vida epistêmica dos sujeitos formadores de crenças. Assim, a justificação subjetiva presente no seu trabalho nos parece relevante para a epistemologia em dois sentidos.

Primeiro, ela consegue explicar casos paradigmáticos de conhecimento, algo que as teorias anteriores falhavam em explicar. Tomemos como exemplo o caso do caminhão. A explicação de Zagzebski pare este caso seria a de que ou o sujeito empreendeu um ato de virtude intelectual, ao formar a crença em questão, ou este não é um caso paradigmático de conhecimento. Já para Sosa, a explicação seria de que o sujeito que forma um crença deste tipo tem, além de uma competência cognitiva

---

<sup>131</sup> ARISTOTLE, op. cit., p. 42.

<sup>132</sup> GRECO, 2000a, p. 202.

<sup>133</sup> Cf. GRECO, John. Knowledge and Success From Ability. **Philosophical Studies**, n. 142, p.17-26, 2009; JOHN, Greco. Knowledge as Credit for True Belief. In: DEPAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda (Org.). **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

confiável, uma crença (ainda que implícita) acerca da confiabilidade desta competência. Ambas as soluções, como vimos, exigem algo que não parece ser típico na formação de crenças. Ambas exigem que o sujeito haja de uma maneira que, aparentemente, nenhum de nós age quando acredita ter ou atribui conhecimento de algum tipo. A proposta de Greco nos parece mais adequada, pois continua seguindo a intuição sosiana de que a confiabilidade que confere justificação deve ser deslocada para o sujeito, mas o faz de uma maneira que não exige um esforço demasiado deste sujeito. Greco nos diria que o sujeito em questão tem conhecimento, mas não apenas porque sua crença foi originada em uma competência confiável. Ele tem conhecimento, pois possui justificação subjetiva. Em outras palavras, a crença deste sujeito é justificada do seu próprio ponto de vista. Ele forma sua crença a partir de uma competência confiável, pois tal competência é uma disposição exercitada por este agente epistêmico sempre que ele tenta crer corretamente. Ou seja, é uma disposição operada subjetivamente sempre que este sujeito tenta formar crenças verdadeiras ao invés de crenças falsas.

Em segundo lugar, a reformulação sugerida por Greco parece dar conta de explicar melhor a vida epistêmica dos sujeitos doxásticos, e entender o valor de suas atividades cognitivas, mesmo que todas as suas crenças sejam falsas. No problema do novo gênio maligno, por exemplo, há de se reconhecer que existe algum valor na maneira que o sujeito manipulado forma suas crenças. A lição que tomaríamos da proposta de Greco é a de que este sujeito está subjetivamente justificado, pois todas as suas crenças são justificadas do seu próprio ponto de vista, ou seja, são frutos de disposições que ele exercita sempre que quer crer de forma adequada. Infelizmente, sem que o sujeito saiba, todas as suas crenças são falsas. Mesmo assim, o sujeito não perderia a justificação subjetiva, pois seu esforço é válido, em algum sentido. Ele apenas não teria conhecimento, pois as disposições cognitivas disponíveis para ele não são confiáveis.

Esta é uma intuição bastante aretaica, pois um dos interesses subjacentes à proposta de Zagzebski é a descrição adequada da vida epistêmica do sujeito, além do reconhecimento do valor de atividades cognitivas, mesmo que estas resultem em mais crenças falsas do que crenças verdadeiras. Como vimos, Zagzebski sustenta que há um valor intrínseco na posse de uma virtude, mesmo que esta virtude leve a mais falsidades do que verdades. Para Greco, há um valor de algum tipo na formação adequada de crença, mesmo que esta crença seja largamente falsa.

