



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IAN SALLES BOTTI

HUMILDADE INTELECTUAL:

Uma introdução crítica ao debate filosófico contemporâneo

IAN SALLES BOTTI

HUMILDADE INTELECTUAL:

Uma introdução crítica ao debate filosófico contemporâneo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Leonardo Annunziato Ruivo.

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Botti, Ian.

Humildade intelectual : uma introdução crítica ao debate filosófico contemporâneo / Ian Botti. - 2024.
137 p.

Orientador(a): José Leonardo Ruivo.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.

1. Análise conceitual. 2. Epistemologia da virtude.
3. Humildade intelectual. I. Ruivo, José Leonardo. II. Título.

IAN SALLES BOTTI

HUMILDADE INTELECTUAL

Uma introdução crítica ao debate filosófico contemporâneo

Este Trabalho de Dissertação foi julgado adequado para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia” e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

São Luís - MA, 16 de fevereiro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Leonardo Annunziato Ruivo

UEMA

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz

UFSC

Prof. Dr. Veronica de Souza Campos

FAJE

Dedico esta dissertação a Iara.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos que fizeram parte do processo que culminou nesta dissertação e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro à pesquisa.

In reality, there is, perhaps, no one of our natural passions so hard to subdue as pride. Disguise it, struggle with it, beat it down, stifle it, mortify it as much as one pleases, it is still alive, and will every now and then peep out and show itself; [...] for, even if I could conceive that I had compleatly overcome it, I should probably be proud of my humility. (FRANKLIN, 1961)

RESUMO

A humildade intelectual é um traço de caráter que tem atraído o interesse de pesquisadores de diversas áreas, mas a variedade de definições propostas nas últimas décadas atesta a dificuldade de responder à questão fundamental que preocupa os filósofos: o que ela é? O objetivo desta dissertação é introduzir criticamente o debate filosófico contemporâneo sobre a humildade intelectual. Dada a falta de consenso sobre sua análise conceitual, abordamos humildade intelectual sem a pretensão de resolver o debate ou decidir qual é a melhor teoria. Em vez disso, realizamos um exame crítico das principais teorias, de modo a representá-la de maneira pluralista, destacando suas características fundamentais sob diferentes perspectivas. Para organizar os tipos de teorias e melhor compreender o dissenso entre os filósofos, propomos a divisão entre teorias internistas e externistas, sendo as primeiras aquelas que definem a humildade em termos de disposições internas ao agente, e as segundas aquelas que a definem em termos de elementos externos ao agente e das relações deste com aqueles. As teorias internistas podem ser cognitivistas ou não cognitivistas, enquanto as externistas podem ser interpessoais ou existenciais. A partir dessa categorização, apresentamos detalhadamente concepções internistas de humildade intelectual, a fim de oferecer um quadro parcial representativo do estado da arte na pesquisa filosófica sobre essa virtude intelectual.

Palavras-chave: humildade intelectual; epistemologia da virtude; análise conceitual.

ABSTRACT

Intellectual humility is a character trait that has drawn the interest of researchers from various fields, but the variety of definitions proposed in recent decades attests to the difficulty of answering the fundamental question that concerns philosophers: what is it? The objective of this dissertation is to provide a critical introduction to the contemporary philosophical debate on intellectual humility. Given the lack of consensus on its conceptual analysis, we approach intellectual humility without the intention of resolving the debate or determining which theory is the best. Instead, we conduct a critical examination of the main theories, aiming to represent it in a pluralistic way, highlighting its fundamental characteristics from different perspectives. To organize the types of theories and better understand the disagreement among philosophers, we propose the division between internalist and externalist theories. The former defines humility in terms of internal dispositions of the agent, while the latter defines it in terms of elements external to the agent and their relationships with others. Internalist theories can be cognitivist or non-cognitivist, while externalist theories can be interpersonal or existential. Based on this categorization, we present in detail internalist conceptions of intellectual humility, aiming to offer a partial representative framework of the state of the art in philosophical research on this intellectual virtue.

Palavras-chave: intellectual humility; virtue epistemology; conceptual analysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 UM BREVE ESBOÇO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL DA HUMILDADE	16
1.1 A HUMILDADE NA GRÉCIA ANTIGA	16
1.2 A HUMILDADE NA IDADE MÉDIA.....	21
1.3 A HUMILDADE NA MODERNIDADE.....	29
1.4 A INVESTIGAÇÃO CONTEMPORÂNEA SOBRE A HUMILDADE INTELECTUAL.....	39
1.4.1 Concepções e categorizações	42
2 TEORIAS COGNITIVISTAS	52
2.1 TEORIAS DA AUTOAVALIAÇÃO NEGATIVA	52
2.1.1 Definição lexical.....	52
2.1.2 Concepção da baixa posição.....	54
2.1.2.1 Exame crítico da concepção da baixa posição.....	55
2.1.3 Concepção da subestimação de qualidades	59
2.1.3.1 Exame crítico da concepção da subestimação de qualidades	62
2.2 TEORIAS DA AUTOAVALIAÇÃO ACURADA.....	68
2.2.1 Concepção da não superestimação de qualidades	68
2.2.1.1 Exame crítico da concepção da não superestimação de qualidades	72
2.2.2 Concepções doxásticas	76
2.2.2.1 A concepção da crença apropriada	77
2.2.2.2 A concepção doxástica	80
2.2.2.3 Exame crítico das concepções doxásticas	85
3 TEORIAS NÃO COGNITIVISTAS	91
3.1 TEORIAS CONATIVAS	91

3.1.1 Concepção da reação a limitações	91
3.1.1.1 As limitações da concepção da reação a limitações	96
3.1.1.1.1 Os problemas da arrogância e da servilidade	101
3.1.1.1.2 A crítica externista à negligência da dimensão interpessoal da humildade...	105
3.1.1.1.3 Paradoxos, limitações e qualidades	106
3.1.2 Concepção atitudinal	107
3.1.2.1 Exame crítico da concepção atitudinal	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

Sábios como Sócrates de Atenas, Jesus de Nazaré e G.E. Moore de Cambridge são tidos como exemplares de humildade. Quando dizemos que alguém é humilde, costumamos entender isso como um elogio. Nas palavras de Dunnington, a “humildade nomeia uma disposição humana que muitos pensaram ser crucial para o florescimento humano. Enquanto tal, é o nome de uma virtude” (Dunnington, 2019, p. 4. Tradução nossa).¹ Se quiséssemos apenas promover o seu cultivo, poderíamos nos limitar a repetir as palavras de Benjamin Franklin (1982, p. 77): “imite Jesus e Sócrates”. Mas à filosofia interessa, antes de qualquer outra coisa, entender o que é a virtude da humildade. A humildade intelectual, em particular, é uma virtude que a maioria de nós faria bem em cultivar, mas, para isso, é preciso primeiro entender o que ela é.

Apesar de ser associada a traços de caráter valiosos² a humildade raramente tomou o centro do palco ou foi investigada minuciosamente. Recentemente, isso começou a mudar: “Há uma abundância de concepções da natureza e do valor da humildade, propostas de uma variedade de perspectivas, incluindo religiosas e seculares, filosóficas e psicológicas, individuais e sociais, éticas e epistemológicas.” (Dillon, 2021, p. 60. Tradução nossa).³ Geralmente, se supõe que a humildade intelectual é um subconjunto da humildade dita moral ou geral, ou humildade *simpliciter*. Apesar disso, boa parte da pesquisa contemporânea sobre humildade tem como foco especificamente sua dimensão epistêmica, isto é, sua relevância para práticas epistêmicas de indivíduos e comunidades. A humildade intelectual tem, portanto, atraído interesse por si mesma, sendo identificada como uma virtude intelectual importante tanto pela filosofia quanto pela psicologia. Cf. (Roberts; Wood, 2003); (Spezio; Peterson; Roberts, 2018); (Samuelson *et al.*, 2014); (Samuelson; Church, 2021).

¹ No original: “*Humility names a human disposition that many have thought crucial for ultimate human flourishing. As such, it is the name of a virtue.*”

² A lista de qualidades pessoais célebres vinculadas à humildade inclui sabedoria (Church; Samuelson; 2017, p. 19), (Baehr, 2019), (Porter *et al.*, 2019); justiça (Bloomfield, 2021), (Chappell, 2021); continência (Bloomfield, 2021); temperança (Chappell, 2021); mentalidade aberta (Whitcomb *et al.*, 2015); autonomia (Roberts; Wood, 2007, capt. 10); generosidade (Roberts; Wood, 2007, capt. 11); respeito (Priest, 2017); e outras.

³ No original: “*There is a plethora of accounts of the nature and value of humility, forwarded from a range of perspectives, including religious and secular, philosophical and psychological, individual and social, ethical and epistemological.*”

Há tanto teorias da humildade moral que podem ser adaptadas ao âmbito epistêmico quanto teorias da humildade intelectual que podem ser adaptadas ao âmbito moral. De modo geral, concepções de humildade *simpliciter* podem ser modificadas para se tornarem concepções de humildade intelectual. Acrescentando o modificador “intelectual” ou “epistêmico” aos conceitos relevantes da definição, pode-se obter uma versão da definição que se refere especificamente a processos, estados, bens e valores epistêmicos, em distinção a outras dimensões da vida humana, como a ética, política ou estética.⁴ Nos casos em que a definição trata da humildade intelectual diretamente, pode-se fazer o movimento inverso, removendo o modificador restritivo “intelectual” ou “epistêmico”.

Ainda que a pesquisa sobre a humildade geral tenha extrema importância para a pesquisa sobre a humildade intelectual, é sempre possível que as conclusões a respeito desta não se apliquem àquela, e vice-versa. Afinal, devemos estar atentos à distinção entre virtudes morais e virtudes epistêmicas. De todo modo, ao investigar sobre a humildade intelectual, tomada como uma virtude epistêmica, é preciso, inevitavelmente, lidar com a humildade *simpliciter*. É importante ter em mente que o que for dito, ao longo da dissertação, sobre a humildade *simpliciter* se aplica à humildade intelectual, exceto se explicitamente indicado o contrário. O termo “humildade” sem qualificação vai ser usado para tratar da humildade geral ou de ambas, o termo “humildade intelectual” será usado para se referir à humildade intelectual, em particular.

