

**O RESGATE DA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES NA
EPISTEMOLOGIA CONTEMPORÂNEA**

[THE RESCUE OF ARISTOTLE'S VIRTUE ETHICS IN CONTEMPORARY
EPISTEMOLOGY]

Anna Carolina Velozo Nader Temporão

carolinavelozo@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6106-5076

Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) com bolsa de fomento concedida pela FAPERJ na modalidade mestrado nota 10 e dissertação indicada ao prêmio Filósofas 2022.

DOI: [10.25244/tf.v15i1.3946](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.3946)

Recebido em: 16 de junho de 2022. Aprovado em: 11 de fevereiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 185-205

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.3946](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.3946)

Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

Resumo: A teoria das virtudes de Aristóteles, constante sobretudo na obra *Ética a Nicômaco*, parte da análise das faculdades e virtudes individuais do sujeito, relacionando-as com suas ações e impactos no contexto social da *πόλις* grega. Meu objetivo consiste em ressaltar como a corrente filosófica contemporânea da Epistemologia das Virtudes pode ser lida como um resgate da teoria das virtudes de Aristóteles, proporcionando com isso uma nova forma de abordar antigas questões epistêmicas.

Palavras-chave: Ética das Virtudes. Epistemologia das Virtudes. Ética à Nicômaco. Aristóteles. História da Filosofia.

Abstract: Aristotle's theory of virtues, which is mainly present in *Nicomachean Ethics*, starts from the analysis of the individual's faculties and virtues, relating them to their actions and impacts on the social context within the Greek *πόλις*. I intend to highlight in the present work how the contemporary philosophical approach of Virtue Epistemology can be read as a rescue of Aristotle's theory of virtues, thus providing a new way of approaching old epistemic questions.

Keywords: Virtue Ethics. Virtue Epistemology. Nicomachean Ethics. Aristotle. History of Philosophy.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

1 INTRODUÇÃO

Em *Teeteto*, Platão nos convida ao debate sobre o que seria o conhecimento, por meio do diálogo de final aporético que se passa entre Sócrates e seu aluno homônimo ao texto. Nesta obra, encontramos como uma possível definição de conhecimento a ideia de “[...] μετὰ λόγον ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι [...]”, traduzido para o português como “[...] opinião¹ verdadeira com um *logos*² é ciência³ [...]” (PLATÃO, 2020, [201d] p. 214-215). Essa definição de conhecimento parece ter sido, dentre todas, aquela que mais conquistou adeptos pelos epistemólogos contemporâneos de modo geral (ICHIKAWA & STEUP, 2018). Os pensadores que aderiram à chamada *concepção tripartite de conhecimento*, originalmente encontrada em Platão⁴, frequentemente a traduziram para o inglês como *justified true belief* (traduzida para o português como *opinião verdadeira justificada*). Além disso, é comum entre os adeptos da análise tripartite tomarem como ponto de partida para a definição do conhecimento, a leitura de que estaria faltando algum ingrediente a ser acrescentado à equação tríplice a fim de resolver as supostas lacunas deixadas em aberto por Platão. Estaria faltando algum elemento capaz de transformar *δόξα* verdadeira em conhecimento?

Existem diversas teorias que buscam responder essa questão, como por exemplo a teoria do confiabilismo, a teoria causal, a teoria do rastreamento, dentre outras. Essas teorias sugerem diferentes condições suplementares que precisam ser adicionadas a uma crença verdadeira para transformá-la em conhecimento. No entanto, seriam essas teorias livres de problemas?

Em meados do século XX, as correntes fundacionais e coerentistas sobre a justificação do conhecimento se destacaram na busca por uma definição perfeita do conhecimento que seja à prova de qualquer possível refutação, seguindo a lógica da análise tripartite⁵. Por um lado, a concepção fundacional atribuiu ao problema a centralidade do conceito de crenças de base, defendendo que

¹ O termo *δόξα* é uma daquelas palavras de difícil tradução do grego para o português, presente nos textos antigos com uma enorme gama de significados, variando de acordo com seu contexto histórico e de seus autores (Harrison, 1950, p. 18). Via de regra, os tradutores de *δόξα* para o inglês podem ser divididos em dois grandes grupos; aqueles que entendem *δόξα* por *opinion* como Harold Fowler (PLATÃO, 1921, [264a] [n.p.]) e os que entendem *δόξα* por *belief* como Francis MacDonald Cornford (1935, p. 142). Esta questão também existe entre os autores de língua portuguesa, que ora entendem *δόξα* como *crença* como Danilo Marcondes (2020, p. 50), ora por *opinião* como Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (PLATÃO, 2020, p. 215).

² Embora o termo *λόγον* seja frequentemente traduzido por *razão* e *justificação*, trata-se de outro termo de difícil tradução. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (PLATÃO, 2020, p. 215) optaram por manter o termo no seu original (*logos*), adaptando-o apenas para o alfabeto romano. Sobre a dificuldade em se traduzir *λόγον* para o inglês, Francis MacDonald Cornford (1935, p. 142) menciona em nota de rodapé: “O inglês não nos fornece uma tradução única para *logos*, sendo esta uma palavra que abrange (1) declaração, discurso; (2) expressão, definição, descrição, fórmula; (3) 'narrativa' ou enumeração, (4) explicação, relato, fundamento. O tradutor é forçado a usar ora uma, ora outra daquelas expressões”. No original: “English provides no single equivalent for *logos*, a word which covers (1) statement, speech; (2) expression, definition, description, formula; (3) 'tale' or enumeration, (4) explanation, account, ground. A translator is forced to use now one, now another of those expressions”.

³ Cabe ressaltar que alguns autores traduzem *ἐπιστήμη* por *ciência*, como Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (PLATÃO, 2001, p. 63). Proponho que *ἐπιστήμη* seja traduzido por *conhecimento* e não por *ciência*, sobretudo em virtude do termo ciência, nos sentidos que hoje concebemos dele, só tenha se desenvolvido posteriormente durante o período moderno.

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

⁵ Embora nem todos os seus autores das correntes funcionais e coerentistas foram adeptos da mencionada análise tripartite do conhecimento. Falarei um pouco mais das duas correntes no ponto cinco.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

uma crença justificada e verdadeira não poderia estar apoiada sobre nenhuma outra crença de base que não seja igualmente justificada. Os filósofos divergem quanto aos requisitos dessa crença base, advogando alguns pelo requisito da autoevidência; outros pela obrigatoriedade de a crença-base ser oriunda da observação empírica; outros pela crença-base ser proveniente da experiência sensorial (GONDIM, 2017, p. 229). Por outro lado, a corrente coerentista não atribuiu tanto peso à análise das crenças de base, conferindo destaque para as relações simétricas e recíprocas entre as crenças, advogando pela necessidade de consistência no conjunto dessas crenças para o atendimento do requisito de coerência (GONDIM, 2017, p. 235).

