

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/387510936>

Ritualidade como virtude moral e intelectual: ética e epistemologia das virtudes desde Xunzi e Sosa

Article in *Anais de Filosofia Clássica* · November 2024

DOI: 10.47661/afcl.v17i33.61270

CITATIONS

0

READS

9

1 author:



Matheus Oliva da Costa

University of São Paulo

36 PUBLICATIONS 62 CITATIONS

SEE PROFILE

Ritualidade como virtude moral e intelectual

Ética e epistemologia das virtudes desde Xunzi e Sosa

Matheus Oliva da Costa
Pós-doutorando pelo Departamento de Filosofia da USP

<https://orcid.org/0000-0001-6537-2188>
matheusolivacosta@gmail.com

Recebido: 2 de outubro de 2023
Aprovado: 30 do dezembro de 2023
DOI:10.47661/afcl.v17i33.61270



COSTA, Matheus Oliva da. *Ritualidade como virtude moral e intelectual: ética e epistemologia das virtudes desde Xunzi e Sosa*. Anais de Filosofia Clássica 33, 2023. p. 53-73.

ABSTRACT: In this text, I propose that there is an intellectual virtue not yet recognized in debates within the epistemology of virtues: intellectual rituality. To elucidate this, I proceed as follows: (1) I expose the relevance of rituality as a moral virtue within the virtue ethics of the Confucian tradition; (2) I highlight the formulation of rituality in the work of the philosopher Xúnzǐ 荀子; (3) I analyze the meaning of moral rituality; (4) I briefly describe central elements of Sosa's virtue epistemology; (5) finally, based on Sosa, Tsai, and Xúnzǐ, I formulate the concept of intellectual rituality and point out some of its advantages.

KEY-WORDS: Rites; rituality; Xunzi; Sosa; intellectual virtue;

RESUMO: Neste texto proponho que há uma virtude intelectual ainda não registrada nos debates em epistemologia das virtudes, a ritualidade intelectual. Para elucidá-la realizo o seguinte caminho: (1) exponho a relevância da ritualidade enquanto uma virtude moral dentro da ética das virtudes da tradição confuciana; (2) destaco a formulação de ritualidade na obra do filósofo Xúnzǐ 荀子; (3) analiso de forma conceitual o significado de ritualidade moral; (4) descrevo brevemente elementos centrais da epistemologia das virtudes de Sosa; (5) por fim, a partir de Sosa, Tsai e Xúnzǐ, formulo o conceito de ritualidade intelectual e aponto para algumas das suas vantagens.

PALAVRAS-CHAVE: Ritos; ritualidade; Xunzi; Sosa; virtude intelectual;

Neste texto, proponho que há uma virtude intelectual ainda não registrada nos debates em epistemologia das virtudes: a ritualidade intelectual. Para elucidá-la, sigo o seguinte caminho: primeiro, exponho a relevância da ritualidade como uma virtude moral dentro da ética das virtudes da tradição confuciana (*Escola dos Eruditos*, Rú Jiā 儒家). Destaco a formulação de ritualidade na obra de Xúnzǐ 荀子, do filósofo homônimo Xúnzǐ 荀子 (2006), ou Xún Kuàng 荀況 (310-211 AEC), que viveu durante o período dos Estados Combatentes (403-221 AEC) na China antiga. Também analiso, de forma mais conceitual (além dos elementos filológicos), o significado da ritualidade moral. Em seguida, faço uma breve explanação sobre a epistemologia das virtudes de Ernest Sosa (1980, 2009), enfatizando o fato de que foi inspirada na ética das virtudes de Aristóteles. Por fim, com base em Sosa e em Cheng-Hung Tsai (2014), e inspirado na ética e na epistemologia de Xúnzǐ, formulo o conceito de ritualidade intelectual, explico-o e, depois, aponto algumas de suas vantagens.

Ritualidade como parte da Ética das Virtudes Confuciana do Xúnzǐ

Há uma caracterização recente de que a proposta político-comportamental da Tradição dos Eruditos (Rú Jiā 儒家), mais conhecida como 'confucionismo', seria pautada pelo tipo de modelo ético normativo da ética das virtudes (ANGLE; SLOTE, 2013; VAN NORDEN, 2007; 2018). Na ética das virtudes, em vez de pensar um modelo de ação pautada pela consequência (consequencialista) ou pelo que se deve fazer (deontológico), busca-se ser alguém mais virtuoso, que desenvolva habilidades excelentes. Ser alguém virtuoso significa que agirá constantemente de forma virtuosa pois tal habilidade excelente faz parte desse alguém, integra e molda sua personalidade. A ética

confuciana preza pela transformação do agente moral em alguém mais eticamente desenvolvido, tendo em vista a própria realização pessoal e a sua rede de relações sociais.