A humildade intelectual também se relaciona com a modéstia. Por vezes, humildade e modéstia podem parecer ser a mesma virtude (ou vício). Diversos filósofos usam os dois termos de modo intercambiável, enquanto outros sugerem diferentes maneiras de distingui-las.⁵ Ambas são, plausivelmente, “modos de nos relacionarmos

⁴ Se essa estratégia funciona, de fato, é algo que deve ser verificado caso a caso. Se não funcionar para uma definição particular, então, segundo essa definição, haveria diferenças relevantes entre a humildade geral e a humildade intelectual. Caso tal definição esteja correta, a humildade intelectual não poderá ser concebida como um subtipo da humildade geral. Antes, tratar-se-iam de conceitos independentes e, portanto, de fenômenos diferentes. Contudo, se uma análise da humildade não serve como análise da humildade intelectual, isso também pode ser interpretado como uma razão contra a análise. A unidade da humildade (moral e intelectual) pode ser tida como algo desejável em uma análise. A princípio, cindir o conceito de humildade, por assim dizer, é um defeito que as análises devem buscar evitar.

⁵ Há diferentes formas de conceber a relação entre elas (cf. Bommarito, 2018). O caso da teoria da modéstia moral de Julia Driver é ilustrativo da proximidade entre os conceitos. Driver (1989, p. 378, nota de rodapé 5) adverte ao interlocutor que, em sua concepção, modéstia e humildade não são a mesma coisa. Apesar

com nós mesmos, com nossa própria bondade e limitações. Isso envolve nos situar entre outras pessoas e no mundo em geral. Pessoas imodestas têm, entre outras coisas, um senso inflado de si mesmos, suas conquistas e seu lugar no mundo.” (Bommarito, 2018. Tradução nossa).⁶

Mas, apesar de relacionadas, humildade e modéstia não costumam ser consideradas idênticas. Há uma independência considerável entre as pesquisas sobre uma e outra. Com algumas exceções (e.g., Driver, 1989; Bommarito, 2013), a literatura filosófica sobre a modéstia geralmente não é mencionada no debate contemporâneo sobre a análise da humildade intelectual. Concepções de modéstia tipicamente não são tratadas como rivais na disputa entre concepções de humildade intelectual. Por isso, é conveniente abordarmos somente as teorias da humildade e da modéstia que têm maior relevância para o debate sobre a humildade intelectual

O objetivo desta dissertação é elucidar o que é a humildade intelectual. Para tal, é feito um exame crítico do debate contemporâneo em torno de sua análise conceitual. Por se tratar de uma discussão recente, que ganhou força nas últimas duas décadas, há uma variedade de teorias em disputa, mas ainda são pequenos os esforços teóricos para organizar o debate e apresentar de maneira detalhada e crítica essas teorias. Frequentemente, os teóricos engajados no debate discutem brevemente uma amostra das teorias rivais, antes de propor sua própria. Por isso, uma revisão abrangente das teorias contemporâneas da humildade intelectual é pertinente.

Desse exame crítico emerge um quadro do que é essa virtude da humildade intelectual e qual sua importância para o florescimento intelectual humano. Mas tentar responder definitivamente a essa questão seria uma tarefa bastante pretensiosa – desumilde, talvez. Ainda que o debate filosófico já possua algum grau de maturidade, ainda é cedo para afirmar de alguma teoria da humildade intelectual que ela é a correta,

disso, sua teoria costuma ser retratada como uma concepção de humildade, e foi adaptada pelos filósofos rivais para tornar-se uma concepção de humildade intelectual particularmente implausível. Ironicamente, as críticas dirigidas à concepção de humildade intelectual inspirada na definição de modéstia moral de Driver são ineficazes quando o alvo é a humildade tal como Driver realmente a concebe. Mais sobre isso no Capítulo 2.

⁶ No original: “*Modesty and humility are ways that we relate to ourselves, to our own goodness and limitations. It involves placing ourselves among others and in the world at large. Immodest people have, among other things, an inflated sense of themselves, their accomplishments, and their place in the world.*”

ou, ao menos, a melhor dentre as disponíveis atualmente. De fato, são muitas as teorias e os tipos de teorias sobre a natureza da humildade. Aqui está uma prévia:

Em concepções contemporâneas, a humildade é definida variadamente como uma questão de ter ciência da pequenez e das limitações da condição humana; ser ignorante, subestimar, não superestimar, ou ter uma noção acurada de suas próprias habilidades e conquistas, ou não se preocupar ou se impressionar com elas, ou não pensar muito nelas ou lhes dar atenção; dividir crédito com outras pessoas pelas suas próprias conquistas; ter uma perspectiva realista sobre suas próprias falhas e limitações, e reconhecer [*owning*] ou estar em paz com elas; restringir suas ambições e afirmações auto engrandecedoras, ou não se preocupar com a “potência exaltadora do ego” de seus direitos; não estar enamorado consigo mesmo, considerar valor próprio como sem importância, ou não se preocupar com as opiniões dos outros sobre seu valor; ou decentralizar ou transcender o *self*. (Dillon, 2021, p. 61. Tradução nossa.)⁷

Tamanha é a discrepância entre algumas concepções que há quem acredite que elas nem sequer estão falando da mesma coisa. Dunnington (2017), talvez de maneira excessivamente pessimista, argumenta que o desacordo entre as várias concepções de humildade é meramente verbal, e o projeto de defini-la nunca chegará a um consenso sobre qual é a análise correta. Felizmente, a falta de consenso sobre análises conceituais não é um problema incomum na filosofia e nunca foi um impedimento para os filósofos.

Além disso, abordar a questão da natureza conceitual da humildade intelectual não implica que estejamos comprometidos em descobrir suas condições necessárias e suficientes. Em vez disso, podemos pensar nossa tarefa como sendo exploratória. Roberts e Wood (2003) entendem o ofício do filósofo interessado em virtudes intelectuais como semelhante ao do cartógrafo: “Seu objetivo é produzir uma representação perspicaz de um território complexo e irregular – a mente e o coração dos conhecedores.” (Roberts; Wood, 2003, p. 257. Tradução nossa.)⁸ A humildade intelectual é uma parte pequena, mas importante, desse território; e é dela que nos ocuparemos.

⁷ No original: “*On contemporary accounts, humility is variously defined as a matter of awareness of the smallness and limitations of the human condition; being ignorant of, underestimating, not overestimating, or having an accurate sense of one’s abilities and achievements, or being unconcerned or unimpressed with them or not giving them much thought or attention; sharing credit with others for one’s accomplishments; having a realistic view of one’s flaws and limitations and owning or being at ease with them; restraining one’s self-aggrandizing ambitions or claims, or not being concerned with the “ego-exalting potency” of one’s entitlements; not being enamored with oneself, regarding self-worth as unimportant, or being unconcerned with others’ opinions of one’s worth; or decentering or transcending the self.*”

⁸ No original: “*It aims to produce a perspicuous representation of a complex and irregular territory—the mind and heart of knowers.*”

Mas, diferentemente de Roberts e Wood, que são proponentes de uma concepção específica de humildade, vamos lidar com uma variedade de representações diferentes desse território. O que queremos é representar a variedade de representações da virtude da humildade intelectual. Isso se assemelha ao que Dunnington chama de ‘perspectiva irenica’ frente ao desacordo: “a perspectiva irenica reconhece que todas as concepções nomeiam traços de caráter que são valiosos e dignos de serem cultivados. Chame-os todos de humildade intelectual, se desejar, e deixe-os se sustentarem por si mesmo.” (Dunnington, 2017, p. 110. Tradução nossa).⁹

O primeiro capítulo desta dissertação é um esboço de uma história da filosofia da humildade, desde Homero até o estado da arte na pesquisa filosófica sobre a humildade intelectual. Como nosso interesse na história da filosofia é instrumental, vamos nos ater mais à influência que ela exerce sobre o que se pensa hoje acerca da humildade do que na discussão pormenorizada do que pensavam os filósofos de outrora. Por isso, é dado destaque às ideias de pensadores como Aristóteles, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, David Hume e Immanuel Kant, que exercem influência direta na pesquisa contemporânea. Pela mesma razão, filósofos como Blaise Pascal, Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche são omitidos, apesar de terem uma importância histórica muito grande para o tema. Infelizmente, devido às limitações de escopo e do tempo disponível para a realização desta pesquisa, tradições de pensamento não ocidentais também não são abordadas.¹⁰ Um estudo completo da história da filosofia da humildade precisaria ir muito além do que podemos fazer.

Os demais capítulos da dissertação abordam as teorias internistas, para as quais a humildade intelectual é, fundamentalmente, uma virtude voltada para dentro da própria pessoa, tomada enquanto agente epistêmico.¹¹ Muitos filósofos defendem que a humildade é orientada para o *self*, nesse sentido, mas isso não significa que seja fácil dizer o que é essa auto-orientação. É humilde alguém que pensa a todo tempo em si mesmo?

⁹ No original: “*The irenic perspective acknowledges that the accounts all name character traits that are valuable and worth cultivating. Call them all IH, if you will, and let them stand on their own.*”

¹⁰ Remetemos os leitores que tiverem interesse no assunto ao *The routledge handbook of philosophy of humility* (2021), cuja quarta parte é composta por sete artigos sobre a presença da humildade no pensamento religioso. O *handbook* aborda o Islamismo (Vasalou, 2021), o Budismo (Bommarito, 2021), o Confucianismo (McLeod, 2021), e a filosofia *Ubuntu* (Metz, 2021).

¹¹ Por limitações de tempo e escopo, as teorias externistas não são abordadas.

Certamente não. E alguém que tem opiniões modestas sobre si mesmo, mas se comporta de modo arrogante? Também não. Que tipo de crenças uma pessoa intelectual humilde tipicamente tem a respeito de si mesma? Como ela deve se sentir, diante de suas qualidades e limitações? O que a motiva a ser humilde? Há uma variedade de propostas conceituais sobre como deve ser entendida a maneira intelectualmente humilde de lidar consigo mesmo, englobando as dimensões cognitiva, afetiva e conativa da virtude.

De uma perspectiva irenica, o exame crítico das concepções internistas pode ser tido como o expediente por meio do qual a variedade de manifestações da humildade intelectual é explorada, e não um meio para decidir qual é a análise correta do conceito. Para tal, o debate filosófico não precisa chegar a um consenso, mas é necessário empreender uma exploração aprofundada das principais características e dimensões dessa virtude. Isso não apenas constitui uma forma de explicação filosófica do que significa a humildade intelectual, mas também fornece uma fundação teórica que pode ser aplicada a questões normativas e práticas sobre o cultivo dessa virtude.

1 UM BREVE ESBOÇO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA OCIDENTAL DA HUMILDADE

A humildade está envolta em irresolução. Neste capítulo serão feitas considerações preliminares ao exame crítico das concepções contemporâneas de humildade intelectual, visando explicitar o que está em disputa nesse debate filosófico irresoluto. Antes de lidarmos com a disputa teórica contemporânea, é interessante saber o que as motiva: os problemas que buscam resolver, os fenômenos que visam explicar, e as objeções que visam responder. Para tal, é feita uma análise exploratória do uso comum e especializado do termo ao longo da história do pensamento ocidental.