No entanto, a *diafonia* existente sobre o assunto ainda suscitava amplo debate sobre o problema da definição e da justificação do conhecimento, os quais ainda se encontram em aberto. Um grande marco deste fato refere-se ao impacto causado pela publicação do artigo *Is justified true belief knowledge?* (1963) onde Edmund Gettier ataca a definição de conhecimento enquanto uma crença ou opinião verdadeira justificada⁶. Munido de apenas dois contraexemplos, Gettier gerou um número sem precedentes de citações e inspirou 98 (noventa e oito) contraexemplos em vinte anos (SHOPE, 1983 apud CAO, 2006, p. 677). A enorme repercussão do artigo de Gettier nos mostra que o problema acerca da definição do conhecimento ainda carece de maiores desenvolvimentos por parte da comunidade filosófica.

Surge nesse contexto a abordagem contemporânea da teoria do conhecimento, denominada Epistemologia das Virtudes (*Virtue Epistemology*)⁷. Trata-se de uma corrente filosófica oriunda da filosofia analítica da segunda metade do século XX, que se propõe a apresentar uma nova forma de responder aos antigos dilemas epistêmicos, sobretudo em relação ao problema da definição do conhecimento.

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

⁶ Gettier questiona nesse artigo se essa análise tripartite seria suficiente para dar conta de uma definição satisfatória do conhecimento. A tradicional análise tripartite (ou análise CVJ) parte do pressuposto de que um sujeito S conhece uma proposição p se, e somente se (Gettier, 1963, p. 121), (i) p é verdadeira (requisito da verdade); (ii) S acredita que p (requisito da crença); (iii) S está justificado em acreditar que p (requisito da justificação). Em um dos contraexemplos mencionado por Gettier, Smith e Jones são candidatos a um certo emprego. Smith possui forte evidência para a seguinte proposição conjuntiva: “(d) Jones é aquele que irá conseguir o emprego, e Jones tem dez moedas no seu bolso” (Gettier, 1963, p. 122). A proposição (d) implica que: “(e) Aquele que irá conseguir o emprego tem dez moedas em seu bolso.” (Ibid., p. 121). E Gettier continua a narrativa do contraexemplo: Suponhamos que Smith vê a implicação de (d) para (e), e aceita (e) com base em (d), para a qual ele possui forte evidência. Nesse caso, Smith claramente está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. Mas imagine que, sem Smith saber, ele mesmo e não Jones irá conseguir o emprego. E igualmente, sem Smith saber, ele mesmo possui dez moedas no seu bolso. Então a proposição (e) é verdadeira, embora a proposição (d), a partir da qual Smith inferiu (e), seja falsa. No nosso exemplo, portanto, todas as seguintes condições são verdadeiras: (i) (e) é verdadeira, (ii) Smith acredita que (e) é verdadeira, e (iii) Smith está justificado em acreditar que (e) é verdadeira. Porém é igualmente claro que Smith não sabe que (e) é verdadeira; pois (e) é verdadeira em virtude do número de moedas no bolso de Smith, ao passo que Smith não sabe quantas moedas estão no bolso de Smith, e baseia sua crença em (e) numa contagem das moedas no bolso de Jones, quem ele acredita, erroneamente, ser aquele que irá conseguir o emprego” (Ibid., p. 122)

⁷ Originada pelos autores de língua inglesa, optei por traduzir *Virtue Epistemology* por Epistemologia das Virtudes em seu plural, em função da ampla variedade de virtudes que são estudadas por esta corrente.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

contraexemplos foi poderosa o suficiente para levantar sérias dúvidas sobre todo o projeto de produção de uma análise do conhecimento baseado na lógica da justificação.

Para os teóricos da Epistemologia das Virtudes, aquilo que torna a opinião ou a crença verdadeira em um conhecimento são as virtudes do sujeito que professa ou sustenta a crença. O conhecimento passa a ser visto não como uma fórmula objetiva, mas como um "contato cognitivo com a realidade", relacionado a aspectos subjetivos e variáveis de cada conhecedor (ZAGZEBSKI, 1996, p. 267).

Pretendendo apresentar com o presente trabalho⁸ como o resgate da teoria das virtudes de Aristóteles representou uma grande virada na epistemologia ao mudar o enfoque objetivo para uma abordagem mais subjetiva quanto ao problema do conhecimento. Tal fato possibilitou que a teoria do conhecimento contemporânea pudesse chegar a uma nova definição de conhecimento que parte do papel e do mérito do sujeito inserido no processo cognitivo, deslocando a análise objetiva do conhecimento para uma relação entre sujeito e realidade. Para tanto, pretendo inicialmente apresentar a ética das virtudes e a abordagem *arética* do conhecimento de Aristóteles, constante em sua *Ética a Nicômaco*. Em seguida, farei uma breve contextualização e apresentação da corrente contemporânea denominada Epistemologia das Virtudes. Por fim, farei uma relação entre a filosofia aristotélica e a Epistemologia das Virtudes, seguido de uma conclusão. Por ser um campo bastante vasto, embora relativamente recente, abordar todas as vertentes da Epistemologia das Virtudes iria ultrapassar o escopo desse artigo, razão pela qual iremos atribuir um destaque maior para a teoria confiabilista de Ernest Sosa (1980) e a teoria responsabilista de Linda Zagzebski (1996).

2 A ÉTICA DA VIRTUDE E A ABORDAGEM ARÉTICA DO CONHECIMENTO DE ARISTÓTELES

A Epistemologia das Virtudes consiste em uma corrente inserida no contexto contemporâneo, fortemente influenciada pelos escritos da antiguidade Grega, sobretudo pela ética das virtudes de Aristóteles, constantes da obra *Ética a Nicômaco*. A própria palavra *ética* vem do grego *ἔθος* e *ἦθος* que significam, respectivamente, costume e caráter⁹. Posteriormente, este termo foi traduzido para o latim como *mos* ou *mor*, dando origem à palavra *moral* da língua portuguesa.

Para Aristóteles, a ética trata da ação e do bem no âmbito do indivíduo que é “por natureza, um ser vivo político” (ARISTÓTELES, 1998, p. 53), isto é, tem sua essência e se atualiza exclusiva e necessariamente na vida na *πόλις*. Segundo o estagirita, a ética consiste em uma ciência prática (*πρακτική*) acessória e subordinada à política, a ciência prática maior.

Em *Ética a Nicômaco* (2014), Aristóteles lista uma série de práticas humanas que resultam em excessos e deficiências (vícios ou *κακία*), tidos como extremos opostos em relação à virtude ou excelência (*αρετή*), que se encontra em sua mediania.

Neste ponto, é importante destacar a necessidade de se compreender o sentido de *αρετή* conforme empregado por Aristóteles, enquanto um termo se aproxima mais da ideia de *excelência*

⁸ Em sentido semelhante e complementar ao já outrora exposto em outra oportunidade (cf. TEMPORÃO, 2022).