Vimos neste capítulo que, com seu confiabilismo do agente, Greco se apossa da noção forte de justificação objetiva presente no discurso confiabilista clássico e dialoga com uma concepção aristotélica de responsabilismo que, em linhas gerais, está presente no trabalho de Zagzebski. Assim, Greco consegue dar uma explicação que parece ser satisfatória de qual o papel das virtudes do intelecto na formação adequada de uma crença e como o sujeito epistêmico contribui, com estas disposições estáveis do seu caráter cognitivo, para uma justificação subjetiva mais apropriada. Além disso, sua proposta explica algo que nenhum das outras abordagens que apresentamos parece poder explicar. Sua teoria dá conta de entender o valor de crenças que, como no caso do novo gênio maligno, são adequadas do ponto de vista do sujeito, mas não conseguem saltar para o status de conhecimento.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo central com este trabalho consistiu em apresentar duas das principais teorias da justificação epistêmica e discutir um conceito geral presente no debate epistemológico recente, a noção de *virtude*, em alguns de seus tratamentos contemporâneos. Primeiro, discutimos a formulação de uma das mais complexas abordagens acerca do elemento justificacional, a teoria pura das virtudes de Zagzebski. Apresentamos os detalhes desta teoria, vimos que sua compreensão da noção de justificação deriva diretamente de um debate em teoria moral, sob a forma de uma nova teoria aristotélica das virtudes. Vimos também que uma proposta justificacional alternativa se faz necessária, frente a limitações importantes da teoria zagzebskiana. Sugerimos que o confiabilismo é uma teoria que, em linhas gerais pode se configurar como uma visão adequada acerca do status epistêmico positivo, sem incorrer nos mesmos erros que sua concorrente aretaica. No entanto, para isso precisaríamos explorar que tipo de confiabilismo é mais eficaz para esta missão. O confiabilismo simples de Alvin Goldman se mostrou bastante vulnerável a ataques internos e externos à teoria. Nem uma possível reformulação, proposta pelo próprio Goldman, foi capaz de dirimir estes problemas. Restou-nos, então, trilhar o caminho que Zagzebski trilhou e pensar em justificação como um elemento epistêmico fortemente ligado à noção de virtude intelectual. Assim, o confiabilismo das virtudes de Ernest Sosa foi posto à prova. Embora psicologicamente mais plausível que a teoria aretaica, a proposta de Sosa precisaria ainda passar por uma revisão em seus termos gerais. Nossa proposta final é a de que o confiabilismo do agente de John Greco, uma reformulação da teoria confiabilista das virtudes de Sosa, é aquela que pode captar mais adequadamente o caráter do elemento justificacional necessário para que mera crença seja convertida em conhecimento.

Uma das vantagens do posicionamento de Greco, e uma de caráter completamente confiabilista, está em mostrar que teorias que exigem demais de um sujeito epistêmico soam implausíveis para as demandas mais básicas da epistemologia. Ou seja, se uma teoria exige que um sujeito execute algo que não é típico da atividade de tentar crer em mais verdades que falsidades, ela pode soar forte demais para os padrões de conhecimento aos quais estamos acostumados. Uma teoria da justificação adequada precisa não apenas caracterizar este elemento de uma forma que explique como uma crença pode ser convertida para uma instância de conhecimento, mas também como a justificação opera em

casos paradigmáticos. A teoria de Greco, diferente de seu equivalente perspectivista e da teoria de Zagzebski, parece dispor de uma formulação que não exige demais dos agentes epistêmicos típicos, ao mesmo tempo em que reconhece sua contribuição subjetiva para que suas crenças sejam alçadas ao status desejado.

Esta teoria, adicionalmente, tem a vantagem de explicar como um sujeito pode estar em uma situação epistêmica adequada mesmo quando não está em caso de conhecimento. Como vimos, não há nada que o sujeito do mundo manipulado pelo gênio maligno possa fazer para que suas crenças sejam casos de conhecimento. Por isso deveríamos nos voltar para o que há de válido nestas crenças. O fato de elas serem corretas do ponto de vista deste sujeito é, para Greco, um ponto importante. Isto porque, mesmo sem conhecimento, o sujeito formou crenças com o auxílio de disposições cognitivas relevantes, disposições que sempre se manifestam quando este sujeito tenta formar crenças da maneira adequada. E, caso consideremos uma gama de argumentos céticos, não estamos, pelo menos à primeira vista, em uma situação melhor do que a sujeito do contraexemplo neocartesiano.