Como apenas contemporaneamente a humildade intelectual passou a ser discutida em seu mérito próprio como uma virtude epistêmica, a discussão histórica é feita majoritariamente em torno da humildade *simpliciter*. Usamos uma abordagem comparativa para destacar as semelhanças e diferenças entre concepções de humildade de filósofos e períodos históricos distintos. São enfatizadas as propriedades que costumam ser atribuídas a pessoas ditas humildes, alguns tópicos de controvérsia e sobretudo, as variações de significado e valoração da humildade ao longo da história.

1.1 A HUMILDADE NA GRÉCIA ANTIGA

A história da humildade começa com uma nota negativa que dita o ritmo da discussão filosófica e reverbera até os dias de hoje. Isso se deve ao fato de que a humildade nem sempre foi considerada algo bom. O seu status normativo oscilou, historicamente, entre ser um vício ou uma virtude. A princípio, a palavra “humildade” tinha conotação negativa:

A palavra era, originalmente, pejorativa e implicava submissão e falta de autoconfiança. “Humilitas” em Latim traduz o grego ταπεινός, “tapeinos”, o que significa “rastejante” ou “baixo”; seu antônimo “kalon”, era “nobilidade”. A humildade era a atitude justa e apropriada de ser adotada por aqueles que são “inferiores” quando frente aos que são “melhores” que eles. (Bloomfield, 2021, p. 37. Tradução nossa.)¹²

¹² No original: “The word for it was originally derogatory and implied submissiveness and lack of self-reliance. “Humilitas” in Latin translates from the Greek ταπεινός, “tapeinos”, which means “groveling” or “lowly”; its antonym, “kalon”, was “nobility”. Humility was the just and appropriate attitude to adopt for those who are “inferior” when faced with their “betters”.”

Bloomfield parece estar se referindo à inferioridade relativa a outras pessoas. Mas em uma apresentação ligeiramente diferente da etimologia da palavra, essa relação de inferioridade diz respeito a Deus, que manifesta o mais alto grau de todas as perfeições e não possui nenhuma das limitações humanas (Wielenberg, 2019). Tanto a palavra “humano” quanto “humilus”, palavra latina da qual “humildade” é derivada, tem origem em ‘humus’ (terra). Humilus significa ‘vindo do humus’, ou, terrestre, em oposição a celestial ou divino (Wielenberg, 2019, p. 42). Em ambos os casos, a etimologia da palavra a associa a uma noção de baixo valor comparativo, ainda que não fique claro qual é o valor em questão e a que se refere a comparação.

Em consonância com as etimologias apresentadas, diversos pesquisadores contemporâneos da humildade afirmam que ela não era bem-vista na antiguidade (cf. Snow, 2021, p. 9). Sophie Grace Chappell comenta que uma diferença supostamente central entre as duas tradições de ética da virtude que herdamos no Ocidente – a Grega pagã e a Cristã – é que “a tradição cristã reconhece, e a tradição pagã não, uma virtude da humildade.” (Chappell, 2021, p. 188. Tradução nossa).¹³ Exemplo disso é a seguinte passagem de MacIntyre a respeito das diferenças entre as duas tradições:

O Novo Testamento não somente exalta virtudes desconhecidas por Aristóteles – fé, esperança e amor – e não diz nada sobre virtudes, como *phronesis*, que são cruciais para Aristóteles, mas também exalta como virtude ao menos uma qualidade que Aristóteles parece contar como um dos vícios relativos à magnanimidade [*megalopsychia*], isto é, a humildade. Mais ainda, dado que o Novo Testamento claramente vê os ricos como destinados às dores do Inferno, é claro que as virtudes principais não podem estar disponíveis a eles; apesar disso, elas *estão* disponíveis para escravos ... Aristóteles certamente não teria admirado Jesus Cristo e ele teria ficado horrorizado por São Paulo (MacIntyre, 1981, p. 182-184. Tradução nossa.)¹⁴

Em consonância com MacIntyre, Dunnington acredita que há “uma profunda tensão entre, de um lado, o eudaimonismo do pensamento clássico sobre as virtudes e, de outro lado, as dimensões severamente auto-sacrificiais da humildade do cristianismo

¹³ No original: “the Christian tradition recognises, and the pagan tradition does not, a virtue of humility”

¹⁴ No original: “For the New Testament not only praises virtues of which Aristotle knows nothing - faith, hope and love - and says nothing about virtues such as *phronesis* which are crucial for Aristotle, but it praises at least one quality as a virtue which Aristotle seems to count as one of the vices relative to magnanimity, namely humility. Moreover since the New Testament quite dearly sees the rich as destined for the pains of Hell, it is clear that the key virtues cannot be available to them; yet they are available to slaves. [...] Aristotle would certainly not have admired Jesus Christ and he would have been horrified by St Paul.”

primitivo (Dunnington, 2019, p. 3. Tradução nossa).¹⁵ Ele enfatiza o conflito entre a tradição cristã e a tradição pagã, representada por Aristóteles, no que diz respeito à humildade:

Afinal, a humildade não era apenas uma virtude cristã qualquer; era a virtude cristã que representava de forma mais decisiva uma alternativa às visões clássicas da excelência humana. Aristóteles, por exemplo, tinha apenas pena ou desprezo pelo homem humilde (*tapeinos* - às vezes traduzido como "o pequeno" ou "o servil") e seu modelo de virtude, o homem magnânimo, é felizmente autoconfiante, centrado em si mesmo e autossuficiente. Agostinho, ao contrário, considerava as virtudes pagãs meras aparências de virtude na medida em que eram sustentadas pela busca de honra e auto exaltação, em vez de pela humildade. (Dunnington, 2019, p. 11. Tradução nossa.)¹⁶

Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco* (2009), exalta a figura do *megalopsychos*, o homem magnânimo, que também pode ser traduzido como o homem orgulhoso (EN 1123a33–1125a17; Casey, 1991, p. 199-200; cf Brady, 2021). O homem magnânimo seria alguém plenamente virtuoso, que sabe disso e que age de acordo com esse reconhecimento de sua própria grandeza moral e superioridade às demais pessoas (Casey, 1991, p. 199-200). A humildade pode ser identificada, nessa perspectiva, com a pusilanimidade (*mikropsychos*), um vício oposto à virtude da *megalopsychia* (MacIntyre, 1981; Dillon, 2021, p. 60).

Na ética aristotélica, a pusilanimidade é um vício por deficiência, ou seja, é a falta de magnanimidade, enquanto a vaidade é o vício por excesso correspondente (cf. Van Hooft, 2013, capt. 2 e 5). Apesar de serem termos distintos, pusilanimidade e humildade possuem semelhanças de significado e status normativo (por conta de seus aspectos negativos), bem como de lugar em teorias da virtude (por sua relação com o orgulho).

Tanto *tapeinos* quanto *mikropsychos* (pusilânime) e *oligópsychos* são palavras gregas associadas à humildade. Mas há diferenças entre elas. Enquanto *tapeinos* tem um significado decididamente negativo, sendo atribuída a pessoas desprovidas de valor, a

¹⁵ No original: “[...] there is indeed a profound tension between, on the one hand, the eudaimonism that frames classical thought about the virtues and, on the other hand, the severely self-sacrificial dimensions of early Christian humility.”

¹⁶ No original: “After all, humility was not just any Christian virtue; it was the Christian virtue that most decisively represented an alternative to classical visions of human excellence. Aristotle, for instance, had only pity or contempt for the humble man (*tapeinos*—sometimes translated as “the lowly” or “the servile”) and his paragon of virtue, the magnanimous man, is happily self-assured, self-focused, and self-fulfilled. Augustine, by contrast, found pagan virtues mere semblances of virtue just to the extent they were underwritten by the quest for honor and self-exaltation rather than by humility.”

pusilanimidade é uma característica de pessoas que julgam serem piores do que realmente são. Tal característica é compatível com a grandeza moral, mas se distingue da magnanimidade porque a pessoa pusilânime – diferentemente da pessoa magnânima – não acredita ter o valor que ela de fato possui. Se trata de uma pessoa que se autoavalia de maneira negativa e incorreta, ou seja, ela subestima a si mesma (cf. Horner, 1998, p. 417; Dillon, 2021, p. 60).

Contudo, a história não acaba aí. É importante ressaltar que não há uma palavra grega estritamente equivalente a “humildade”. Desse modo, a ausência da virtude da humildade nas obras de filósofos como Platão e Aristóteles não surpreende e nem implica que algo similar a ela não fazia parte dos valores morais da Grécia Antiga:

O lugar comum da ética recente de que os Gregos pagãos não tinham a virtude da humildade é evidenciado ao menos até este ponto: é certamente verdadeiro que, se você olhar as tabelas ou listas de virtudes de filósofos Gregos, uma virtude chamada humildade não aparece nelas. Em Platão e Aristóteles, não é nem mesmo claro qual seria a palavra para “humildade”. [...] Entretanto, o fato de que Platão e Aristóteles dizem pouco ou nada diretamente a respeito uma tal virtude não significa que a humildade não é um valor importante na sociedade deles. O oposto é verdadeiro, e obviamente verdadeiro, assim que olhamos de forma mais ampla para a antiguidade clássica do que somente os filósofos mais bem conhecidos e bem preservados. (Chappell, 2021, p. 189. Tradução nossa.)¹⁷

Chappell se opõe à narrativa padrão da história (da filosofia) da humildade e oferece uma interpretação alternativa ligeiramente diferente. Ela defende que, de Homero a Sócrates, “é um requerimento essencial, para humanos, que eles devem saber seu lugar no cosmos, e evitar *hybris*”, isto é, nos “manter dentro de nossos limites”, que são impostos pela natureza e dos quais não devemos tentar ir além (Chappell, 2021, p. 189-190. Tradução nossa.)¹⁸. Dillon é mais enfática e afirma que “para os Gregos antigos, *hubris* era o pior dos males” (Dillon, 2019, p. 1. Tradução nossa)¹⁹.

¹⁷ No original: “The commonplace of recent ethics that the pagan Greeks had no virtue of humility is evidenced at least to this extent: it’s certainly true that, if you look at classical Greek philosophers’ tables or lists of virtues, a virtue called humility does not appear in them. In Plato and Aristotle, it is not even clear what the word for “humility” would be. [...] However, the fact that Plato and Aristotle say little or nothing directly about any such virtue does not mean that humility is not an important value in their society. The opposite is true, and obviously true as soon as we look more widely in classical antiquity than just at the best-known and best-preserved philosophers [...]”