Assim como no autor mais conhecido desse modelo ético, Aristóteles (*Ética a Nicômaco*), na proposta ética refletida por Confúcio (*Os Analectos*), pode-se observar também uma teleologia, ou seja, a ação tem em vista um objetivo (um telos, τέλος) almejado pelo agente moral. Dessa forma, a ação que é eticamente refletida precisa ser suficientemente informada sobre o objeto que se almeja alcançar e sobre a natureza do próprio desejo. Neste tipo de ética, as virtudes têm um papel central, já que é por meio delas que o agente aprende a redirecionar o desejo ou necessidade natural em um sentido ético. Por exemplo, se em uma situação de necessidade de fome e com o consequente desejo de alimentar-se, o agente buscaria a comida para si visando exclusivamente saciar sua necessidade, o agente moral virtuoso teria se exercitado adequadamente para redirecionar a sua necessidade, considerando também a necessidade dos outros agentes de sua comunidade, o que implica em uma divisão adequada do alimento em um momento e de uma forma apropriada.

O exemplo descrito acima é mais conhecido em português brasileiro por nomes como 'almoço', 'jantar' e 'café da manhã', que, quando realizados culturalmente, exigem alguns modelos de comportamento que se diferem do mero comer para 'matar a fome'. Tal exemplo ilustra algo de relevância central para nosso argumento: do ponto de vista da agência moral humana, existem ações adequadas conforme a própria rede de relações e seu contexto temporal e espacial. As ações moralmente adequadas podem ser bastante contextuais, dependendo, então, de uma série de fatores que são difíceis de prever, exigindo adaptabilidade constante e considerando as necessidades de todos (como em um encontro de pessoas desconhecidas em um ambiente novo, durante as férias). Há outros casos em que as ações moralmente adequadas já são bastante previamente construídas em

relação aos agentes morais, como em cerimônias de formatura, casamento ou na execução de um hino nacional. Em todos esses casos, a tradição confuciana denomina esse tipo de ação apropriada a cada contexto social de 'ritos' (Lǐ 禮), no sentido de ritos culturais ou sociais.

O termo Lǐ 禮, 'ritos', é uma palavra existente desde a antiguidade, com o sentido original de prestar oferenda ou sacrifício a divindades ou aos ancestrais de maneira respeitosa e, por extensão, de agir respeitosamente na ordem social também. Avançando ainda mais na direção de uma abstração conceitual, Confúcio (2012) realizou uma modificação semântica significativa nesse termo. De ação social respeitosa e adequada, Lǐ 禮 passou a ter o sentido de consciência ritual, em que o agente moral age comprometido com o que é socialmente apropriado, a partir de um estado mental semelhante ao do momento ritual. Essa consciência ritual pode ser sintetizada pelo termo 'ritualidade', a virtude moral realizada com a qualidade da consciência ritual e sua exteriorização pelo comportamento apropriado ao contexto da rede de relações. É importante ressaltar que não se trata apenas de eficácia em adaptar-se ao meio, mas de um método de tornar-se culturalmente mais humano, ou seja, aprender a realizar-se por meio da cultura (Cf. CHENG, 2008; COSTA, 2021).

Xúnzǐ (1999; 2006; 2014) foi o filósofo confuciano que mais elaborou o conceito de ritualidade ainda na antiguidade, chegando a ter um capítulo de sua obra especificamente sobre isso, o 'Discurso sobre os Ritos' (Lǐ Lùn 禮論), cujas ideias se refletem em toda a sua obra – e mesmo em autores posteriores. Esse capítulo começa apontando que os ritos foram formulados pelos reis sábios da antiguidade ao verem a desordem em sua comunidade devido a cada pessoa desejar obter de forma egoísta os recursos que eram escassos. Por isso, esses sábios estabeleceram distinções de papéis e funções sociais de forma justa “para nutrir os desejos dos humanos e para satisfazer suas buscas. Fizeram com que os desejos não levassem à escassez das coisas, e as coisas não fossem

exauridas pelos desejos [infinitos]” (XUNZI, 2006, trecho 19.1¹).

Para Xúnzǐ, a função dos ritos é nutrir as necessidades humanas e os desejos que os fazem buscar satisfação, mas de maneira culturalmente adequada e conduzida, respeitando as distinções próprias dos padrões das relações sociais. Assim, a finalidade dos ritos, enquanto modelo de ação social, é nutrir as nossas características naturais ('natureza humana') de maneira que as transforme em um padrão cultural. É um modelo de integração humana entre o que nos é natural inato e o que é culturalmente desenvolvido (nature and nurture). Xúnzǐ chega a defender que no “ápice da excelência” dos ritos as “emoções e cultura são plenamente realizados” (2006, trecho 19.12).

Para que realizar conjuntamente as disposições inatas e o aprimoramento cultural? Seguir somente os desejos derivados das necessidades naturais levaria à disputa e à desordem social. Seguir somente o que os outros nos exigem também levaria ao desequilíbrio, por ignorarmos que somos seres naturais e temos necessidades próprias. Daí a relevância do equilíbrio proporcionado pelos ritos. Os ritos culturais enaltecem tanto nossas fontes de nutrição física quanto a própria rede de relações pessoais, de forma que tanto o ambiente natural e a ancestralidade, de um lado, quanto os agentes morais que proporcionam nossa vida e desenvolvimento (especialmente professores e governantes), de outro lado, são ambos homenageados pelo comportamento ritual. Dentro do projeto político maior da filosofia xunziana, isso visava reforçar os vínculos sociais, gerando mais ordenamento social, o que significava o fim das guerras e a prosperidade social (SATO, 2003).