A proposta deste trabalho foi, então, a de mostrar um pouco da dinâmica entre estas teorias da justificação e como cada uma delas, recitando intuições importantes de teorias anteriores, ofereceu uma visão particular sobre este elemento epistêmico tão importante. Algumas delas, como vimos, ficam limitadas frente a dificuldades pontuais. Outras obtêm algum êxito a mais, seja em sua capacidade de enfrentar estes problemas ou em sua plausibilidade psicológica inicial. A ideia geral é a de que este debate se dá em um campo muito fértil de teorias epistêmicas. Teorias que podem, e devem reiteradamente, ser submetidas ao escrutínio daqueles que buscam uma abordagem adequada sobre a justificação de nossas crenças e sobre a base do nosso conhecimento.

## REFERÊNCIAS

ALSTON, William. Virtue and Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p.185-189, 2000.

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, n. 33, p.1-19, jan. 1958.

ARISTOTLE. **Aristotle's Nicomachean Ethics**. Chicago: University Of Chicago Press, 2011. Translated by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins.

AXTELL, Guy. Recent Work in Virtue Epistemology. *American Philosophical Quarterly*, n. 34, p.410-430, 1997.

BAEHR, Jason. Character, Reliability and Virtue Epistemology. **The Philosophical Quarterly**, n. 56, p.193-212, 2006.

BECKER, Kelly. **Reliabilism**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/reliabil/>>. Acesso em: 21 out. 2012.

BONJOUR, Laurence. Externalist Theories of Empirical Knowledge. **Midwest Studies In Philosophy**, v. 5, p.53-73, 1980.

BROADIE, Sarah. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1991.

CHISHOLM, Roderick. **Theory of Knowledge**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

CONEE, Earl; FELDMAN, Richard. The Generality Problem for Reliabilism. **Philosophical Studies**, n. 89, p.1-29, 1998.

FELDMAN, Richard. Epistemic Obligations. In: TOMBERLIN, James (Org.). **Philosophical Perspectives 2: Epistemology**. Atascadero: Ridgeview, 1988. p. 235-256.

FIRTH, Roderick. *Are Epistemic Concepts Reducible to Ethical Concepts?* In: GOLDMAN, Alvin; KIM, Jaegwon (Org.) **Values and Morals**. Dordrecht: Reidel, 1978.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, n. 23, p.121-123, 1963.

GOLDBERG, Sanford. Reliabilism in philosophy. **Philosophical Studies**, n. 142, p.105-117, 2009.

GOLDMAN, Alvin. A Causal Theory of Knowing. **The Journal of Philosophy**, v. 12, n. 64, p. 357-372, 1967.

\_\_\_\_\_. Immediate Justification and Process Reliabilism. In: SMITH, Quentin (Org.). **Epistemology: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Reliabilism**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/reliabilism/>>. Acesso em: 21 out. 2012.

\_\_\_\_\_. Strong and Weak Justification. In: TOMBERLIN, James (Org.). **Philosophical Perspectives 13: Epistemology**. Atascadero: Ridgeview, 1988. Reprinted in A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press (1992).

\_\_\_\_\_. What Is Justified Belief? In: PAPPAS, George (Org.). **Justification and Knowledge**. Dordrecht: Reidel, 1979. Reprinted in A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press (1992).

GRECO, John. A (Different) Virtue Epistemology. **Philosophy And Phenomenological Research**, v. 1, n. 85, p.1-26, 2012.

\_\_\_\_\_. Agent Reliabilism. In: TOMBERLIN, James (Org.). **Philosophical Perspectives 13: Epistemology**. Atascadero: Ridgeview, 1999.