¹⁸ No original: “it is an essential requirement for humans that they should know their place in the cosmos, and avoid *hybris* [...] keeping within our bounds [...]”

¹⁹ No original: “To the ancient Greeks, *hubris* was the worst of evils.”

A própria ignorância Socrática (“só sei que nada sei”), o célebre “conheça-te a ti mesmo” e *Memento Mori* (“lembre-se de que irá morrer”) seriam exemplos do quão importante era para os gregos o reconhecimento do nosso lugar no universo e de nossas limitações. Nós, agentes epistêmicos limitados, devemos evitar a arrogância (*hybris* ou *hubris*) exemplificada no voo de Ícaro, e sermos, em vez disso, humildes, reconhecendo que nossas asas de cera não podem nos levar tão perto do sol quanto gostaríamos (Dillon, 2019, p. 1; Chappell, 2021, p. 191-192).

Diferentemente de nós, que seguimos a tradição Cristã e conceituamos a humildade como uma única virtude, os “Gregos arcaicos [a] consideravam como um requerimento para manter-se dentro dos limites humanos, que eles distribuíam em toda uma gama de virtudes diferentes.” (Chappell, 2021, p. 192. Tradução nossa).²⁰ É verdade que Aristóteles não considerava a humildade uma virtude, e que não parece haver uma noção unificada e substantiva de humildade entre os Gregos antigos, de modo que o Cristianismo é, de fato, responsável por elevá-la ao status de virtude. Apesar disso, é incorreto afirmar que não havia uma noção, mesmo que difusa, de humildade na antiguidade, ou que ela era desvalorizada por completo:

Não é errado ver essa adição ao nosso entendimento ético como uma realização distintivamente Judaico-Cristã [...]. Ainda assim, se a ideia básica Cristã é que o retorno ao lar espiritual e o autoconhecimento verdadeiro e humilde só é possível para nós após uma longa e dolorosa expiação através de batalhas e peregrinações, tampouco é errado pensar que o próprio Homero concordaria. (Chappell, 2021, p. 197. Tradução nossa.)²²

Surpreendentemente, a ambiguidade do significado e do valor da humildade já existia no pensamento grego antigo, antes mesmo da palavra ‘humildade’ surgir. Aparentemente, apenas seus sentidos negativos haviam sido individuados e nomeados (*tapeinos*, *oligópsukhos* e *mikropsukhos*), tomando a forma de características pessoais específicas tidas como viciosas. Mas Chappell mostra que há um valor fundamental da

²⁰ Entre as virtudes que manifestam a “evitação de *hybris*” estão a temperança (*sophrosyne*), a justiça (*dikaiosyne*), e a piedade (*hosiotetes*) (Chappell, 2021, p. 196).

²¹ No original: “[...] the archaic Greeks regarded as a requirement to keep within human bounds that they distributed across and found within a whole range of different virtues.”

²² No original: “It is not wrong to see this addition to our ethical understanding as a distinctively Judaic-Christian achievement [...]. Yet, if the basic Christian idea is that spiritual homecoming and true and humble self-knowledge is only possible for us after long, painful, and degrading expiation through battles and wanderings, neither is it wrong to think that Homer himself would agree.”

cultura grega que muito se assemelha à humildade, em um sentido positivo. A humildade está ambigualmente associada, na cultura grega clássica, à pessoa desprovida de valor, à pessoa que subestima seu valor, e também à pessoa que sabe exatamente qual é o seu valor (e não o superestima).

Ser (intelectualmente) humilde no último sentido acima (o sentido positivo) parece ser uma forma de colocar a si mesmo em seu devido lugar. E mesmo os melhores entre nós, aos quais Aristóteles confere o direito de serem orgulhosos de si mesmos, são apenas humanos, e não devem pensar em si mesmos ou portar-se como se fossem deuses. Até aqueles que corretamente se orgulham de sua grandeza são suscetíveis ao vício da arrogância, a *hybris*, se a exagerarem. Portanto, não parece que o que entendemos por humildade é incompatível com o orgulho apropriado característico da magnanimidade. Em vista disso, parece que até mesmo Aristóteles tinha razões para ser humilde.

1.2 A HUMILDADE NA IDADE MÉDIA

Segundo a narrativa padrão, na idade média a humildade teria passado por uma “inversão de significado” e começa a ser vista positivamente (Bloomfield, 2021, p. 36)²³. Tendo em mente a qualificação que fizemos a pouco da afirmação de que a humildade era um vício aos olhos da antiguidade clássica, precisamos investigar do que trata essa inversão de significado da humildade, se é que ela ocorreu. Bloomfield (2021, p. 36. Tradução nossa.)²⁴ afirma que, “no Ocidente, a humildade começou a ser comumente pensada como sendo uma virtude no início da Era Comum, e é lugar comum, desde então, pensar nela assim”.

Dillon comenta essa mesma inversão de significado da humildade em mais detalhes e a identifica com o vício da pusilanimidade:

Para os gregos antigos, humildade não era uma virtude. De fato, o que os dicionários descrevem é o que Aristóteles teria chamado de vício da “pusilanimidade”, subestimar ou ter um apreço muito baixo pelo seu próprio valor. Mas para os Cristãos primitivos e medievais, uma opinião baixa do próprio valor era exatamente a opinião apropriada. Da perspectiva deles, a humildade era uma virtude muito importante, pois ela combatia o que eles consideravam como o mais capital dos pecados capitais, a saber, a arrogância, que eles chamavam de *superbia*, o vício do orgulho. Na tradição dos pecados

²³ No original: “*inversion of meaning.*”

²⁴ No original: “*In the West, humility began to be commonly thought of as a virtue at the start of the Common Era, and it has been commonplace to think of it in that way since.*”.

capitais, arrogância é fazer muito de si mesmo, de seu valor ou importância, habilidades, ou direitos perante a Deus ou a outras pessoas. A virtude da humildade envolve ver o *self* como nada, sem valor, até mesmo desprezível à luz da majestade de Deus; ou ser desatento, ou mesmo aniquilar, o *self*; ou restringir suas ambições por excelência; ou declarar sua inferioridade a todos os demais. (Dillon, 2021, p. 60. Tradução nossa.)²⁵

Sem dúvida, é na tradição cristã, com pensadores como Agostinho (2008) e Tomás de Aquino (2013) que a humildade recebe um tratamento mais aprofundado e lhe é dado um papel de destaque entre as virtudes (Cf. Snow, 2021, p. 9; Bloomfield, 2021, p. 36). Mas antes desses dois expoentes do pensamento cristão escreverem sobre a humildade, ela já era exaltada no cristianismo primitivo como a mais fundamental das virtudes (Dunnington, 2019, p. 6). Segundo Ward, um dos padres do deserto teria dito que “a coroa do monge é a humildade” (Ward, 1975, p. 247. Tradução nossa.)²⁶

Segundo Dunnington,

Nenhum outro traço de caráter importava mais para esses cristãos primitivos do deserto do que a humildade. O quarteto das virtudes cardinais clássicas – coragem, temperança, prudência, e justiça – mal é mencionado em seus escritos. O trio cristão de virtudes teológicas – fé, esperança, e amor – combinados são discutidos menos do que a humildade. (Dunnington, 2019, p. 5)²⁷

Ele ressalta que o sentido de humildade elevado ao status de virtude pelo cristianismo primitivo é aquele mais radicalmente negativo, associado à humilhação:

O comentário contemporâneo sobre a humildade insiste em uma distinção avaliativa forte entre humildade e humilhação: humildade é bom, humilhação é ruim. Essa distinção não é feita pelas monjas e pelos monges do deserto, que

²⁵ No original: “For the ancient Greeks, humility was not a virtue. Indeed, what the dictionaries describe is what Aristotle would have called the vice of “pusillanimity,” underestimating or having too low a regard for one’s worth. But for the early and medieval Christians, a low opinion of one’s worth was precisely the appropriate opinion. From their perspective, humility was a very important virtue, for it combated what they regarded as the deadliest of the deadly sins, namely, arrogance, which they called *superbia*, the sin of pride. In the deadly sins tradition, arrogance is making too much of oneself, one’s worth or importance, abilities, or entitlements vis-à-vis God or other people. The virtue of humility involves viewing the self as nothing, worthless, even contemptible in light of the majesty of God; or being oblivious to or even annihilating the self; or restraining one’s ambition for excellence; or declaring one’s inferiority to everybody else.”

²⁶ No original: “[Abba Or said,] “The crown of the monk is humility.””

²⁷ No original: “No other character trait mattered more to these early desert Christians than humility. The classical quartet of cardinal virtues—courage, temperance, prudence, and justice—are barely mentioned in their sayings. The Christian trio of theological virtues—faith, hope, and love—combined are discussed less than humility.”

recomendavam sofrimento, envergonhamento e falsas acusações como caminhos para a humildade. (Dunnington, 2019, p. 9)²⁸

Na língua inglesa, a conexão entre humildade (*humility*) e humilhação (*humiliation*) é mais clara que no português. Nós, herdeiros da tradição cristã, acreditamos que ser humilde (*being humble*) é algo bom, mas ser feito humilde (*being humbled*) é ser colocado em seu devido lugar – é algo associado a ser derrotado ou humilhado. É a partir dessa conexão entre humildade e humilhação que Robinson (2021) formula o paradoxo axiológico da humildade:

A humildade frequentemente é considerada uma virtude. Virtudes são bons traços de caráter para uma pessoa. Ainda assim, a humildade – como o nome implica – requer ser humilhado [*being humbled*], i.e., ser levado para baixo, ser derrotado. Ser humilhado não parece ser um estado bom para uma pessoa estar. Simplificando, como ser derrubado pode ser algo bom? (Robinson, 2021, p. 28. Tradução nossa.)²⁹

Dunnington reconhece que, da perspectiva da psicologia ou da ética contemporâneas, a humildade do cristianismo primitivo parece perversa e que sua inteligibilidade depende da escatologia e da antropologia teológica cristã (Dunnington, p. 6-8). Dillon identifica a humildade cristã com a pusilanimidade (subestimar a si mesmo), mas a concepção dos monges cristãos do deserto de humildade, descrita por Dunnington, parece ainda mais negativa que a pusilanimidade. Nela, a pessoa humilde é, de fato desprovida de valor e deve passar por diversas formas de sofrimento psicológico e social voluntariamente para se tornar humilde. Apesar disso, se trata de uma virtude.