Toda a tradição confuciana utiliza diversos exemplos de ritos, mas os ritos fúnebres e de luto são especialmente mencionados devido ao seu sentido ético. Conforme o filósofo Zēng diz nos *Analectos* 1.9, “deve-se ter atenção ao fim e buscar o que está longe [aos ancestrais]. Eis como se

¹ As traduções das citações de Xúnzǐ (2006) são minhas.

aprofunda a virtude do povo” (CONFÚCIO, 2012, p. 13). Em comentário a essa passagem, Sinedino (2012, p. 14) afirma que ao enfatizar o respeito aos já falecidos e aos ancestrais, os confucianos almejam “fazer com que as pessoas se deem conta do sentido ético desses rituais como continuação dos deveres éticos entre os vivos”. Assim, tais ritos são tratados como formas de exercício ético para a transformação do agente moral. Esse é um tema em que Xúnzǐ se aprofundou com bastante detalhes, mas o que nos importa é a mensagem expressa: ao tratar os falecidos com o devido respeito e deferência, isso nos ensina a tratar os vivos com respeito e nos ensina a valorizar a própria vida, em especial a vida humana, transformando nosso estado mental em uma atitude sincera nos próprios atos rituais.

Dessa forma, para que o projeto confuciano defendido por Xúnzǐ funcione, seria necessário desenvolver 'padrões de sinceridade': “Se a pessoa educada é cuidadosa com os Ritos, segue-se que não pode confundir-se entre o que é fingimento (zhà 詐) e o que é ‘construção consciente’ (wěi 偽)” (XUNZI, 2006, trecho 19.15). Entendo que essa sentença é uma resposta às críticas dos filósofos de escolas adversárias, como os daoístas, que acusavam os confucianos de serem artificiais ou falsos, por ir contra a nossa natureza. Já ficou claro que Xúnzǐ via o simples seguir a natureza como fadado a disputas violentas e, por isso, os ritos culturais eram necessários para nos ensinar a viver em comunidade. Mas não é o caso de os ritos apenas impedirem o egoísmo e o conseqüente colapso social; os ritos também aprimoram a própria natureza humana em um sentido de maior racionalidade moral: “Sendo hábil em considerar e buscar o que é próprio aos Ritos, chamo isso de ser habilidoso em deliberar (lù 慮)” (XUNZI, 2006, trecho 19.15). O termo lù 慮 significa, normalmente, 'ponderar', e o próprio Xúnzǐ o define no capítulo 22 do Xúnzǐ, *Nomeação Correta* (Zhèng Míng 正名):

Ao surgirem as emoções o coração-mente faz escolhas, o que é chamado de “ponderação”. [Quando] o coração-mente pondera e

consegue promover mudanças, isso é chamado de “construção humana” (wěi 偽). Ao ponderar e acumular, sendo capaz de praticar e realizar, isso é chamado de “construção humana”. (COSTA; LI, 2021, p. 119-120).

A ideia de 'ponderar' aqui implica pesar diferentes casos antes de tomar uma decisão. Por isso mesmo, seguindo o estudo de Antonio Cua (2013) e a tradução de Hutton (XUNZI, 2014), noto que não se trata apenas de refletir sobre algo, mas também de estabelecer distinções que visam uma futura tomada de decisão (logo, uma prática). Então, o termo 'deliberar' abrange a ponderação e a distinção que são a base de um comportamento moral apropriado. Como toda virtude, o que é 'apropriado' ou 'adequado' refere-se a uma posição central, equilibrada, uma justa medida que não é extrema: 'Se padrões [de sinceridade], cultura, serviços e emoções conjuntamente sucedem-se manifestando do interno para a aparência externa visível, ambos performados e combinados, isto é o fluxo equilibrado dos Ritos' (XUNZI, 2006, trecho 19.16). Como quem delibera essa justa medida é o agente moral, não se trata mais somente de ritos sociais, mas da própria habilidade ou virtude moral da ritualidade:

A [virtude da] ritualidade é cortar o que for longo, alongar o que for curto, diminuir o que for excessivo, aumentar o que for insuficiente, expressa uma cultura de cuidado e respeito, então aumenta integralmente a beleza da conduta justa. As decorações culturais refinadas e as coisas feias em estado bruto, os sons alegres e os choros a soluçar, o desfrutar da calma e o estar melancólico, mesmo sendo opostos, ainda sim os Ritos usam a todos, direcionando-os e substituindo-os em um tempo apropriado e selecionado. (XUNZI, 2006, trecho 19.20)

Esse fluxo equilibrado (Zhōng Liú 中流) da ritualidade consiste,

na prática, em servir-se adequadamente das suas expressões emocionais inatas em momentos sociais oportunos e contextuais. Estar melancólico numa festa de aniversário e estar efusivo em um funeral parecem ambos desajustados ao contexto (a não ser que haja bons motivos para isso). Expressar alegria e satisfação na festa de aniversário e tristeza e pesar no funeral, de forma geral, são expressões que se ajustam ao contexto e mostram respeito para com as pessoas que compõem a rede de relações do agente moral. Cada expressão tem o seu tempo e o seu local, bem como uma posição social mais adequada, e o agente com ritualidade moral é aquele que sabe como agir de maneira apropriada para si e para os outros. Não se trata de reprimir a si mesmo, mas também não é constranger os outros; é saber expressar-se espontaneamente de uma maneira que não cause mal-estar nem desordem.