⁹ *ἔθος* (*éthos* - hábito) possui grande semelhança com *ἦθος* (*éthos* - caráter), com a diferença do uso das letras *ε* [e] e *η* [e]. Neste ponto, entendo por razoável a concepção de ambos como vocábulos congêneres.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

do que da ideia vigente do senso comum que o relaciona sobretudo ao seu aspecto moral ou ético. Sobre o significado do termo em sua aplicação original, MacINTYRE (2001, p. 211) informa que:

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

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

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

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

Sobre os diferentes tipos de *αρετή*, Aristóteles as classifica em dois grandes grupos, referentes às virtudes morais (*ἀρετὴ ἠθικὰς*) e as intelectuais (*ἀρετὴ διανοητικὰς*) (Aristóteles, 2014, p. 77). Por um lado, as virtudes morais estão relacionadas com os hábitos (*ἔθος*) práticos (*πρᾶξις*), na medida em que com a repetição constante de determinados atos, forma-se o caráter (*ἦθος*), entendido como uma disposição habitual para o agir virtuoso (ARISTÓTELES, 2014, p. 77). Para ele “[...] a virtude moral ou ética é o produto do hábito [...]” (Idem, p. 81). É agindo virtuosamente que o indivíduo se torna virtuoso. Assim, a virtude moral (*ἀρετὴ ἠθικὰς*) só é atingida através da prática e da disciplina, requerendo do sujeito um agir com firmeza de animo e determinação de modo a torná-lo capaz de perseverar ante eventuais obstáculos que porventura se coloquem no caminho.

As virtudes intelectuais (*αρετή διανοητικὰς*), por outro lado, relacionam-se com a formação intelectual do humano. Diferentemente das virtudes morais, as intelectuais progredem com o ensino e a aquisição gradual do conhecimento. As virtudes intelectuais, segundo Aristóteles, consistem nos “meios através dos quais a alma alcança a verdade por afirmação ou negação” (2014, p. 223),

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

sendo eles de cinco espécies: *τέχνη* (arte), *ἐπιστήμη* (conhecimento), *φρόνησις* (prudência ou sabedoria prática), *σοφία* (sabedoria) e *νόσος* (entendimento ou compreensão). Trata-se, portanto, de uma abordagem *arética* da capacidade dos sujeitos em adquirirem conhecimento.

Aristóteles também acrescenta que há uma finalidade (*τέλος*) inerente à natureza humana, referente “a toda ação e projeto previamente deliberado (...) objetivar algum bem (*ἀγαθός*)”, sendo este bem a finalidade de todas as coisas (ARISTÓTELES, 2014, p. 46). E completa dizendo que o senso comum atribui à boa vida (*εὐδαιμονία*) como sendo o bem último de toda ação, embora aquilo que cada um entenda por felicidade seja uma matéria polêmica (ARISTÓTELES, 2014, p. 49).

Mas o que seria essa boa vida? Seria uma vida de prazer, de honra, de virtude? Para resolver esse impasse, Aristóteles desenvolveu a ideia de que a função de uma coisa é determinada pelo tipo de coisa que ela é. Peixes, cachorros, porcos e humanos possuem funções diferentes, as quais são determinadas segundo aquilo que os tornam diferentes uns dos outros. Para os humanos, Aristóteles (2014, p. 59-60) diz que sua função consiste na conformação no das faculdades da alma ao *λόγος*, sendo esta função bem executada quando ocorre de acordo com sua própria excelência, isto é, de modo virtuoso. As excelências ou as virtudes (*ἀρετή*) seriam, portanto, os caminhos pelos quais as faculdades da alma operam em conformidade ao *λόγος*. E conclui Aristóteles (2014, p. 60) que, deste modo: “o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude, ou se houver mais de uma, em conformidade com a melhor e mais completa delas.”

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

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

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

3 CONTEXTO HISTÓRICO DO SURGIMENTO DA EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES

3.1 Do retorno da ética nos estudos na filosofia analítica à sua inserção na epistemologia.

No final do século XIX e no início do século XX, a ética não era o assunto principal dos debates entre os filósofos analíticos, sobretudo para os membros do Círculo de Viena.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Conforme já mencionado, a Epistemologia das Virtudes consiste em uma corrente do pensamento cuja origem se deu dentre os filósofos chamados de analíticos. Deste modo, a história da própria filosofia analítica possui uma estreita relação com a história da Epistemologia das Virtudes. Pretendo, a seguir, fazer uma breve contextualização da filosofia analítica do final do século XIX e início do século XX e como esse cenário influenciou na formação dessa corrente filosófica.

Durante muito tempo no decorrer do século XX, o clássico livro *Principia Ethica*, de George Edward Moore, de 1903, ficou sendo a única grande obra de ética dentro da filosofia analítica do começo do século XX. A ideia geral dentre esses pensadores consistia em que o filósofo não deveria dar conselhos pessoais ou fazer qualquer tipo de exortação pessoal dentro de sua filosofia (MOORE, 1960, p. 259). Era comum aos filósofos analíticos do começo do século XX a ideia de que se algo não pudesse ser reduzido em termos matemáticos, não poderia estar dentro do domínio do conhecimento ou sequer ser considerado como cognoscível (RUSSELL, 1974, p. 230-231).

Deste modo, as questões morais passaram a serem tidas como secundárias por não poderem ser respondidas pela ciência, conforme ilustra a seguinte passagem de Bertrand Russell (1974, p. 237):

A ética, se a análise acima estiver correta, não contém afirmações, sejam verdadeiras ou falsas, mas consiste em desejos de um certo tipo geral, a saber, aqueles que se preocupam com os desejos da humanidade em geral - e com os anjos e demônios, se eles existem. A ciência pode discutir as causas dos desejos e os meios para realizá-los, mas não pode conter quaisquer sentenças genuinamente éticas, porque está preocupada com o que é verdadeiro ou falso.¹⁰

Assim, tanto a ética quanto a metafísica nesse período foram postas de lado, com base na ideia de que as questões morais seriam secundárias por não poderem ser respondidas pela ciência (Schwartz, 2017, p. 259).

Outra grande contribuição filosófica para essa mudança de paradigma refere-se à concepção de Michael Polanyi (2005) sobre o conhecimento. Polanyi compreendeu o conhecimento na contramão do entendimento de Frege e Popper, no sentido de que não há como se chegar a um conhecimento que seja objetivo pois todo conhecimento é antes de tudo o conhecimento das pessoas, sendo impossível a separação do conhecimento em si do seu sujeito. O máximo que todo conhecimento pessoal pode ter é uma reivindicação da verdade, fruto das realizações pessoais e da dedicação intelectual do sujeito. Para o autor, é o ato de compromisso do sujeito de conhecimento que evita que o conhecimento pessoal seja meramente subjetivo, sendo tal compromisso entendido como uma decisão responsável relativa às reivindicações convincentes daquilo que o sujeito considera ser verdade (POLANYI, 2005, p. 67).

A Epistemologia das Virtudes segue a lógica de Polanyi, na medida em que abandona as pretensões de se atingir um conhecimento objetivo para se limitar ao modo como esse

¹⁰ No original: "Ethics, if the above analysis is correct, contains no statements, whether true or false, but consists of desires of a certain general kind, namely such as are concerned with the desires of mankind in general - and with the angels, and devils, if they exist. Science can discuss the causes of desires, and the means for realizing them, but it cannot contain any genuinely ethical sentences, because it is concerned with what is true or false".

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

conhecimento é obtido. O que importa para ambos não é o resultado do conhecimento, mas como esse resultado é obtido.