A importância da humildade na perspectiva cristã reside em sua oposição aos pecados do orgulho: o que hoje chamamos de arrogância é “conceitualmente descendente” tanto da *hubris* Grega quanto da *superbia* medieval (Dillon, 2019, p. 1). Assim como na Grécia antiga, na Idade Média a arrogância tinha uma posição de destaque entre os vícios:

Para os medievais, o orgulho (*superbia*) era o mais mortal dos sete pecados capitais [...]. Para Agostinho, o orgulho arrogante é ter um pensamento tão

²⁸ No original: “*Contemporary commentary on humility insists on a strong evaluative distinction between humility and humiliation: humility is good, humiliation bad. This distinction is not made by the desert mothers and fathers, who commend suffering, embarrassment, and false accusation as pathways to humility.*”

²⁹ No original: “*Humility is often considered a virtue. Virtues are good character traits for a person. Yet humility—as the name implies—requires being humbled, i.e., being brought low, brought down a peg. Being humbled does not appear to be a good state for a person to be in. Simply put interrogatively, how can it be good to be brought low?*”

elevado sobre si mesmo que se clama independência de Deus e se arroga a si mesmo a autoridade de Deus para definir valor e sentido. O orgulho era o primeiro pecado, porque ele era o “desejo de elevação perversa” que levou Adão e Eva desobedecer aos comandos de Deus, fazendo de seus desejos subjetivos o princípio objetivo de escolha e valoração. (Dillon, 2019, p. 3. Tradução nossa.)³⁰

Em concordância com Dillon (2019), Dunnington identifica, nas Confissões, de Agostinho, tanto uma concepção de humildade moral quanto uma de humildade intelectual, ambas servindo funções teológicas importantes: “a humildade intelectual é o pré-requisito para chegar a uma fé salvadora na revelação Cristã, a humildade moral é pré-requisito para conformar a própria vida de maneiras cada vez mais profundas aos comandos de Deus e ao exemplo de Jesus.” (Dunnington, 2017, p. 104. Tradução nossa.).³¹

Na leitura de Dunnington, a concepção de humildade dos padres do deserto e de Agostinho não é caracterizada por crenças negativas do agente sobre seu próprio valor. Essa forma de baixa autoestima pode estar associada à humildade, e talvez até seja necessária, mas não é suficiente. Ser humilde diz respeito a não ter nenhuma preocupação com o próprio *self*, e, em certo sentido, eliminá-lo (Dunnington, 2019, p. 7). A humildade é, fundamentalmente, uma disposição afetiva negativa (i.e., a ausência de um conjunto de preocupações com ideais egóicos).

Para agostinho, então, humildade é fundamentalmente a ausência de preocupações típicas por autossuficiência e imortalidade. Liberdade dessas preocupações torna possível a completa submissão e dependência em Deus. O orgulho, reciprocamente, é reimaginado por Agostinho como o reflexo desse entendimento da humildade cristã. O orgulho não é essencialmente a aspiração à grandeza, mas antes a aspiração a independência, autossuficiência e um legado imortal. (Dunnington, 2019, p. 39. Tradução nossa.)³²

³⁰ No original: “For the medievals, pride (superbia) was the deadliest of the seven deadly sins [...]. For Augustine, arrogant pride is thinking so highly of oneself as to claim independence from God and arrogate his authority to set value and meaning. Pride was the first sin, for it was the “craving for perverse elevation” that led Adam and Eve to disobey God’s commands, making their subjective desires the objective principle of choice and value.”

³¹ No original: “intellectual humility is the prerequisite to coming to a saving faith in Christian revelation, moral humility is the prerequisite to conforming one’s life in ever-deepening ways to the commands of God and the example of Jesus.”

³² No original: “For Augustine, then, humility is fundamentally the absence of typical concerns for self-sufficiency and immortality. Freedom from such concerns makes possible complete submission to and dependence upon God. Pride, conversely, is reimagined by Augustine as the mirror image of this understanding of Christian humility. Pride is not essentially the aspiration to greatness but rather the aspiration to independence, self-sufficiency, and an immortal legacy.”

Diferentemente daquele sentido positivo de humildade que identificamos no pensamento grego, na concepção cristã radical a humildade e o orgulho são incompatíveis. Desta última perspectiva, ter qualquer orgulho de si mesmo é ter orgulho demais, é ser arrogante.

Além da concepção cristã radical de humildade, há outra, que também se distingue da pusilanimidade, apesar de também ser caracterizada por uma forma de autoavaliação negativa. Se trata da concepção cristã padrão (*standard christian account*). A concepção padrão é a forma como a humildade cristã medieval geralmente é interpretada contemporaneamente (Dunnington, 2019, p. 19). Essa interpretação se aproxima da concepção de humildade de Aquino e pouco lembra a concepção radical descrita por Dunnington, apesar de ambas tratarem a humildade como uma virtude com características negativas, i.e., uma virtude axiologicamente paradoxal.

Tomás de Aquino pensava que a humildade era inferior em importância somente às virtudes teologais, às virtudes intelectuais e à justiça (ST II-II, Q 161, A 5, ad. 1). Ele defende que “a humildade, como virtude, implica, essencialmente, certo louvável rebaixamento de si mesmo. [...] esse rebaixamento se funda no íntimo do coração e, desse modo, temos a verdadeira virtude da humildade [...]” (ST II-II, Q 161, A 1, ad. 2). Robinson interpreta Aquino como afirmando que ser humilde é “ver a si mesmo como baixo, ordinário, inferior a Deus e a outros humanos” (Robinson, 2021 p. 29. Tradução nossa).³³

Aquino afirma que “a humildade está, essencialmente, no apetite, na medida que alguém refreia os impulsos do seu ânimo, para que não busque desordenadamente, as coisas grandes. Mas a regra da humildade está no conhecimento que impede que alguém se superestime.” (ST II-II, Q 161, A 6, ad. 1). Com isso, há tanto um elemento afetivo, mais precisamente motivacional (sobre aquilo que valorizamos e buscamos), quanto um elemento cognitivo (sobre o que acreditamos e sabemos a respeito de nós mesmos) na concepção teológica de humildade de Aquino.

O elemento afetivo da concepção de Aquino a torna semelhante à concepção agostiniana e a distingue da concepção cristã padrão. A avaliação negativa de si mesmo

³³ No original: “[To be humble, as Aquinas sees it, is] to see oneself as low, base, beneath God, and other humans.”

característica da humildade está presente não somente em Aquino, mas também na pusilanimidade, além de ser compatível com a concepção agostiniana. Ela pode ser concebida como sendo correta ou incorreta. Se for como pensa Aquino, uma autoavaliação correta, então, para ter a virtude da humildade, parece ser preciso que a pessoa seja, de fato, destituída de valor e inferior às demais:

[...] deve-se dizer que pode alguém, sem falsidade, “reconhecer-se e mostrar-se como o mais indigno de todos”, levando em conta os defeitos ocultos que traz em si mesmo [...]. Do mesmo modo, sem fingimento, pode alguém se confessar e se acreditar indigno e inútil para tudo, pelas próprias forças, atribuindo a Deus toda a sua capacidade, conforme se diz: “Não é por causa de uma capacidade pessoal, que poderíamos atribuir a nós mesmos, que somos capazes de pensar; é de Deus que vem a nossa capacidade”. (ST II-II, Q 161, A 6, ad. 1)

Esta concepção enfrenta um dilema sobre a extensão do termo. Se a autoavaliação negativa for pautada em uma comparação com outras pessoas, então somente as pessoas que realmente são inferiores aos demais (seja lá o que isso signifique) podem ser humildes. Seria contraditório afirmar que todas as pessoas são, simultaneamente e no mesmo aspecto, inferiores umas às outras. Se a comparação relevante para a humildade for com Deus, então, na medida em que somos todos inferiores a Ele, qualquer pessoa pode tornar-se humilde.

A primeira alternativa tem diversos problemas. Ela limita demasiadamente a extensão de “humildade”. Não parece adequado pensá-la como uma virtude, por ser um traço de caráter inacessível a muitas pessoas, incluindo, por definição, todas aquelas que são moralmente excelentes. Estranhamente, a virtude cristã da humildade parece se opor às demais virtudes morais (cf. Dunnington, 2019, capt. 2).

A segunda alternativa do dilema também enfrenta dificuldades. Ela parece implicar que não existem pessoas moralmente excelentes – razão pela qual todos nós devemos ter opiniões negativas sobre nós mesmos. Todas as virtudes morais pagãs, seriam na verdade *splendida vitia*, vícios esplêndidos, como Agostinho talvez tenha pensado (Dunnington, 2019, p. 25, 163). Mas como isso seria possível, diante da vasta variedade de virtudes morais humanas?

Na perspectiva de filósofos contemporâneos como Richards (cf. 1988, 1992), o que motiva a concepção cristã padrão a considerar a autoavaliação negativa acurada como a característica fundamental da virtude da humildade são três narrativas baseadas na visão

de mundo cristã. Dunnington (2019, p. 19) as chama de "história da perspectiva divina", "história do pecado" e "história da graça".³⁴

Segundo a história da perspectiva divina, devemos ser humildes (i.e., avaliar a nós mesmos negativamente) porque há uma assimetria infinita entre Deus e a humanidade: “Porque Deus e seus trabalhos são tão magníficos, o que quer que você seja ou tenha feito é trivial em comparação, e seu orgulho humano é risível.” (Richards, 1988, p. 255. Tradução nossa.).³⁵

Segundo a história do pecado, devemos ser humildes porque o pecado original nos corrompeu a todos: “uma autoavaliação negativa é apropriada porque nós somos bem ruins. Quando somos honestos, percebemos que não há nada bom em nós. Autoavaliação acurada implica uma opinião negativa sobre si mesmo.” (Dunnington, 2019, p. 20. Tradução nossa.).³⁶

Segundo a história da graça, devemos ser humildes porque o crédito pelo que somos e pelo que fazemos de bom é de Deus: “Nada que é bom a seu respeito é de seu crédito pessoal: tais coisas são apenas os presentes específicos que Deus decidiu lhe dar, pelos quais você deveria ser grato, mas pelos quais você não pode propriamente se orgulhar.” (Richards, 1988, p. 578. Tradução nossa.).³⁷

Aquino lida com esse dilema distinguindo entre o aspecto divino e o aspecto humano de cada pessoa. Isso possibilita afirmar que todos somos inferiores uns aos outros, mas não no mesmo aspecto. O aspecto humano de cada um deve se sujeitar ao aspecto dividido de todos os demais. Mas não é necessário que “o homem submeta o que há de Deus nele ao que aparece no outro como sendo de Deus”, ou que “submeta o que

³⁴ Essas três narrativas sobre a falta de valor da humanidade são parte da concepção cristã padrão. Isso significa que o apelo a elas é parte da interpretação que filósofos contemporâneos fazem da concepção cristã medieval de humildade. Esse apelo às narrativas constituem uma tentativa de explicar e tornar plausível a elevação ao status de virtude, por parte do cristianismo, de um traço de caráter tão atrelado a defeitos pessoais e a experiências negativas de dor e sofrimento. Com isso, essas narrativas são parte da recepção e reconstrução contemporânea da concepção cristã de humildade, e talvez não correspondam às ideias defendidas pelos padres do deserto, por Agostinho, ou por Aquino.