[...] as características naturais (xìng 性) são o material bruto e a nossa origem mais fundamental, e as construções conscientes são o padrão cultural de desenvolvimento e florescimento. Sem as características naturais, segue-se que nossas construções conscientes não seriam desenvolvidas, e sem nossas construções conscientes segue-se que nossas características naturais não poderiam refinar por si mesmas. Ao harmonizar as características naturais e as construções conscientes, então é concretizado o que denomino de pessoa sábia, e, assim, é cumprido o trabalho de unir toda a existência. (XUNZI, 2006, trecho 19.22)

Essa união de “toda a existência” tem o sentido de unir, na humanidade, o natural e o culturalmente criado. Alguém que desenvolveu a ritualidade até que essa virtude seja parte de si demonstra essa virtude ao saber como se expressar espontaneamente de maneira culturalmente acertada. Assim, realiza e satisfaz a si mesmo ao passo que também promove ordenação social, com todos os benefícios que vem com isso.

Breve análise conceitual da Ritualidade Intelectual

Segue uma breve análise do significado da ritualidade do ponto de vista de como a entendo para fins de um entendimento ético, seguindo as sugestões de Anscombe de fazer uma ética cientificamente informada (2010). No entanto, agora não estou me restringindo ao sentido filológico e histórico, e nem mesmo me limitando ao sentido original do Xúnzǐ, ainda que seja inspirado nele. O conceito de ritualidade tem como premissa que os ritos culturais, se realizados de forma adequada, exigem do agente moral um estado mental de atenção sustentada motivada pelo compromisso de exteriorizar o respeito à ordem das relações sociais. Vamos entender melhor o sentido desses termos.

A atenção sustentada é um conceito usado nas ciências cognitivas, especialmente pela psicologia cognitiva (SCHMEICHEL; BAUMEISTER, 2010). A atenção é um estado de autocontrole em que há o equilíbrio emocional, a inibição comportamental e o controle de impulso usados para focar em algo ou para inclinar-se sua percepção a certos tipos de objeto. Já a atenção sustentada é a habilidade de focar-se em um estímulo ou atividade por um período mais longo de tempo (variando conforme o sujeito, a situação e o tipo de atividade). Por exemplo, seria quando lemos e meditamos por horas ininterruptamente, ou mesmo se mantemos atenção por segundos ou minutos, contanto que seja em atividades que precisam de continuidade do processo atencional, como um movimento de dança.

Além do processo cognitivo da atenção sustentada, há também o aspecto emocional-cognitivo do compromisso interno que é exteriorizado por um comportamento adequado. A ritualidade, então, não se trata apenas de um processo interno ao agente, como também é necessário que o comportamento exterior seja compatível com a ação adequada ao contexto. A noção de “compromisso” tem o sentido etimológico de um acordo estabelecido a que se deve cumprir. O

compromisso de agir adequadamente é a motivação interna do agente, é a atitude que o move para comportar-se adequadamente.

O compromisso também pressupõe o respeito para com o lado ou parte com que se estabelece a relação. Contudo, e isso é bem relevante, não necessariamente esse respeito precede a ação, sendo que o próprio ato ritual social propriamente dito muitas vezes é o que vai indicar o significado ou peso moral daquela ação. Realizando a ritualidade, enquanto uma ação voluntária, o compromisso é uma atitude que exige uma decisão ou escolha de cumprir aquele comportamento em relação ao que se compromete. Contudo, o agente moral pode ter o respeito antes de conhecer suficientemente o objeto respeitado (a pessoa, o local, o texto etc.), até mesmo por humildade e mente aberta. Assim, enquanto motivação para a ritualidade, o compromisso é o necessário, mas o compromisso com respeito é a condição necessária e suficiente, pois a motivação seria mais fortalecida. É dessa forma que compromisso é sinônimo de engajamento e consciência da tomada de decisão (Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 160).

A ritualidade enquanto uma virtude moral exige, então, o exercício e conseqüente aprimoramento da atenção sustentada, de um lado, e compromisso respeitoso para com quem ou o que se relaciona como motivação, por outro lado. Inicialmente possa ser necessário um esforço por parte do agente moral que ainda não desenvolveu a habilidade e o afeto suficiente. Mas, enquanto uma virtude, ao desenvolver a ponto de adquirir essa habilidade conjunta como traço da sua personalidade, o agente moral não mais se esforça. Uma vez desenvolvida suficientemente, a ritualidade, como toda virtude (SLINGERLAND, 2010), seria uma “ação sem esforço” ou, pelo menos, com esforço mínimo, realizada em um fluxo espontâneo. No termo original chinês, trata-se de “wú wéi 無為”, um atuar sem segunda intenção, o “não agir” agindo, a ação sem esforço, termo que aparece diretamente no Xúnzǐ (COSTA, 2023). Em outras palavras, essa proposta ética aposta em uma transformação do agente moral em que

este aja constantemente de forma eticamente responsável sem esforçar-se para isso, já que é o seu comportamento padrão corporificado.