Outro importante passo que serviu para atenuar a excessiva relevância atribuída ao formalismo, à ciência e à matemática (Schwartz, 2017, p. 260) por parte da filósofos analíticos, refere-se ao fenômeno iniciado antes mesmo da eclosão da Segunda Guerra Mundial, referente ao movimento inaugurado pelos filósofos da linguagem comum, fortemente marcado pela publicação das *Investigações filosóficas* enquanto obra da maturidade de Wittgenstein (1996). Essa mudança de perspectiva ofereceu as bases ao que posteriormente viria a ser o renascimento da *ética das virtudes* no século XX, que possui como marco histórico a importante publicação de Elizabeth Anscombe (1958. p. 1–19) ex-aluna de Wittgenstein e uma das sistematizadoras de sua obra *Investigações Filosóficas*. Anscombe e a inglesa Philippa Foot (Foot, 1968/1958, p. 7-21) começaram seus trabalhos refutando a ideia de “falácia naturalista”¹¹ (Cf. Anscombe, 1968/1958, p. 188). Anscombe alegou que não há nada de falacioso em tentar definir o que seja o “bom”, pois uma “[...] 'Falácia', no contexto da lógica e da filosofia, não significa apenas uma crença falsa. Significa uma espécie de argumento inválido, baseado em distorções ou artifícios que são superficiais e só persuasivos para quem não está pensando muito claramente” (Schwartz, 2017, p. 270). Philippa Foot argumentou que algo para ser considerado como “bom” num contexto moral deve estar relacionado “[...] a algo que valha a pena, seja benéfico ou valioso [...]” (Schwartz, 2017, p. 272). Nesse sentido, um empreendimento privado ou arbitrário não poderia ser considerado como “bom” num contexto moral.

Foot e Anscombe deram um passo adiante para romper com o estudo lógico da linguagem da moral, típicos da abordagem da ética não cognitivista de C. L. Stevenson e R. M. Hare. Foot ainda ressaltou a importância do retorno à ética normativa, e na investigação das relações entre os conceitos morais e as ações humanas. Outro grande mérito dessas autoras foi o resgate de uma solução antiga ao clássico problema do valor na ética, ao explorar a moralidade normativa como um domínio cognitivo. A distinção fato/valor é uma visão típica dos filósofos positivistas lógicos do começo do século XX, influenciados pelo *Tractatus Logico-Philosophicus* do jovem Wittgenstein. Segundo essa visão, todo conhecimento pertence ao campo científico, o qual, por sua vez, não cabe estabelecer valores se não sejam baseados ou derivados de fatos. Deste modo, os valores são, por excelência, não-cognitivos, não representando conhecimento ou possuindo valências verdadeiras ou falsas, sendo meramente emotivos ou prescritivos (Schwartz, 2017, p. 272). Foot argumentou contra a divisão fato/valor apontando que conceitos como crueldade ou rudeza são avaliativos e ao mesmo tempo baseados em critérios factuais. Assim, para que alguém possa julgar se algo foi cruel ou não deverá necessariamente atribuir valores aos fatos, o que faz com que essa separação fato/valor caia por terra.

A influência da ética Aristotélica nos trabalhos de Anscombe e Foot é patente na medida em que ambas abandonam a definição daquilo que seja relativo ao bom, mau ou até mesmo do dever para se dedicarem a conceitos como justiça, igualdade, liberdade, dentre outros. A abordagem da ética passou, então, a ter uma preocupação maior com os estados mentais e o domínio cognitivo aos moldes da teoria ética de Aristóteles. Segundo a narrativa de Stephen Schwartz (2017, p. 276):

¹¹ O termo “falácia naturalista” foi originalmente cunhado por Moore em *Principia Ethica*, dentro do contexto do seu argumento da questão aberta, para se referir a qualquer tentativa de definição pelos filósofos em geral daquilo que seja o “bom”, o que, para ele, refere-se a uma “[...] propriedade simples, indefinível, não natural, que é apreendida por intuição moral - e isso é tudo [a ser dito] sobre o assunto” (Moore, 1960, p. 10).

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

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

A urgência do resgate dos estudos da ética para dentro da filosofia analítica não se limitou ao seu próprio campo, transbordando para outras áreas como a epistemologia. Alguns epistemólogos perceberam que era preciso uma nova abordagem aos velhos questionamentos de modo a superar antigos limites até então intransponíveis pela epistemologia tradicional. Somente a partir de 1980 que ocorreu o renascimento da teoria das virtudes dentro da epistemologia, com o surgimento da corrente da Epistemologia das Virtudes enquanto uma tentativa de se resgatar a centralidade do sujeito do conhecimento no campo da epistemologia, objetivando responder aos grandes impasses que ainda permanecem em aberto.

3.2 O conflito entre fundacionalistas e coerentistas na epistemologia do século XX

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

Ernest Sosa (1980) em *The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge*, tida como uma das principais publicações que deram origem à Epistemologia das Virtudes, discute o impasse existente entre as correntes fundacionais (*foundationalists*) e coerentistas (*coherentists*) quanto ao problema da justificação do conhecimento. Ele inicia seu artigo

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

mencionando que “[e]xistem duas perguntas chave na teoria do conhecimento: (i) O que nós sabemos? (ii) Como nós sabemos?” (SOSA, 1980, p. 03).

A resposta para a primeira pergunta se refere ao conteúdo do conhecimento, enquanto a resposta para a segunda refere-se ao critério, método para justificar aquilo que nós conhecemos (Sosa, 1980, p. 04). Para responder a essa segunda pergunta, a teoria tradicional do conhecimento desenvolveu duas abordagens principais, que podem ser designadas metaforicamente como a “pirâmide” (fundacionalismo) e a “jangada” (coerentismo).

Na idade moderna, muitos filósofos como Descartes viam a estrutura do conhecimento como algo análogo a uma estrutura arquitetônica, sendo comum a utilização de metáforas como “bases”, “fundações” e “grande edifício do conhecimento” (SOSA, 1980, p. 05; DESCARTES, 2006, p. 32). Para Descartes, na base desse edifício do conhecimento estão as intuições enquanto “aquilo que é claro e distinto, o que é indubitável e creditável sem medo de errar. Assim, para Descartes o conhecimento básico é sempre uma crença infalível em uma verdade indubitável. Todos os outros conhecimentos devem estar baseados neste através de provas dedutivas” (SOSA, 1980, p. 04).¹²

Para os fundacionalistas, sejam eles empiristas ou racionalistas, “[a] crença básica não requer qualquer justificação inferencial adicional [...] A ameaça de uma regressão infinita da justificação é evitada por se chegar a um conjunto básico de crenças que são não-inferencialmente justificadas” (O’BRIAN, 2006, p. 48). O fundacionalista tradicional assume que o nosso envolvimento com o mundo é não conceptual (O’BRIAN, 2006, p. 50), podendo servir de fundamento para o conhecimento. É fundamental que a base dessa pirâmide contenha julgamentos que sejam verdadeiros, sem possibilidade de erro. Essa condição é fatal para o fundacionalismo, em função da grande dificuldade em se encontrar julgamentos que não poderiam ser falsos sob certas condições.

Por exemplo, Descartes se refere a um exemplo de julgamento óbvio a afirmação “Deus existe”. Mas essa obviedade não é a mesma para os empiristas, os quais consideram como óbvios os julgamentos baseados em percepções sensoriais. Já para David Hume, “não há como provar tal suposto conhecimento com base no que é óbvio em um dado momento através da razão ou da experiência. E ele conclui [...] que na verdade não existe tal conhecimento” (SOSA, 1980, p. 04).¹³

Assim, diante da ausência de fundamentos indiscutíveis para a pirâmide do conhecimento, o fundacionalismo poderá conduzir inevitavelmente ao um ceticismo radical (Sosa, 1980, p. 06). Como a pirâmide das crenças é organizada hierarquicamente, caso sua fundação seja falsa ela inevitavelmente entrará em colapso.