³⁵ No original: “*Because God and His works are so magnificent, whatever you are or have done is trivial by comparison, and your human pride in it is laughable.*”

³⁶ No original: “*According to the sin story, a low self-estimate is appropriate because we are quite bad. When we are honest, we realize there is nothing good in us. Accurate self-assessment entails a low opinion of oneself.*”

³⁷ No original: “*Nothing that is good about you is to your own personal credit: such things are only the particular gifts God chose to give you, for which you should be grateful but of which you cannot properly be proud.*”

tem de seu ao que é humano no próximo. Do contrário, seria preciso que cada um se considerasse mais pecador do que qualquer outra pessoa” (ST II-II, Q 161, A 3, ad. 1). Sendo a “sujeição do homem a Deus” aquilo em que a humildade consiste, decorre a sujeição a outras pessoas:

[...] a humildade [...] visa propriamente, à reverência com que o homem se submete a Deus. E, por isso, todo homem, por aquilo que é seu, deve sujeitar-se ao próximo, quem quer que seja, por causa daquilo que é de Deus nessa pessoa. [...] devemos não só reverenciar a Deus em si mesmo, mas também o que é de Deus, em toda e qualquer pessoa, embora não com a mesma reverência prestada a Deus. (ST II-II, Q 161, A 3, ad. 1).

Com isso, a humildade, para Aquino, é uma virtude que qualquer pessoa pode adquirir e há uma dimensão social que lhe é própria, fundada na dimensão teológica. Essa dimensão teológica é composta por uma disposição cognitiva de autoavaliação negativa e por uma disposição afetiva de atenuação do apetite.

Aquino e a concepção padrão divergem da concepção radical de Agostinho no que tange à relação entre humildade e orgulho. Para Aquino, a humildade e a *megalopsychia* não são traços opostos, mas sim complementares. Ambos são virtudes que dizem respeito a bens difíceis de se alcançar. Nós os buscamos por serem valiosos, mas também nos retraímos diante desses objetivos, justamente por serem difíceis de alcançar. São necessárias tanto uma virtude que “tempere e refreie a alma, para que não aspire, imoderadamente, a coisas elevadas”, ou seja, a humildade, quanto uma virtude que “fortaleça o espírito contra o desânimo e o incentive a desejar grandes feitos”, isto é, a magnanimidade (ST II-II, Q 161, A 1, ad. 1).

Aristóteles e Agostinho concordam que a humildade e o orgulho são opostos, divergindo somente acerca de qual delas é uma virtude, e qual é um vício. Na concepção cristã padrão, o status de virtude da humildade não implica que a magnanimidade e demais virtudes pagãs sejam meros vícios esplendidos. Dessa forma, a concepção padrão é compatível com as virtudes pagãs e, conseqüentemente, com visões de mundo seculares, diferentemente da concepção cristã radical (Dunnington, 2019, p. 25).

À luz disso tudo, parece que a inversão de significado discutida Bloomfield não é, estritamente falando, sobre o significado da humildade, mas sobre seu valor. Na verdade, o significado do termo nas duas concepções cristãs que examinamos são concepções negativas que se assemelham a *tapeinos* e à pusilanimidade, apesar de diferirem nos detalhes. O status normativo positivo da humildade no período medieval está intimamente relacionado a teologia cristã, que modifica profundamente a ética da

virtude. Ocorre que a “fé na justiça divina inverteu o status moral da humildade, e o que um dia foi pejorativo, i.e., aceitar seu lugar inferior, se tornou laudável. A humildade se tornou boa porque Deus vai acertar as coisas no final.” (Bloomfield, 2021, p. 38).³⁸

Uma contribuição distintiva da ética da virtude cristã para a filosofia da humildade é explicar como um traço de caráter constituído por elementos negativos como a baixa autoestima e o déficit de qualidades morais pode ser uma virtude. Tanto na concepção radical quanto na concepção padrão a humildade é uma virtude axiologicamente paradoxal: são seus elementos negativos que lhe conferem um status normativo positivo, e isso faz sentido se compreendido a partir da visão de mundo cristã. Outra contribuição cristã é produzir concepções filosóficas de humildade bem desenvolvidas e situadas em um contexto mais amplo de compromissos metafísicos e axiológicos. Essas concepções incluem aspectos individuais, sociais e teológicos, sendo estes considerados os fundamentais.

1.3 A HUMILDADE NA MODERNIDADE

Assim que a influência da teologia sobre a filosofia e sobre a cultura começa a se esvaír durante a modernidade, a desconfiança em torno da humildade retorna (Snow, 2021, p. 10). Assim como no período medieval havia um conflito latente entre a visão de mundo clássica e a visão de mundo cristã em torno do valor da humildade, no período moderno surge a dúvida sobre se o valor da humildade se preserva em uma visão de mundo secular, cujos valores estão mais alinhados com a busca de bens morais mundanos do que com bens teológicos e salvíficos (cf. Dunnington, 2019, capt. 3).

O problema então é o seguinte: “deixando Deus e o Pecado Original fora de cena, o que “humildade” significaria se a despíssemos de sua casca teísta? Sobra algo de virtuoso?” (Bloomfield, 2021, p. 38. Tradução nossa).³⁹ Para continuar a ser considerada uma virtude, a humildade deve ter alguma função social, mesmo que, para tal, ela precise ser reconceitualizada. Alguns filósofos modernos, como Hobbes e Kant, são mais

³⁸ No original: “*faith in divine justice inverted the moral status of humility, and what was once derogatory, i.e., accepting one’s inferior place, became laudatory. Humility became good because God will make it right in the end.*”

³⁹ No original: “[...] *leaving God and Original Sin out of the picture, what would “humility” mean if we stripped away its theistic crust? Is there anything virtuous left?*”

favoráveis a uma conciliação entre a humildade e a cultura secular moderna. Outros, como Hume e Nietzsche, são radicais em sua oposição à humildade cristã (Dunnington, 2019, capt. 3).

Dunnington segue Julie Cooper (2013) ao considerar Hobbes como “responsável por revisar o entendimento da humildade do cristianismo primitivo” (Dunnington, 2019, p. 47. Tradução nossa).⁴⁰ Essa revisão importava para Hobbes porque a humildade cristã, definida em termos de uma “submissão à vontade de Deus” podia ser usada para desafiar a autoridade política e minar a ordem social. Há uma tensão entre fé religiosa e poder político. Além disso, no âmbito político a humildade cristã oculta uma forma de arrogância (intelectual) porque “presume que humanos podem saber qual é a vontade de Deus.” (Dunnington, 2019, p. 48. Tradução nossa).⁴¹

Hobbes precisava domar a humildade [...]. Humildade, para Hobbes, não era mais concebida como uma virtude que facilita a relação divino-humano; em vez disso, Hobbes transforma a humildade em uma virtude social cujo propósito era inculcar o conhecimento da finitude que Hobbes pensou ser uma pré-condição para a agência coletiva sustentável. [...] ele redefine a humildade como a virtude daqueles que são suficientemente conscientes de sua finitude e vulnerabilidade para reconhecer todas as demais pessoas humanas como um igual por natureza. (Dunnington, 2019, p. 48. Tradução nossa).⁴²

O objetivo político de Hobbes (1996) ao redefinir a humildade para torná-la “compatível com o empreendimento social, produtividade econômica, e com a emergente construção da inviolável dignidade da pessoa humana.” (Dunnington, 2019, p. 49). Mas ele também recorre a argumentos teológicos para esse fim: “para Hobbes, Deus importa para uma conceitualização da humildade apenas na medida em que a diferença insondável entre Deus e nós coloca todos os seres humanos em pé de igualdade” (Dunnington, 2019, p. 48. Tradução nossa).⁴³

⁴⁰ No original: “[...] Thomas Hobbes is responsible for revising the early Christian understanding of humility.”

⁴¹ No original: “[Hobbes argued that subordinating political authority to divine authority, although it seems humble, actually betrays pride because] it presumes humans can know the will of God.”

⁴² No original: “Hobbes needed to tame humility [...]. Humility for Hobbes is no longer conceived as a virtue that facilitates divine-human relationship; rather, Hobbes transforms humility into a social virtue meant to inculcate the knowledge of finitude Hobbes thought was a precondition for sustainable collective agency. [...] he redefines humility as the virtue of those who are sufficiently aware of their finitude and vulnerability that they acknowledge every other human person as a natural equal.”

⁴³ No original: “For Hobbes, God matters for an account of humility only insofar as the unfathomable gap between God and ourselves puts all human beings on an equal footing.”

Outra reconceitualização moderna da humildade é a proposta por Spinoza (1992). Na interpretação de Snow (2021), Spinoza (1992) concebe a humildade de modo similar a Aquino, mas pensa que a forma como a pessoa vê a si mesma é incorreta e vem acompanhada de dor: “humildade é dor surgida do homem contemplar suas fraquezas, do corpo ou da mente” (E III, P 26. Tradução nossa).⁴⁴ É interessante destacar que, se as fraquezas da mente que Spinoza menciona incluem aquelas pertencentes a nossas faculdades cognitivas, habilidades cognitivas, crenças e hábitos intelectuais, então sua concepção de humildade engloba a humildade intelectual.

Parece que, para um filósofo como Spinoza, cuja metafísica divergia profundamente do cristianismo, não há razão para pensarmos que somos destituídos de valor moral. Desse modo, a autoavaliação negativa que caracteriza a humildade é um juízo incorreto. A seguinte passagem evidencia que essa contemplação das próprias fraquezas é inacurada, ou seja, a pessoa erra por enxergar a si mesma como pior do que ela realmente é: “[...] da humildade surge a auto humilhação, que eu definirei assim: Auto humilhação é pensar muito maldosamente sobre si mesmo devido à dor.” (E III, P 28, Exp – P29. Tradução nossa).⁴⁵ Diferentemente de Aquino, Spinoza acreditava que a humildade não é uma virtude, por causa do erro e da dor que envolve (E IV, P 53).