Epistemologia das Virtudes como Inspiração Aristotélica de Ernest Sosa

Dentro da tipologia atual das três formas de ética normativas, a ética das virtudes foi, historicamente, a mais recorrente na história mundial da filosofia, incluso aqui o contexto da China antiga. Contudo, na modernidade europeia as éticas consequencialista e deontológica ganharam mais destaque, principalmente enquanto frutos do iluminismo, ainda que com raízes anteriores. No século XX a ética das virtudes retomou sua força, especialmente entre autores/as da tradição analítica de inspiração aristotélica, como Elisabeth Anscombe (2010), entre muitos outros (ver CANTO-SPENBER e OGIEN, 2004).

Sob essa influência, o cubano-americano Ernesto Sosa é um epistemólogo que, assim como seus colegas, buscava resolver os desafios da epistemologia pós-Gettier. Os problemas lançados nos anos 1960 por Gettier se referem a como o conhecimento é possível diante dos desafios da sorte epistêmica e da insuficiência da fórmula CVJ (Crença/opinião Verdadeira Justificada) – que, já encontrada nos textos de Platão, foi relida pela epistemologia analítica contemporânea. Sosa publicou em 1980 um artigo que mudou a epistemologia atual, ao propor a criação da *epistemologia das virtudes*.

Originalmente, essa abordagem foi inspirada na noção de que, da mesma forma que há virtudes morais debatidos no campo da ética, há também o que Aristóteles (1991) chamou de “virtudes intelectuais”, que seriam discutidas no campo da epistemologia. Assim, retrospectivamente, a epistemologia das virtudes, mesmo tendo esse nome só na década de 1980, já existia em precursores como Sócrates, Platão, Aristóteles, Tomas de Aquino etc. incluindo Confúcio e toda sua tradição. Na versão

contemporânea pós-Gettier de Sosa (2009), a epistemologia das virtudes focou-se na performance excelente do agente epistêmico, mostrando que, mais do que uma fórmula, o conhecimento depende das habilidades confiáveis de quem o produz (TURRI; ALFANO; GRECO, 2022).

Com a ênfase na performance do agente epistêmico, a epistemologia das virtudes promoveu uma virada normativa na epistemologia, por incluir a investigação sobre como devemos obter o conhecimento enquanto agentes epistêmicos. Assim, constituindo-se como uma alternativa à epistemologia naturalizada, ainda que compartilhe com essa a perspectiva de ser cientificamente informada. Mas a própria epistemologia das virtudes tem diversos debates internos, cujos mais destacados são dois. Há o debate sobre a natureza das virtudes (e vícios) intelectuais serem faculdades confiáveis (confiabilistas, externalistas) ou traços de caráter (responsabilistas, internalistas). Bem como discute-se, em menor intensidade, se as virtudes intelectuais promovem bens epistêmicos (conhecimento e entendimento), como a maioria propõe, ou se as virtudes na verdade regulam o conhecimento (a epistemologia das virtudes “alternativa” ou regulativa).

Assim como Sosa inspirou-se em Aristóteles, também inspiro-me nele, porém, sigo-o apenas na posição propriamente confiabilista-externalista. Sosa (2007; 2009; SILVA FILHO, 2013; HUANG, 2023), na sua versão mais recente da epistemologia das virtudes, propôs o modelo “AAA” de conhecimento: ter acurácia, ter habilidade e ter aptidão (*be accurate, be adroit, be apt*). Bem como pauta-se na distinção entre “conhecimento animal”, que seria a crença apta, e o “conhecimento reflexivo”, que seria a crença apta autoconsciente. Esse modelo é externalista por se focar nas evidências externas da ação competente/virtuosa, logo, na confiabilidade externa da excelência do agente epistêmico, ilustrado metaforicamente com o exemplo do arqueiro habilidoso em acertar o alvo.

Em termos técnicos, um agente epistêmico S sabe que P por estar apto a saber que P, uma vez que crê acuradamente que P, e soube que P

devido a sua habilidade intelectual competente. Por exemplo, uma médica que sabe que provavelmente uma mancha na pele da paciente é câncer (P), já que está apta a crer que P devido a sua habilidade competidamente treinada em julgar que P é P; ou um motorista sabe que provavelmente chegará em 30 minutos no destino (P) por estar apto a crer que P devido a sua habilidade competidamente treinada de mensurar a velocidade do carro em relação à situação do trânsito e do clima. Assim, conhecimento seria sinônimo de *crença apta*:

Para as crenças, a acurácia é identificada com a verdade, a habilidade com a manifestação da competência intelectual e a aptidão com o ‘verdadeiro, porque competente’. Crença apta, portanto, é acreditar que algo é verdade porque se é competente. Uma competência, por sua vez, ‘é uma disposição, com uma base residente no agente competente, que em condições normais adequadas asseguraria (ou tornaria altamente provável) o sucesso de qualquer performance relevante derivada dela’. (TURRI; ALFANO; GRECO, 2022, p. 206)

Nessa perspectiva, se voltarmos nos dois exemplos anteriores, a médica treinou sua habilidade de atenção visual até o ponto de ser competente em identificar detalhes e padrões que outras pessoas não conseguem, pois não treinaram nem estudaram para isso. Da mesma forma, o motorista desenvolveu uma percepção tão acurada que consegue inferir um tempo de viagem com precisão igual ou superior a uma inteligência artificial. Ambos os profissionais performam usando acuradamente a sua memória, de maneira que lembram adequadamente de informações e processos que os tornam bem-sucedidos. Ambos já têm o “conhecimento animal”, porém, só teriam “conhecimento reflexivo” se, e somente se, tivessem bons motivos para crer que sabem como procedem, se estiverem conscientes de que sabem. Esses são exemplos de análises confiabilistas-externalistas, já que se concentram na confiabilidade das virtudes e nas suas evidências externas.