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

¹² No original: “For Descartes it is what we know by intuition, what is clear and distinct, what is indubitable and credible with no fear of error. Thus for Descartes basic knowledge is always an infallible belief in an indubitable truth. All other knowledge must stand on that basis through deductive proof”.

¹³ No original: “Hume rejects all but a miniscule portion of our supposed commonsense knowledge. He establishes first that there is no way to prove such supposed knowledge on the basis of what is obvious at any given moment through reason or experience. And he concludes, in keeping with this methodism, that in point of fact there really is no such knowledge”.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Não há como estabelecer declarações organizadas e totalmente seguras como pontos de partida das ciências. Não existe tabula rasa. Somos como os marinheiros que têm que reconstruir o seu navio em alto mar, sem nunca poder desmontá-lo em uma doca seca para reconstruí-lo com melhores componentes. Apenas a metafísica pode desaparecer sem deixar vestígios. Os 'Aglomerados verbais' imprecisos [*Ballungen*] estão, de alguma forma, sempre presentes como parte do navio. Se a imprecisão é diminuída em um lugar, ela pode reaparecer em outro lugar em um grau mais forte (citado na p. 155) (NEURATH, 1983, p. 92).¹⁴

Deste modo, segundo a metáfora exposta acima, o conhecimento pode ser comparado a uma jangada que flutua livremente no mar, estando em constante transformação. As crenças estão conectadas não pela confiança em uma base indestrutível e inconfundível, mas pela coerência mútua e pela sua relação de consistência (SOSA, 1980, p. 06).

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

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

¹⁴ No original: “There is no way to establish fully secured, neat protocol statements as starting points of the sciences. There is no tabula rasa. We are like sailors who have to rebuild their ship on the open sea, without ever being able to dismantle it in dry dock and reconstruct it from the best components. Only metaphysics can disappear without a trace. Imprecise 'verbal clusters' [*Ballungen*] are somehow always part of the ship. If imprecision is diminished in one place, it may well reappear at another place to a stronger degree. (quoted on p. 155)”

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

- (ii) Se um estado mental não tem conteúdo proposicional e não pode fornecer suporte lógico para qualquer hipótese, então ele não pode servir como base para o conhecimento.
 - (iii) Portanto, se um estado mental não incorporar uma atitude proposicional, então não pode servir como base para o conhecimento.
 - c. Todo estado mental ou incorpora ou não incorpora uma atitude proposicional.
 - d. Portanto, nenhum estado mental pode servir de base para o conhecimento.¹⁵
- (De a (iv), b (iii), e c.) (Sosa, 1980, p. 06-07).

Outra crítica famosa ao fundacionalismo tradicional refere-se ao mito do dado de Wilfried Sellars (1997). Segundo o filósofo, “ao caracterizar um episódio ou um estado como o de conhecer, estamos a colocá-lo no espaço lógico das razões, da justificação e da capacidade de justificar o que se diz” (SELLARS, 1997, p. 76). Além disso, “[p]ara ser uma expressão de conhecimento, um relato não só tem de ter autoridade, como essa autoridade tem de ser, de algum modo, reconhecida pela pessoa a quem pertence esse relato” (SELLARS, 1997, p. 74). A justificação, para ele, é uma ideia essencialmente inferencial, e “as crenças relativas à experiência não podem ser concebidas como não inferencialmente justificadas” (O’BRIAN, 2006, p. 55).

No entanto, sabemos que a experiência perceptual é falível, pois uma coisa pode parecer de um modo para uns e parecer de outro modo para outros. Deste modo, ele conclui que a mera presença do dado não pode fundamentar o nosso conhecimento empírico, pois:

A forma como descrevemos a nossa experiência perceptual pode ser tomada como indício de que temos um acesso infalível a certas experiências privadas, experiências acerca das quais não podemos estar enganados. Contudo, devemos reconhecer também que há uma interpretação alternativa para declarações como «isto parece-me vermelho», sendo que esta outra interpretação não nos compromete com um tal acesso epistemicamente privilegiado à nossa experiência perceptual (O’BRIAN, 2006, p. 49).

A ideia de que as crenças pessoais precisam ser tomadas como infalíveis do fundacionalismo tradicional recebeu muitas críticas por parte da doutrina. Jerry Fondor (1984 apud

¹⁵ No original: “a. (i) If a mental state incorporates a propositional attitude, then it does not give us direct contact with reality, e.g., with pure experience, unfiltered by concepts or beliefs. (ii) If a mental state does not give us direct contact with reality, then it provides no guarantee against error. (iii) If a mental state provides no guarantee against error, then it cannot serve as a foundation for knowledge. (iv) Therefore, if a mental state incorporates a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge. b. (i) If a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it is an enigma how such a state can provide support for any hypothesis, raising its credibility selectively by contrast with its alternatives. (If the mental state has no conceptual or propositional content, then what logical relation can it possibly bear to any hypothesis? Belief in a hypothesis would be a propositional attitude with the hypothesis itself as object. How can one depend logically for such a belief on an experience with no propositional content?) (ii) If a mental state has no propositional content and cannot provide logical support for any hypothesis, then it cannot serve as a foundation for knowledge. (iii) Therefore, if a mental state does not incorporate a propositional attitude, then it cannot serve as a foundation for knowledge. c. Every mental state either does or does not incorporate a propositional attitude. d. Therefore, no mental state can serve as a foundation for knowledge. (From a(iv), b(iii), and c.)

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

O'BRIAN, 2006, p. 54) menciona como exemplo de equívoco das experiências perceptuais o problema da ilusão de Muller-Lyer, onde duas retas do mesmo tamanho parecem ter tamanhos distintos conta de uma ilusão de ótica ocasionada pelos adereços que se encontram em anexo a elas. O fundacionalista moderado busca evitar o problema das crenças infalíveis do fundacionalismo tradicional, usadas para evitar o problema lógico do *regressus ad infinitum*. Ele passa a admitir que as crenças podem não serem infalíveis.

Eles também possuem uma resposta ao mito do dado de Sellars. Sellars parte da ideia de que o dado é essencialmente não conceptual em contraste com a justificação que possui conteúdo conceitual. Para o fundacionalista moderado, a experiência perceptual é conceitual. No entanto, essa afirmação não os priva de críticas. Se antes com o fundacionalismo tradicional, o problema era justamente o conteúdo da experiência perceptual não admitir justificação por não possuir um conteúdo conceitual, para o fundacionalismo moderado (que resolve esse problema) passa a ser o problema do critério, isto é, qual critério determina que uma experiência perceptual seja de um determinado jeito e não de outro? No caso de duas experiências perceptuais distintas sobre um mesmo fato, qual das duas estará certa? Para Laurence Bonjour, esse problema é o grande dilema do fundacionalista, pois este é, de acordo com Laurence Bonjour (1985), o dilema do fundacionalista, pois “[a] experiência perceptual não conceptual pode deter a regressão da justificação porque não levanta questões epistêmicas relativas ao conteúdo dessa experiência. Esse conteúdo, porém, não permite dar suporte justificatório às nossas crenças empíricas.” (BONJOUR apud O'BRIAN, 2006, p. 56).