Hume, por sua vez, criticou impetuosamente tanto a humildade quanto a religião que a apregoava. Em uma passagem do *Tratado da natureza humana* (2009), ele afirma que parecer humilde é socialmente desejável, mas não é preciso ser, de fato, humilde:

Creio que ninguém que tenha alguma prática do mundo e consiga penetrar nos sentimentos mais íntimos dos homens poderá afirmar que a humildade que é exigida de nós pela boa educação e pela decência deva ir além do comportamento exterior, e que uma completa sinceridade quanto a esse aspecto seja considerada realmente uma parte de nosso dever. Ao contrário, podemos observar que um genuíno e sincero orgulho ou autoestima, se bem encoberto e bem fundado, é essencial para o caráter de um homem honrado, e nenhuma qualidade da mente é mais indispensável para proporcionar o apreço e a aprovação da humanidade. (Hume, 2009, Livro 3, Parte 3, Seção 2, p. 638)

Na *Dissertação sobre as paixões* (2007), ele a concebe como “uma insatisfação com nós mesmos, devida a algum defeito ou fraqueza” (Hume, 2007, p. 7. Tradução

⁴⁴ No original: ““Humility” is pain arising from a man’s contemplation of his own weakness of body or mind.”

⁴⁵ No original: “[...] from humility springs self-abasement, which I will accordingly thus define: [...] “self-abasement” is thinking too meanly of one’s self by reason of pain.”

nossa.).⁴⁶ Já em sua *Investigação sobre os princípios da moral* (2004), ele famosamente a inclui na lista de “virtudes monásticas”, afirmando que a humildade é apropriada a monges, e somente a eles:

Celibato, jejum, penitência, mortificação, negação de si próprio, submissão [*humility*], silêncio, solidão e todo o séquito das virtudes monásticas – por que razão são elas em toda parte rejeitadas pelas pessoas sensatas a não ser porque não servem a nenhum propósito; não aumentam a fortuna de um homem no mundo nem o tornam um membro mais valioso da sociedade, não o qualificam para as alegrias da convivência social nem o tornam mais capaz de satisfazer-se consigo mesmo? Observamos, ao contrário, que elas frustram todos esses desejáveis fins; entorpecem o entendimento e endurecem o coração, toldam a imaginação e amargam o temperamento. É com razão, portanto, que as transferimos para a coluna oposta e colocamo-las no inventário dos vícios; e nenhuma superstição tem poder suficiente sobre os homens do mundo para corromper inteiramente esses sentimentos naturais. Um fanático sombrio e ignorante pode, após sua morte, ganhar uma data no calendário, mas dificilmente seria admitido, enquanto vivo, à intimidade e ao convívio social, exceto por aqueles tão transtornados e lúgubres quanto ele. (Hume, 2004, Seção 9, Parte 1, Parágrafo 3, p. 349-350)⁴⁷

Na perspectiva humeana, a humildade enfraquece a autoestima e é socialmente desvantajosa (Dunnington, 2019, p. 50). O orgulho, por outro lado, seria uma satisfação consigo mesmo, que está associada a comportamentos pró-sociais laudáveis. A crítica humeana às virtudes monásticas revela nitidamente a incompatibilidade entre a humildade cristã e a vida moderna. Se for concebida à maneira cristã, a humildade só será uma virtude para os próprios cristãos. Bloomfield (2021, p. 36) parece ecoar esse argumento ao sugerir que mesmo que a (falsa) humildade seja uma virtude para os poderosos, ela funciona como um instrumento de subjugação e é um vício para os oprimidos.

Depois de Hume, é difícil ver como a pessoa humilde poderia, simultaneamente, ser alguém com baixa autoestima, submisso, servil, ignorante sobre seu próprio valor, ou mesmo destituído de qualquer valor, e, apesar disso, ou ainda, por causa disso, ser virtuoso. O apelo à teologia não é mais uma opção, porque ela própria estava sob ataque

⁴⁶ No original: “[*Humility, on the other hand, is a dissatisfaction with ourselves, on account of some defect or infirmity.*”

⁴⁷ A escolha do tradutor de usar *submissão*, e não *humildade*, para traduzir *humility* é digna de nota tanto por aproximar a humildade de seu sentido negativo, quanto por fazê-lo por meio de um termo que, diferentemente da própria humildade, é explicitamente depreciativo (exceto em ideologias como a do Cristianismo e do BDSM).

dos argumentos céticos de Hume (cf. Hume, 2004, Seções 10-12; 2005; 2009, Livro 1, Partes 3 e 4; 2016).

Como resolver esse paradoxo axiológico da humildade de uma perspectiva secular? Se a justificação teológica não for considerada legítima, não parece razoável sustentar, simultaneamente, que a humildade é um traço de caráter negativo e uma virtude. É preciso escolher. Hume parece decidir manter o conceito de humildade como ele está, ou seja, perpassado por elementos negativos, e concluir, a partir disso, que a humildade é um vício. Mas é possível fazer o oposto: supor que a humildade é uma virtude e concluir, a partir disso, que ela não contém tais elementos negativos. Isso nos leva de volta ao problema da natureza da humildade. O que ela é, afinal?

A única maneira de reabilitar a humildade enquanto virtude é redefinindo-a. É preciso eliminar os elementos negativos característicos da pusilanimidade e das concepções teológicas, tornando-a compatível com o orgulho, que é uma virtude de grande valor social. Na leitura de Dunnington, Kant faz exatamente isso, visando “definir humildade de uma forma que a socorra de pressupostos monásticos.” (Dunnington, 2019, p. 51. Tradução nossa).⁴⁸ Essa seria uma concepção “mundana” de humildade, cujo foco primário é “no papel da humildade em proteger a igual dignidade das pessoas” (Dunnington, 2019, p. 47. Tradução nossa).⁴⁹

A “humildade mundana” de Kant se compromete com quatro aspectos da crítica humeana à humildade:

Primeiro, Kant concorda que uma concepção de humildade suficiente vai depender do que está disponível à razão natural, em vez de se apoiar na teologia especulativa. Segundo, Kant concorda que, se for para vindicar a humildade como uma virtude, ela deve ser consistente com um senso de identidade seguro, o que Kant chama variadamente de “orgulho nobre”, “autoestima” ou “dignidade”. Terceiro, Kant concorda que, se for para vindicar a humildade como uma virtude, ela deve ser consistente com a busca de honra. E, quarto, Kant concorda que, se for para vindicar a humildade como uma virtude, deve-se mostrar que ela é consistente com o florescimento mundano terreno. É porque sua descrição da humildade é apoiada por cada um desses compromissos que eu a chamo de 'humildade mundana': ela é fundamentada pela razão natural mundana, reconhece uma noção mundana do eu moral baseada em nossa diferenciação dos animais como seres independentes e autoconscientes dotados de razão e liberdade, pressupõe (com Hume) que a honra é um motivo necessário para a ação moral dada nossa condição mundana

⁴⁸ No original: “[...] *define humility in a way that rescues it from monastic presumptions.*”

⁴⁹ No original: “[...] *humility's role in protecting the equal dignity of persons.*”

de excesso de amor-próprio, e considera como seu escopo a prosperidade terrena mundana. (Dunnington, 2019, p. 51. Tradução nossa.)⁵⁰

Esses quatro aspectos da crítica humeana aos quais Kant adere podem ser entendidos como critérios de adequação que a humildade deve satisfazer para que seja uma virtude genuína, em vez de uma virtude monástica, isto é, um vício. Sobretudo, a humildade não deve demandar que o agente seja desprovido de orgulho e dignidade (formando opiniões negativas a seu próprio respeito e buscando eliminar seu próprio *self*) e seu valor não deve depender de especulações teológicas.

Em vista desses critérios humeanos, a concepção de humildade de Kant é compatível com o orgulho apropriado e distinta da servilidade (Kant, 2018, p. 297). A humildade e o orgulho são virtudes da autoestima bem ordenada (Kant, 2018, p. 296). O orgulho nobre é a autoestima em comparação com outros (Kant, 2018, p. 297). A humildade, por sua vez, não demanda uma baixa autoestima em comparação a outras pessoas, que Kant (2018, p. 297) considera como evidência de que o indivíduo tem uma alma pequena e índole servil. A autoavaliação negativa que constitui a humildade é em comparação não com outras pessoas, mas com a lei moral.

Kant define a humilde da seguinte maneira: “A consciência e o sentimento da insignificância do seu valor moral em comparação com a lei é a humildade (*humilitas moralis*).” (Kant, 2017, p. 368). Kant explica essa relação entre valor pessoal, comparação interpessoal e comparação com a lei moral da seguinte maneira:

[...] a humildade moral é a limitação da presunção em relação à lei moral, ela nunca diz respeito à comparação com outros, mas com essa lei. A humildade é, portanto, a limitação da elevada opinião de nosso valor moral por meio da comparação de nossas ações com a lei moral. A comparação das ações com a lei moral torna-nos humildes. (Kant, 2018, p. 298)

⁵⁰ No original: “First, Kant agrees that a sufficient account of humility will depend on what is available to natural reason, rather than leaning on speculative theology. Second, Kant agrees that, if humility is to be vindicated as a virtue, it must be consistent with an agent’s secure sense of self, what Kant calls variously “noble pride,” “self-esteem,” or “dignity.” Third, Kant agrees that, if humility is to be vindicated as a virtue, it must be consistent with the pursuit of honor. And, fourth, Kant agrees that, if humility is to be vindicated as a virtue, it must be shown to be consistent with mundane earthly flourishing. It is because his account of humility is undergirded by each of these commitments that I call it an account of “mundane humility”: it is grounded by mundane natural reason, credits a mundane notion of the moral self based on our differentiation from the animals as independent and selfconscious beings possessed of reason and freedom, assumes (with Hume) that honor is a necessary motive for moral action given our mundane condition of excessive self-love, and takes as its scope of efficacy mundane earthly flourishing.”

Com isso, Kant defende que a humildade é parte importante da moralidade natural (Kant, 1997, p. 16), e a distingue da servilidade, considerada como “virtude imaginária, que é apenas um análogo da verdadeira virtude, é uma virtude monástica” (Kant, 2018, p. 297).