Quanto à posição convencional (como a de Sosa) e a posição “alternativa” e regulativa em epistemologia das virtudes, me posiciono no segundo grupo. Aqui a noção de “regulativa” refere-se à posição de que as virtudes como memória acurada, habilidade de distinção ou atenção focada são melhor compreendidas como reguladoras dos bens epistêmicos, e não promotoras destes. Entendo que “conhecimento” e “entendimento”, assim como “inteligência” são constructos conceituais que fazem referência à processos complexos, e não a objetos simples nem a entes, logo, as virtudes são meios ou formas de obter da forma mais bem regulada possível o conhecimento. O conhecimento e o entendimento, enquanto bens epistêmicos, são sempre mais complexos enquanto processos neurocognitivos. Assim, virtudes como memória acurada e atenção focada regulam esses processos, mas os processos em si têm bem mais variáveis biológicas e históricas. O epistemólogo pode perfeitamente contribuir com análises conceituais das virtudes que regulam a obtenção de bens epistêmicos, deixando a outras áreas, como psicologia e medicina, o estudo dos aspectos mais neurocognitivos e servindo-se desses resultados.

Para mais informações sobre essa concepção regulativa das virtudes, o trabalho de Borba (2020) é uma referência indicada, lembrando que ele, como a maioria dos autores, entende que a posição regulativa também é responsabilista e internalista.

*Ritualidade intelectual:
uma discussão desde Xúnzi, Sosa e Tsai*

Assim como vários autores se basearam em Aristóteles no campo da ética das virtudes, outros também se inspiraram na tradição confuciana para abordar problemas da ética das virtudes; contudo, Sosa (1980) inspirou-se em Aristóteles na epistemologia das virtudes, enquanto poucos autores discutiram confucianos nessa nova abordagem

epistemológica (HUANG, 2022). Curiosamente, o próprio Sosa foi um dos que começaram a incluir o próprio Confúcio nesse debate, junto com uma série de colegas (MI; SLOTE; SOSA, 2016). Paralelamente, autores chineses também começaram a perceber elementos da obra de Xúnzǐ que podem enriquecer o debate em epistemologia das virtudes (TSAI, 2014; CHEN, 2016; DING, 2021). Em especial, sigo aqui Cheng-Hung Tsai (Cài Zhènghóng 蔡政宏, em chinês), que, também baseado em Sosa, propõe pensar a filosofia de Xúnzǐ como precursora da epistemologia das virtudes.

Segundo Tsai (2014), o próprio Xúnzǐ poderia ser entendido como um confiabilista e regulativo em epistemologia das virtudes. Nessa leitura, as virtudes intelectuais são confiabilistas, ou seja, são faculdades mentais-perceptivas naturais que são aperfeiçoadas, como memória aguçada, atenção focada e percepção clara. Mas, ao contrário das leituras de que a posição regulativa é necessariamente responsabilista (ou seja, de que envolve traços como honestidade ou humildade intelectual), Tsai entende que Xúnzǐ teria formulado uma posição regulativa e confiabilista. Nesse sentido, a posição regulativa confiabilista significa que as virtudes servem para melhor regular o processo neurocognitivo de conhecer ou entender. O quadro abaixo ilustra essa posição em relação a outras.

Quadro 1: Adaptação da tabela de Tsai (2014) dos objetivos epistemológicos e formas de entender as virtudes intelectuais em epistemologia das virtudes.

	Confiabilista-externalista	Responsabilista-internalista
Convencional	Sosa, Greco	Zagzebski, Montmarquet
Regulativa	Tsai (Xúnzǐ)	Baehr

Ser confiabilista e regulativo nesse contexto significa preocupar-se em como estamos produzindo conhecimento e entendimento, bem como nas melhores formas de regular essa produção numa direção mais competente. Nesse sentido, a epistemologia do Xúnzǐ é marcada por uma preocupação em como podemos conhecer corretamente e, por outro lado, como podemos não cair em vícios e vieses como as obsessões e as confusões mentais. Tais preocupações aparecem principalmente no Xúnzǐ (1999) nos capítulos 6, “Contra os doze filósofos”, 17, “Discurso sobre o céu”, 21, “Livrar-se das obsessões” e 22, “Nomeação correta”, e, de certa forma, atravessam toda a sua obra.

Vimos no início desse texto que Xúnzǐ (1999) foi um autor confuciano que desenvolveu de forma única uma teoria da ritualidade enquanto virtude moral. Baseado na sua posição confiabilista-regulativa, de um lado, e na proposta ética da ritualidade, por outro, proponho que há uma virtude intelectual a registrar na literatura da epistemologia das virtudes: a *ritualidade intelectual*. Ou seja, fundamentado em uma leitura de epistemologia das virtudes a partir da obra de Xun, observo que há essa virtude presente apenas em potencial nessa obra, e com as ferramentas atuais finalmente é possível dissertar sobre ela e fazer uso consciente dela. Ou seja, passar do conhecimento animal ao conhecimento reflexivo, nos termos de Sosa (2009), a partir do uso refletivo da ritualidade, mas agora enquanto intelectual, e não exatamente moral.