O coerentismo rejeita a tese de que as nossas ideias devem de alguma forma estar conectadas com a realidade (SOSA, 1980, p. 18). De acordo com o coerentismo, o fundamento de uma crença deve pertencer a uma certa classe de crenças mutuamente consistentes. A confirmação de uma ideia é outra ideia.

Então, qualquer crença depende de uma conexão lógica em uma cadeia de outras crenças. Como essa cadeia de crenças é fechada, logicamente acabará recaindo em um círculo vicioso ou no velho problema da circularidade. Mas isso para os coerentistas não representa um problema, pois “[...] a justificação não envolve cadeias de crenças inferencialmente relacionadas em que a justificação é conferida localmente por membros adjacentes da cadeia. A justificação é holística: é a coerência global de um sistema de crenças que determina se uma determinada crença é ou não justificada (O'BRIAN, 2006, p. 59).

No entanto, o coerentismo também não está livre de críticas. Uma primeira crítica refere-se à circularidade presente no seu sistema holístico, onde uma crença A pode ter coerência com a crença B e C, sendo A fundamento de C. Isso conduziria o sujeito do conhecimento ao problema do isolamento, perdendo contato com o mundo “[...] na medida em que a sua perspectiva da justificação diz respeito apenas às relações válidas entre as nossas crenças, isto é, relações internas dos nossos sistemas de crenças (O'BRIAN, 2006, p. 60).

Além disso, podem existir perfeitamente “[...] sistemas de crenças alternativos que sejam simultaneamente coerentes e consistentes com a nossa experiência” (O'BRIAN, 2006, p. 60), tornando impossível escolher um correto entre eles. Deste modo, ambas as correntes apresentam seus problemas sob o olhar da lógica: Assim como o fundacionalismo pode nos conduzir logicamente a um ceticismo radical, o coerentismo também pode nos conduzir logicamente ao solipsismo.

Diante deste impasse narrado por Sosa, o filósofo conclui seu artigo de 1980 chamando atenção para a importância que um resgate da ética das virtudes poderia representar ante o impasse entre ambas as correntes, sendo, para tanto, necessário “considerar mais cuidadosamente o

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

conceito de virtude e a distinção entre virtudes morais e intelectuais [...] mas também [o] seu ambiente e [...] sua comunidade epistêmica” (Sosa, 1980, p. 23).¹⁶

Alguns fundacionalistas tentaram uma versão moderada do fundacionalismo tradicional, como foi o caso de Robert Audi e Alvin Plantinga. Eles continuam a linha de defesa dos fundacionalistas tradicionais no sentido de manter a ideia de crenças não-inferencialmente justificadas, no entanto, passam a admitir que a justificção dessas crenças possa ser revogada. Em outras palavras, “é razoável aceitar que essas crenças são verdadeiras, a menos que eu tenha provas que indiquem o contrário” (O’BRIAN, 2006, p. 55). No entanto, ainda não está claro como tal crença pode fundamentar o conhecimento, considerando que elas ainda podem não se referir ao mundo externo, mantendo o sujeito preso ao problema do solipsismo.

3.3 O nascimento da Epistemologia das Virtudes

A primeira onda da Epistemologia das Virtudes é frequentemente apontada com a publicação do artigo de 1980 de Ernest Sosa, conforme vimos no ponto anterior. A teoria de Sosa entendia a atividade cognitiva atingindo seu ponto ótimo por meio das virtudes intelectuais, compreendidas por ele como habilidades cognitivas, tais como a boa memória, a boa visão, a boa audição, a habilidade para dedução etc. (SOSA, 1980, p. 23). Sua abordagem foi chamada de *confiabilismo* pela primeira vez em 1979 por Alvin Goldman, por entender as virtudes intelectuais enquanto processos cognitivos capazes de gerar crenças verdadeiras de modo confiável (GOLDMAN, 1979, p. 1–23), embora uma grande parte das epistemologias confiabilistas não se apresentem como Epistemologias da Virtude.

A segunda onda da Epistemologia das Virtudes está associada à publicação de um artigo de Lorraine Code chamado *Towards a Responsibility Epistemology* (1984), no qual ela introduziu a corrente que ela chamou de *responsabilista* (CODE, 1984, p. 39). Code argumenta, neste mencionado artigo, que as virtudes intelectuais não são suficientes para oferecerem uma receita capaz de avaliar as afirmações sobre conhecimentos e crenças (CODE, 1984, p. 47-48), sendo necessário se analisar, para tanto, a relação entre o sujeito e sua comunidade epistêmica. Code defende um grau de vital dependência entre o sujeito do conhecimento e sua comunidade epistêmica (CODE, 1984, p. 48), destacando a importância da responsabilidade epistêmica em função da dependência entre o sucesso de uma empreitada cognitiva a um prévio acordo cooperativo entre duas partes, mesmo que este acordo seja tácito (CODE, 1984, p. 48). Code menciona expressamente a teoria das virtudes de Aristóteles e sua distinção entre virtudes intelectuais e caráter virtuoso (CODE, 1984, p. 44). As virtudes intelectuais, nessa concepção, são benéficas primordialmente ao seu possuidor enquanto o caráter virtuoso não necessariamente possuiria essa característica. No entanto, segundo a filósofa, a visão solipsista da teoria do conhecimento herdada pela tradição parece não considerar que enquanto seres humanos, somos todos cognitivamente interdependentes (CODE, 1984, p. 45), o que traz à tona a importância para se abordar a teoria das virtudes de uma maneira ampliada em comparação à abordagem inicial de Ernest Sosa. A abordagem responsabilista de Code foi posteriormente desenvolvida por Jonathan Kvanvig (1992), John Montmarket (1993) e pelo neoaristotelismo de Linda Zagzebski (1996).

¹⁶ No original: “We need to consider more carefully the concept of a virtue and the distinction between moral and intellectual virtues [...] also to [the] environment and to [the] epistemic community”.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Desde então, outras abordagens da Epistemologia das Virtudes continuam a surgir. Um importante estudo envolvendo as virtudes intelectuais, ética e política, por exemplo, foi desenvolvido por Miranda Fricker (2003, p. 154 passim), em sua teoria sobre a injustiça epistêmica (*Epistemic Injustice*), que pode ser resumida, em linhas gerais, como os erros cometidos às pessoas especificamente envolvendo suas capacidades como conhecedores e transmissores de conhecimento. Fricker argumenta que o remédio para essa injustiça é o cultivo do que ela chamou de *virtude da justiça testemunhal*. Aqueles que dominarem essa virtude serão capazes de neutralizar de modo confiável o preconceito em seus julgamentos de credibilidade, tratando assim os testemunhos com o devido respeito epistêmico que eles merecem. Um exemplo central do fenômeno é o que ocorre quando o testemunho de alguém recebe pouca credibilidade em virtude de preconceitos e estereótipos negativos. Tomando um exemplo emprestado do romance de Harper Lee, *O Sol é para Todos*, Tom é um homem negro que vivia no Alabama dos anos 30, acusado falsamente de estupro de uma mulher branca. O testemunho no qual Tom se inocentava foi totalmente rejeitado pelo júri, composto em sua maioria por homens brancos, aos quais a honestidade de Tom não lhes pareceu genuína. Fricker desenvolve um relato detalhado dessa virtude em seu trabalho, demonstrando como Epistemologia das Virtudes pode desempenhar um papel importante na luta contra várias formas de dominação, opressão e injustiças.