\_\_\_\_\_. Knowledge and Success From Ability. **Philosophical Studies**, n. 142, p.17-26, 2009.

\_\_\_\_\_. Knowledge as Credit for True Belief. In: DEPAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda (Org.). **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **Putting Skeptics in Their Place**. Cambridge, Ma: Cambridge University Press, 2000a.

\_\_\_\_\_. Two Kinds of Intellectual Virtue. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p. 179-184, 2000b.

\_\_\_\_\_; TURRI, John. **Virtue Epistemology**. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>>. Acesso em: 21 out. 2012.

\_\_\_\_\_. Virtues and Vices of Virtue Epistemology. **Canadian Journal Of Philosophy**, n. 23, p.413-432, 1993.

\_\_\_\_\_. Virtues in Epistemology. In: MOSER, Paul (Org.). **Oxford Handbook of Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2002.

KORNBLITH, Hilary. Linda Zagzebski's Virtues of the Mind. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p. 197-201, 2000.

KVANVIG, Jonathan. Zagzebski on Justification. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p.191-196, 2000.

LEHRER, Keith. **Theory of Knowledge**. 2nd ed. Boulder: Westview Press, 2000.

LITTLEJOHN, Clayton. **The new evil demon problem**. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/evil-new/>>. Acesso em: 07 fev. 2013.

LUZ, Alexandre Meyer. **Conhecimento e Virtude**: Duas noções de virtude intelectual na epistemologia contemporânea. 2003. 126 f. Tese (Doutorado) – PUC-RS, Porto Alegre, 2003.

MEILAENDER, Gilbert. **The Theory and Practice of Virtue**. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State and Utopia**. New York: Basic Books, 1974.

PEIRCE, C. S. **The Essential Peirce, vol. 1**. Bloomington: Indiana University Press, 1992. Ed. Nathan Houser and Christian Kloesel.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant: the current debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

RIGGS, Wayne. Reliability and the Value of Knowledge. **Philosophy and Phenomenological Research**, n. 64, p.79-96, 202.

SOSA, Ernest. **Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume 1: A Virtue Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Internal Foundations or External Virtues? **Philosophical Studies**, n. 131, p.761-773, 2006.

\_\_\_\_\_. **Knowledge in Perspective**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology. **Synthese**, n. 64, p.3-28, 1985. Reprinted in Sosa, 1991.

\_\_\_\_\_. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. **Midwest Studies In Philosophy**, n. 5, p.3-25, 1980. Reprinted in Sosa, 1991.

\_\_\_\_\_. Virtue Perspectivism: A response to Foley and Fumerton. **Philosophical Issues**, n. 5, p. 44-5, 1994.

TRIANOSKY, Gregory. Virtue, Action and the Good Life: Towards a Theory of Virtues. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 2, n. 68, p.124-147, jun. 1987.

WALLACE, James. **Virtues and Vices**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

ZAGZEBSKI, Linda. Exemplarist Virtue Theory. **Metaphilosophy**, n. 41, p.41-57, jan. 2010.

\_\_\_\_\_.; DEPAUL, Michael (Org.). **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **On Epistemology**. Belmont: Wadsworth, 2009.

\_\_\_\_\_. Responses. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p. 207-219, 2000a.

\_\_\_\_\_. Précis of Virtues of the Mind. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 1, n. 60, p. 169-177, 2000b.

\_\_\_\_\_. Virtue Epistemology. In: CRAIG, Edward (Org.). **The Routledge Encyclopedia of Philosophy**. New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_.; FAIRWEATHER, Abrol (Org.). **Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Virtue in Ethics and Epistemology. **American Catholic Philosophical Quarterly**, n. 71, p.1-17, 1997.

\_\_\_\_\_. **Virtues of the Mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge**. New York: Cambridge University Press, 1996. 365 p.