Conforme Linda Zagzebski (2012) defende em seu conhecido artigo 'O que é conhecimento?', uma virtude intelectual tem, no mínimo, três componentes. O primeiro componente é motivacional, ou seja, uma disposição de se ter uma emoção que promova o movimento do agente epistêmico em direção a um objetivo/fim desejado. O segundo componente é o resultado positivo ou bem epistêmico - por 'bem epistêmico', entendo que possa ser tanto o conhecimento quanto o

entendimento, seguindo Santos (2018) e Ding (2021). Em terceiro lugar, para que esse resultado positivo seja de fato o fruto de uma ação virtuosa (e não de um vício ou da sorte), é necessário que tal ação ocorra de forma confiável, tal como uma pessoa reconhecida por ser virtuosa faria em condições X. Este último ponto pode ser chamado de exemplismo, que é particularmente próximo da proposta filosófica de Xúnzǐ em geral, incluindo sua epistemologia (CHEN, 2016).

A *ritualidade intelectual* é uma virtude que consiste na motivação de se ter o compromisso mental corporificado para com a fonte e/ou o tema a ser investigado. É realizada por meio do processo cognitivo da atenção sustentada, tal como nosso organismo se comporta em uma cerimônia. É verificável ao observar se o resultado da ação intelectual ritualizada gerou o conhecimento ou entendimento probabilisticamente mais confiável, ou seja, *crença apta refletida*.

Vamos ilustrar a noção de ritualidade intelectual com dois exemplos. O primeiro seria a situação de desenvolver a percepção adequada de quando perguntar em aula. Se realizada com ritualidade intelectual, o agente epistêmico terá sua atenção sustentada no ambiente da sala de aula motivada pelo compromisso com o aprendizado, ajudando-o perceber com mais clareza e, conseqüentemente, ter uma deliberação mais acurada sobre quando é o momento mais oportuno e adequado para realizar perguntas; conseqüentemente, poderá formular melhor suas crenças de forma mais apta.

Vamos ao segundo exemplo. Durante uma reunião profissional mensal, o agente epistêmico terá o compromisso de colaborar para o sucesso daquela reunião para que a instituição/empresa em que trabalhe possa prosperar e todos possam manter o emprego e a qualidade de vida. Essa motivação o conduz a ter uma atenção sustentada durante mais de uma hora, mesmo em assuntos que não lhe interessam normalmente. Tal atenção sustentada possibilitará um entendimento mais delimitado para deliberar quais as ações são probabilisticamente melhores a serem tomadas ao longo do mês no ambiente laboral.

Explicitando as vantagens da ritualidade intelectual, lembro que a noção de ritualidade inclui a premissa de *nutrir* nossas disposições/emoções naturais numa direção culturalmente adequada. O aprendizado de um novo conhecimento ou o processo de discernimento exige um equilíbrio emocional. Mais precisamente, como Eysenck e Keane (2017) sintetizaram, pesquisas em ciências cognitivas das últimas décadas tem mostrado que as emoções fazem parte da cognição, potencializando ou enviesando os processos cognitivos da qual participam. Assim, defendendo que a ritualidade intelectual regula o processo de aprendizado no sentido de, se realizada competentemente, levar o agente epistêmico a ter a motivação adequada (compromisso com o aprender seu e das pessoas ao seu redor) com a faculdade cognitiva apropriada (a atenção sustentada).

Outra vantagem que advogo para a ritualidade intelectual é que ela é cognitivamente econômica para os agentes epistêmicos. Todas as pessoas já passaram pela experiência de praticar ritos, seja familiares, cívicos ou religiosos. De certa forma, as habilidades da ritualidade já foram experimentadas e, se foram realizadas com sucesso, resultaram em bens epistêmicos, sendo conhecimento animal. Dessa forma, tornar-se consciente da ritualidade enquanto virtude intelectual possibilita o conhecimento reflexivo.