4 O RESGATE DA ÉTICA ARISTOTÉLICA DA EPISTEMOLOGIA DAS VIRTUDES

A filósofa Linda Zagzebski, no seu livro *The Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (1996) proclamou o retorno da teoria das virtudes de Aristóteles na teoria do conhecimento contemporânea, ressaltando o papel do lado ético no processo cognitivo. A filósofa fez a primeira tentativa na história recente da epistemologia em fornecer uma compreensão detalhada e sistemática das virtudes intelectuais enquanto qualidades morais e intelectuais do sujeito.

Segundo a filósofa, Ernest Sosa em sua teoria confiabilista se foca primordialmente nas faculdades intelectuais e não em virtudes, razão pela qual sua abordagem se distancia da abordagem dos gregos antigos. Zagzebski menciona que os gregos identificaram as virtudes enquanto a excelência das faculdades intelectuais e não como sinônimo das próprias faculdades, aos moldes da teoria de Sosa (ZAGZEBSKI, 1996, p. 10).

Zagzebski entende o conhecimento como "[...] um estado de contato cognitivo com a realidade derivada de atos de virtude intelectual".¹⁷ As virtudes intelectuais são os guias para as habilidades intelectuais adequadas ao conhecimento. Nesse sentido, as virtudes intelectuais são conceituais, psicologicamente primárias e fornecem motivação para o desenvolvimento de dessas habilidades (ZAGZEBSKI, 1996, p. 166).

Assim como Aristóteles, Zagzebski entende que as habilidades intelectuais consistem em um conjunto de procedimentos que promovem o conhecimento da verdade, sendo estas adquiridas por meio da prática repetida e reiterada (ZAGZEBSKI, 1996, p. 177). No entanto, tais virtudes só passam a ser consideradas enquanto tal se estiverem enraizadas no caráter intelectual do indivíduo.

¹⁷ No original, "[...] a state of cognitive contact with reality arising out of acts of intellectual virtue" (ZAGZEBSKI, 1996, p. 298).

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

Estar enraizado é necessário, segundo Zagzebski, pois é quando encontramos resistência que mais precisamos das virtudes. Como exemplo, a autora menciona que a tendência para ser motivado a avaliar com justiça os argumentos dos outros não indica a existência da virtude da justiça intelectual se a pessoa perde essa motivação quando é confrontada com conclusões desagradáveis (ZAGZEBSKI, 1996, p. 178). Para Zagzebski, as virtudes não surgem única e exclusivamente da motivação para se alcançar a verdade, caso contrário, só seria possível atribuí-las aos cientistas e aos filósofos. Pelo contrário, as virtudes intelectuais também ajudam os artistas a criarem suas obras de arte, aos poetas a escreverem seus sonetos, aos engenheiros a criarem tecnologias, dentre inúmeras outras aplicações (ZAGZEBSKI, 1996, p. 179).

Conforme vimos, em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles atribuindo duas categorias para as virtudes, sendo o primeiro tipo as virtudes intelectuais (*ἀρετὴ διανοητικὰς*), a exemplo da sabedoria e do entendimento e o segundo tipo as virtudes morais (*ἀρετὴ ἠθικὰς*) a exemplo da generosidade e da moderação (ARISTÓTELES, 2014, p. 77). Diferente de Aristóteles, Zagzebski insere o conceito de virtude intelectual dentro da categoria geral de virtudes morais, se distanciando da dicotomia entre as virtudes morais das intelectuais do estagirita¹⁸. Segundo a filósofa, o conceito comum que temos do termo moral é estreito demais e deve ser estendido para cobrir os aspectos normativos das atividades cognitivas.

Zagzebski, assim como os confiabilistas, conecta o conceito de virtudes intelectuais ao conceito de confiabilidade. Segundo a filósofa, a motivação para alcançar o conhecimento de um certo tipo ou para agir de certa forma não contribui de forma confiável para o sucesso, embora contribua de forma confiável para o fato de que o sujeito fez tudo ao seu alcance para alcançar o sucesso (na cognição ou nas ações). Além disso, de acordo com Zagzebski, as virtudes intelectuais podem ser indutoras ou condutoras da verdade em diferentes sentidos. Do ponto de vista do confiabilismo, a capacidade de conduzir à verdade é uma função do número de crenças verdadeiras sobre as falsas produzidas pela cognição (ZAGZEBSKI, 1996, p. 181). No entanto, isso não funciona em áreas que geram poucas ideias e crenças novas. Zagzebski sugere, em sua corrente responsabilista, que podemos também considerar uma característica intelectual como propícia para a obtenção da verdade se for ela for um pré-requisito para expansão do conhecimento em um campo específico, mesmo que gere poucas crenças verdadeiras ou mesmo se uma grande parte das crenças formadas sejam falsas (ZAGZEBSKI, 1996, p. 181).

A descoberta de uma única verdade costuma ser precedida de muitos erros. Talvez algum desses caminhos não nos leve à verdade, mas a uma compreensão mais profunda de uma verdade já conhecida. Zagzebski acrescenta também que o conhecimento sempre foi, ao longo da história, associado à certeza e ao entendimento, mas não aos dois ao mesmo tempo. As virtudes que levam ao tipo de conhecimento que dá certeza ao possuidor podem ser diferentes das virtudes que levam ao entendimento, por exemplo, considerando que desejar a certeza não se trata apenas de desejar a verdade, mas de ter uma consciência da verdade (ZAGZEBSKI, 1996, p. 186).

¹⁸ O sentido de *ἠθικὰς* nesse contexto está vinculado à ideia daquilo que advém com a prática, o costume, o hábito. Posteriormente, este termo foi traduzido para o latim *mores* com sentido semelhante ao exposto aqui.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea TEMPORÃO, Anna

5 CONCLUSÃO

A Epistemologia das Virtudes é uma abordagem distinta e crescente da epistemologia que se foca no caráter intelectual dos sujeitos, sugerindo novas abordagens para os problemas epistemológicos tradicionais e prometendo oferecer orientações normativas com intuito de melhorar nossas vidas intelectuais, individuais e coletivas.

Essa corrente não se propõe apenas a ser uma nova forma de resolução de disputas epistemológicas tradicionais. Trata-se de uma linha filosófica contemporânea, traduzida como um conjunto de abordagens de natureza normativa, no qual agentes e comunidades intelectuais consistem na principal fonte de valor epistêmico e o foco principal de sua avaliação.

A abordagem denominada *arética*, presente tanto na ética das virtudes de Aristóteles como na Epistemologia das Virtudes contemporânea, parte da ideia segundo a qual as virtudes intelectuais possuem importância primária ou central para a cognição. Nesse sentido, Aristóteles foi o fundador dessa abordagem na teoria do conhecimento, embora não esteja correto afirmar que Aristóteles seja um representante da Epistemologia das Virtudes na forma como ela vêm se desenvolvendo desde os anos 80 do século XX na filosofia contemporânea. No entanto, a importância da Ética das Virtudes de Aristóteles consiste em um elemento central para o surgimento desta nova corrente, sobretudo pela relação estabelecida entre as capacidades subjetivas (intelectuais e morais) do sujeito com seu papel na *πόλις*, isto é, na vida em sociedade. Sua influência pode ser observada dentro da Epistemologia das Virtudes tanto na forma direta e expressa, como na abordagem neoaristotelica de Linda Zagzebski; como de modo indireto.

Em certa medida, podemos observar a influência do filósofo estagirita na Epistemologia das Virtudes observando, por um lado, algumas semelhanças existentes entre os autores que aderiram à corrente confiabilista, como Sosa (1980) e Goldman (1979), os quais atribuíram maior ênfase ao papel daquilo que Aristóteles chamou de virtudes intelectuais (*ἀρετὴ διανοητικὰς*) em seus estudos; e por outro, as semelhanças existentes entre os autores pertencentes à corrente responsabilista, como a de Code (1984) e Zagzebski (1996), os quais atribuíram maior ênfase ao papel daquilo que o estagirita chamou de virtudes morais (*ἀρετὴ ἠθικὰς*).

Os epistemólogos da virtude estabelecem importantes conexões entre a epistemologia, ética, política, religião, espiritualidade, artes, educação etc. Segundo a visão deles, essa nova linha filosófica pode nos ajudar a restaurar a epistemologia a um lugar central na filosofia e na pesquisa humanística, atribuindo ao sujeito o papel de destaque na definição do conhecimento.

A ética de Aristóteles pode ser considerada como um projeto da teoria normativa do conhecimento. O projeto de Aristóteles de uma epistemologia idealizada possibilitou o nascimento de uma concepção contemporânea da epistemologia das virtudes, na medida em que concebeu, dentro de sua ética, uma série de conceitos normativos referentes às virtudes humanas enquanto perfeições ou excelências cognitivas.

Graças a essa estrutura idealizada por Aristóteles que hoje a teoria contemporânea do conhecimento pode definir um padrão ético através do qual o conhecimento deve ser avaliado, se apresentando como um verdadeiro ponto de inflexão na filosofia contemporânea, sendo um passo adiante rumo ao oferecimento de novas respostas aos antigos questionamentos filosóficos.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *In: Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*. volume III. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991. p. 26
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. São Paulo: Vega, 1998.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 4a edição. São Paulo: EDIPRO, 2014.
- CAO, J. “A Critique to the Significance of Gettier Counter-Examples”. *In: Frontiers of Philosophy in China*, vol. 1, no. 4, pp. 675–687, 2006. Disponível em: <www.jstor.org/stable/30209882>. Acesso em: 30 de maio de 2021.
- CODE, L. “Toward a Responsibilist Epistemology”. *In: Philosophy and Phenomenological Research*, v. 45, n. 01, p. 29–50. International Phenomenological Society, 1984. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2107325>>. Acesso em: 30 de maio de 2021.
- CORNFORD, F. M. **Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato** Translated with a Running Commentary. Nova Iorque (EUA): Harcourt, Brace & Company, Londres (R.U.): Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltda, 1935
- DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Tradução Edson Bini. Rio de Janeiro: Edipro, 2016. Título Original: Méditations Métaphysiques.
- FOOT, P. Moral Arguments. *In: Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Nova Iorque, EUA: Oxford University Press, 2002. p. 80-105.
- FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing**. Nova Iorque, EUA: Oxford University Press, 2007.
- GETTIER, E. “Is Justified True Belief Knowledge?” *In: Analysis*, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.
- GOLDMAN, A. “What Is Justified Belief?”. *In: PAPPAS, G. S. (Org.). Justification and Knowledge*. Dordrecht, Holanda: Reidel, 1979, p. 1–23.
- GONDIM, E. “Justificação epistêmica: fundacionismo e coerentismo”. *In: Ideas y Valores*, 66 (163), 2017, p. 223-241.
- ICHIKAWA, J. J.; STEUP, M. The Analysis of Knowledge. In ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>>
- KVANVIG, J. **The Intellectual Virtue and the Life of the Mind**. Lanham: Roeman & Littlefields. 1992.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

MACINTYRE, A. **Depois da virtude**. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001. Título original: *After Virtude: A Study in Moral Theory*.

MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia**: Dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2a ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2007.

MARCONDES, D. **Textos básicos de linguagem**: de Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MICHAELIS, **Moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/virtude/>>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

MONTMARQUET, J. **Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility**. Lanham: Rowman & Littlefields, 1993.

NEURATH, O. Protocol Statements. In: COHEN, R. S; NEURATH, M. (Eds.). **Philosophical Papers 1913-1946**. Traduzido por R. S. Cohen e M. Neurath. Dordrecht: Reidel, 1983.

O'BRIAN, D. **Uma Introdução à Teoria do Conhecimento**. Tradução Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva, 2013. Título Original: *An Introduction to the Theory of Knowledge*.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Ed. bilíngue. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Edições Loyola, 2020.

POLANYI, M. **Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy**. Londres: Routledge, 2005.

POPPER, K. R. Epistemology Without a Knowing Subject. **Studies in Logic and the Foundations of Mathematics**, Elsevier, Volume 52, p. 333-373, 1968. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/S0049-237X\(08\)71204-7](https://doi.org/10.1016/S0049-237X(08)71204-7)>. Acesso em: 29 de maio de 2021.

QUINE, W. “Epistemologia Naturalizada”. Tradução Andrea Loparic. 1969. In: RYLE, G., AUSTIN, J. L., QUINE, W. e STRAWSON, P. F. **Ensaio**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 157-169. Título Original: *Naturalized Epistemology*.

RUSSELL, B. **Religion and Science**. Nova Iorque, EUA: Oxford University Press, 1974.

SELLARS, W. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge, Massachusetts (EUA): Harvard University Press, 1997.

SILVA FILHO, W. J. Ernest Sosa: a philosophy for the 21st century. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 44, edição especial 2, p. 13–18, 2021. DOI: 10.1590/0101-3173.2021.v44dossier2.02.p13. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11923>>. Acesso em: 15 nov. 2021.

SOSA, E. “The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge”. In: **Midwest studies in philosophy**, v. 5, p. 3-25, 1980.

O resgate da ética das virtudes de Aristóteles na epistemologia contemporânea
TEMPORÃO, Anna

SCHWARTZ, S. P. **Uma breve história da filosofia analítica**: De Russell a Rawls. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017. Título original: A brief history of analytic philosophy.

TEMPORÃO, A. “A filosofia no divã”. In: **Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS**, v. 6, n. Especial, p. 35 - 70, 22 out. 2021.

TEMPORÃO, A. **Epistemologia das Virtudes**: A virada ética da filosofia contemporânea. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro [Dissertação de mestrado]. Orientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, 2022.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Coleção Os pensadores. Tradução de Jose Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Título original: Philosophische Untersuchungen.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2017. Título original: Tractatus Logico-Philosophicus.

ZAGZEBSKI, L. “The inescapability of Gettier problems”. In: **The Philosophical Quarterly**. v. 44, n. 174, p. 65-73, 1994.

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