Uma habilidade já adquirida (atenção sustentada motivada pelo compromisso social) reutilizada para fins de aprendizagem, por exemplo, poderia ser um antídoto contra vícios intelectuais de desatenção, memória fraca e desengajamento em salas de aula. Esse é um ponto que mereceria outro texto, e não cabe aqui. Porém, poderiam também ser realizadas avaliações psicológicas que investiguem esse processo e seus efeitos. Nesse sentido, finalizo apontando para a possibilidade de desenvolver mais estudos sobre a ritualidade intelectual, visando conhecer suas aplicabilidades aos agentes epistêmicos.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes: 2007.
- ANGLE, Stephen; SLOTE, Michael (Ed.). *Virtue ethics and confucianism*. New York: Routledge, 2013.
- ANSCOMBE, G. E. M. “Filosofia Moral Moderna”. In: ZINGANO, Marco (coord.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010, pp. 19-41.
- ARISTÓTELES. “Ética a Nicômaco”. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco; Poética; Os pensadores*, v. 2. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 5-196.
- BORBA, Alexandre Ziani de. *Uma Investigação acerca da Natureza da Virtude Intelectual e do seu Estatuto enquanto Ideal Regulador da Educação*. 2020. 261 p.; Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-graduação em Filosofia, RS, 2020.
- CANTO-SPERBER, Monique; OGIEN, Ruwen. *Que devo fazer?: A filosofia moral*. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2004.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Trad. Gentil Evelino Titton. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- CHEN, Kuan Hung. *Knowledge and conduct: Zhi and the epistemic landscape in the Xunzi*. 2016, 230 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Honolulu: University of Hawaii at Manoa, 2016.
- CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, comentários e notas de Giorgio Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- COSTA, Matheus Oliva da. *Confucionismo: uma abordagem intercultural*. Curitiba: Intersaberes, 2021.
- _____; LI, Peter. “Nomeação correta (Zheng Ming 正名) – Xunzi. Prajna”. *Revista de Culturas Orientais*, v. 2, n. 3, p. 113-139, 2021.
- CUA, Antonio S. Xunzi (Hsün Tzu). In: CUA, Antonio S. (ed.). *Encyclopedia of Chinese philosophy*. New York: Routledge, 2013, pp. 821-829.
- DING, Zixuan. *Understanding in the Xúnzǐ and Epistemology*. 2021, 108 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Hong Kong: The University of Hong Kong, 2021.
- EYSENCK, Michael W.; KEANE, Mark

- T. “Emoção e cognição”. In: EYSENCK, Michael W.; KEANE, Mark T. *Manual de Psicologia Cognitiva*. 7ª edição. Porto Alegre: Artmed, 2017, p. 635–682.
- HUANG, Yong. *Ernest Sosa encountering Chinese philosophy: an introduction*. In: HUANG, Yong (Ed.). *Ernest Sosa encountering Chinese philosophy: a cross-cultural approach to virtue epistemology*. New York: Bloomsbury Academic, 2022, p. 1–21.
- KUANG, Xun. “Jie Bi 解蔽 [Livrar-se das obsessões]”. Trad. Matheus Oliva da Costa. In.: *Revista Anais de Filosofia Clássica (Online)*, v. 16, n. 31, 2022, p. 171–200.
- MI, Chienkuo; SLOTE, Michael Slote; SOSA, Ernest. *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: the Turn Toward Virtue*. New York: Routledge, 2016.
- SANTOS, Felipe Rocha Lima. *Epistemologia e virtudes intelectuais: do conhecimento ao entendimento*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- SATO, Masayuki. *The Confucian quest for order: the original and formation of the political thought of Xun Zi*. Leiden: Brill, 2003.
- SCHMEICHEL Brandon J.; BAUMEISTER, Roy F. “Effortful Attention Control”. In: BRUYA, Brian. *Effortless attention: a new perspective in the cognitive science of attention and action*. The MIT Press: Cambridge, 2010, p. 29–50.
- SILVA FILHO, Waldomiro. Resenha – Pessoas epistemicamente virtuosas: sobre Epistemologia da virtude de E. Sosa. *Philosophos-Revista de Filosofia*, v. 18, n. 2, p. 293–312, 2013.
- SLINGERLAND, Edward. “Toward an Empirically Responsible Ethics: Cognitive Science, Virtue Ethics, and Effortless Attention in Early Chinese Thought”. In: BRUYA, Brian. *Effortless attention: a new perspective in the cognitive science of attention and action*. The MIT Press: Cambridge, 2010, p. 247–286.
- SINEDINO, Giorgio. “Introdução, comentários e notas”. In: CONFÚCIO. *Os Analectos*. Tradução, comentários e notas de G. Sinedino. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- SOSA, Ernest. *The Raft and the Pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge*. *Midwest Studies in: Philosophy*, v. 5, n. 1, p. 3–26, 1980.
- SOSA, Ernest. *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge*. Vol 1. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SOSA, Ernest. *Reflective knowledge: apt belief and reflective knowledge*, volume II. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- TSAI, Cheng-Hung. *Xunzi and Virtue Epistemology* (荀子與德性知識論). *Universitas (哲學與文化)*, v. 41, n. 3,

- 2014.
- TURRI, John; ALFANO, Mark; GRECO, John. “Epistemologia das virtudes”. In: SANTOS, Bruno Aislã Gonçalves dos (org.). *Textos selecionados de filosofia das virtudes*. [recurso eletrônico]. Pelotas: NEPFIL 2022, p. 197-240.
- VAN NORDEN, Bryan W. *Introdução à filosofia chinesa clássica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- VAN NORDEN, Bryan. *Virtue ethics and consequentialism in early Chinese philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- XUNZI. *Xunzi*. 2 vol. Translated into English by John Knoblock, translated into Modern Chinese by Zhang Jue. Changsha/Beijing: Hunan People's Publishing House/Foreign Languages Press, 1999.
- XUNZI. *Xunzi*. In: STURGEON, Donald. *Chinese Text Project*. 2006. Disponível em <<https://www.ctext.org/xunzi>>. Acesso em: 03 set. 2023.
- XUNZI. *Xunzi: the complete text*. Translated and with an introduction by Eric L. Hutton. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- ZAGZEBSKI, Linda. “O que é conhecimento?”. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (orgs.). *Compêndio de Epistemologia*. Trad. Alessandra S. Fernandes, Rogério Bettoni. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 233-252