Em vez de nos descobrirmos destituídos de valor em comparação com Deus ou com outras pessoas, o que a humildade exige é a comparação com a lei moral. Imperfeitos que somos, não estamos à altura da lei moral, mas, ao mesmo tempo, temos valor porque somos agentes racionais capazes de agir de acordo com essa lei. Assim, em vez de nos impedir de termos orgulho de nós mesmos, a humildade pressupõe que o tenhamos:

Da nossa comparação sincera e precisa com a lei moral (com a sua santidade e o seu rigor) tem inevitavelmente que se seguir uma humildade verdadeira: mas do facto de sermos capazes de tal legislação interior, do facto de o homem (físico) se sentir obrigado a venerar o homem (moral) na sua própria pessoa, tem que simultaneamente decorrer o sentido de nossa elevação e a mais elevada auto-estima, como sentimento do nosso valor intrínseco (*valor*), de acordo com o qual o homem não tem preço (*pretium*) e possui uma dignidade inalienável (*dignitas interna*), que lhe infunde respeito (*reverentia*) para consigo mesmo. (Kant, 2017, p. 369)

Portanto, a humildade, para Kant, não implica uma visão negativa de nós mesmos, mas sim uma autoavaliação acurada de nós mesmos em comparação com a lei moral, de acordo com a qual todos nós possuímos valor na medida em que somos agentes racionais. Dunnington resume a oposição entre a humildade monástica e a humildade mundana, que Kant defende em resposta à crítica humeana, da seguinte maneira:

Kant realmente rejeita a virtude monástica da humildade. A justificação de tal virtude depende da especulação escatológica; ela não deixa espaço para o orgulho adequado ou o amor à honra; e ela enfraquece uma pessoa na busca de uma prosperidade terrena robusta e independente. Em contraste, ele propõe uma humildade fundamentada na razão natural mundana, propicia a uma noção mundana do eu moral autônomo, com concessões à nossa condição mundana de excesso de amor-próprio, e voltada de forma resoluta para uma imagem mundana de prosperidade cívica. (Dunnington, 2019, p. 58. Tradução nossa.)⁵¹

⁵¹ No original: “Kant does indeed reject the monkish virtue of humility. Such a virtue depends for its justification on eschatological speculation; it leaves no room for proper pride or the love of honor; and it debilitates a person from the pursuit of a robust and independent earthly flourishing. By contrast, he posits a humility grounded by mundane natural reason, conducive to a mundane notion of the autonomous moral self, with concessions to our mundane condition of excessive self-love, and aimed resolutely at a mundane picture of civic flourishing.”

Enquanto Hume rejeita a humildade por completo, considerando-a um vício moral, Kant a mantém na lista de virtudes, extirpando-a, porém, dos elementos negativos que as concepções cristãs lhe conferiam.

Mas essa não é a única contribuição de Kant à filosofia da humildade. Na interpretação de Langton (1988), o idealismo transcendental de Kant (em particular, sua negação da possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas) é, na verdade, um tipo de humildade epistêmica:

Kant diz que há uma distinção entre as coisas em si mesmas e fenômenos. [...] Ele diz que as coisas como as conhecemos consistem ‘completamente de relações’ (A285/B341). Ele diz que nós não temos nenhum *insight* sobre ‘o interior’ das coisas (A277/B233). Ele tem uma distinção entre substâncias, portadoras de propriedades intrínsecas, de um lado; e propriedades relacionais de substâncias, de outro. Ele afirma que nós não temos conhecimento das propriedades intrínsecas das substâncias. Isso, da forma como está, não é idealismo, mas sim um tipo de humildade epistêmica. Existem restrições inevitáveis sobre o que podemos conhecer, limites inevitáveis sobre com o que podemos nos familiarizar. (Langton, 1998, p. 2. Tradução nossa.)⁵²

Na interpretação de Langton (1998, p. 2), Kant acredita que a humildade epistêmica, caracterizada pela negação do conhecimento das coisas como elas são em si mesmas, é consequência do funcionamento de nosso aparato cognitivo e da forma como adquirimos conhecimento.

Aqui, novamente, Kant associa a humildade ao reconhecimento das limitações humanas. No caso da humildade epistêmica estamos falando de limitações epistêmicas, isto é, limitações de nossa capacidade conhecer a realidade. Já no caso da humildade moral, estamos falando de limitações morais, limitações na nossa capacidade de seguir a lei moral. Em ambos os casos, a humildade é concebida como uma forma de autoavaliação acurada, seja enquanto agente epistêmico ou agente moral.⁵³

⁵² No original: “Kant says that there is a distinction between things in themselves and phenomena. [...] He says that things as we know them consist ‘wholly of relations’ (A285/B341). He says that we have no insight into ‘the inner’ of things (A277/B233). He has a distinction between substances, bearers of intrinsic properties, on the one hand; and relational properties of substances on the other. He says we have no knowledge of the intrinsic properties of substances. This as it stands, is not idealism, but a kind of epistemic humility. There are inevitable constraints on what we can know, inevitable limits on what we can become acquainted with.”

⁵³ É notável que, assim como a humildade moral kantiana está vinculada à problemática fundamental de sua ética, a saber, a nossa relação, enquanto agentes racionais, com a lei moral, a humildade epistêmica kantiana também está vinculada a problemática fundamental de sua teoria do conhecimento, a saber, as condições de possibilidade e as limitações do conhecimento humano (cf. Kant, 2015).

Outro filósofo importante na história da filosofia da humildade é Sidgwick (1874). Ele oferece uma concepção mundana de humildade alternativa à de Kant. Snow (2021, p. 10) segue G. E. M. Anscombe (1958) ao lê-lo como um filósofo que nega que a humildade seja uma virtude porque subestimar a nós mesmos não é menos irracional do que nos superestimar.

Em uma leitura alternativa, Robinson (2021), precedido por Richards (1988) e Wardle (1983), aponta que Sidgwick não rejeita a humildade em si, mas sim sua concepção como uma forma de autoavaliação negativa inaccurada. A crítica de Sidgwick se dirige ao que “geralmente é dito” sobre a humildade (Sidgwick, 1874, p. 334). O argumento concernente à irracionalidade de se ter uma baixa opinião sobre si mesmo tem como alvo a “concepção comum” da humildade, e não a humildade em si, tal como Sidgwick (1874, p. 334) a entende. Essa interpretação é mais fiel às palavras de Sidgwick:

Pois geralmente é dito que a humildade prescreve uma baixa opinião sobre nossos méritos: mas se nossos méritos são comparativamente altos, parece estranho nos dirigir a ter uma opinião baixa deles. [...] Mas, certamente, nas mais importantes deliberações que a vida humana oferece [...] frequentemente é necessário que devamos comparar nossas qualificações cuidadosamente com a do homem comum, se formos decidir corretamente. E pareceria tão irracional subestimar a nós mesmos quanto nos superestimar; e, ainda que a maioria dos homens seja mais dado ao último erro, certamente há alguns bastante inclinados ao primeiro.” (Sidgwick, 1874, p. 334-335. Tradução nossa.)⁵⁴

A concepção de humildade criticada por Sidgwick é irracional por ser constituída por uma autoavaliação negativa incorreta – a pessoa humilde subestima a si mesma. Assim, ela se assemelha mais ao vício aristotélico da pusilanimidade do que às concepções cristãs.

Sidgwick (1874, p. 335) propõe, na sequência, uma noção alternativa, segundo a qual ser humilde é uma questão de não pensar demais em si mesmo:

Penso que se refletirmos cuidadosamente sobre os juízos comuns nos quais a noção de humildade é usada, descobriremos que a qualidade comumente elogiada sob esse nome [...] não é propriamente reguladora das opiniões que formamos de nós mesmos – pois aqui, como em outras opiniões, nós devemos mirar em nada além da verdade – mas tende à repressão de duas emoções

⁵⁴ No original: “For it is generally said that Humility prescribes a low opinion of our own merits: but if our merits are comparatively high, it seems strange to direct us to have a low opinion of them. [...] But surely in the most important deliberations which human life offers, [...], it is often necessary that we should compare our qualifications carefully with those of average men, if we are to decide rightly. And it would seem just as irrational to underrate ourselves as to overrate; and though most men are more prone to the latter mistake, there are certainly some rather inclined to the former.”

sedutoras diferentes, uma completamente voltada para si mesmo [*self-regarding*], e outra relacionada a outros e parcialmente efetiva no comportamento social. A virtude da humildade é parcialmente manifestada na repressão da emoção de autoadmiração [...]. (Sidgwick, 1874, p. 335. Tradução nossa.)⁵⁵

Na interpretação de Robinson, a característica fundamental da humildade na concepção de Sidgwick “consiste em ser desatento ao seu próprio status, i.e., não engajar em autoadmiração dos próprios méritos, ou status, ou conquistas, porque não se passa muito tempo pensando em si mesmo, de qualquer forma.” (Robinson, 2021, p. 30-31. Tradução nossa.).⁵⁶

Enquanto a concepção cristã de humildade explica como é possível que o baixo valor pessoal e a baixa autoestima (irracional ou não) sejam valiosas, Sidgwick explica o valor da humildade negando que ela requeira um baixo valor ou uma baixa autoestima irracional. De sua perspectiva, a humildade é uma virtude, mas a humildade cristã não. Isso atesta que apesar de concordarem quanto ao valor da humildade, essas perspectivas divergem quanto ao que ela é. Para ele, não se trata de uma virtude axiologicamente paradoxal, tanto quanto para Kant, porque ela não é constituída por elementos negativos cuja compatibilidade com o status de virtude precise ser explicada.

Vimos que uma há diferença fundamental entre a filosofia medieval da humildade e a filosofia moderna da humildade. Na modernidade a humildade é reconcebida como uma virtude moral mundana, compatível com o orgulho e desvinculada da “visão pessimista da natureza humana” que a cultura ocidental moderna herda da tradição judaico-cristã (cf. Dunnington, 2019, p. 15). Na perspectiva de Kant, assim como na concepção cristã padrão, a humildade é uma forma de autoavaliação. Na perspectiva de Sidgwick, assim como na concepção cristã radical, a humildade não consiste em um tipo de autoavaliação, seja negativa ou não, acurada ou não – em vez disso, ela é definida por uma disposição afetiva contrária à preocupação excessiva com o próprio *self*.

⁵⁵ No original: “I think that if we reflect carefully on the common judgments in which the notion of Humility is used, we shall find that the quality commonly praised under this name [...], is not properly regulative of the opinions we form of ourselves-for here as in other opinions we ought to aim at nothing but Truth-but tends to the repression of two different seductive emotions, one entirely self-regarding, the other relating to others and partly taking effect in social behaviour. Partly, the Virtue of Humility is manifested in repressing the emotion of self-admiration [...].”

⁵⁶ No original: “[humility] consists in being inattentive to one’s own status, i.e., not engaging in self-admiration of one’s merits or status or accomplishments because one does not spend much time thinking about oneself at all.”

1.4 A INVESTIGAÇÃO CONTEMPORÂNEA SOBRE A HUMILDADE INTELECTUAL

Contemporaneamente, é comum iniciar a discussão com a definição lexical presente no *Oxford English Dictionary*, segundo o qual humildade é “ter uma opinião baixa sobre si mesmo; mansidão; baixeza.” (cf. Battaly, 2019. Tradução nossa).⁵⁷ Essa definição harmoniza com a etimologia da palavra e com as concepções cristãs de humildade, mas, não parece captar uma virtude. Bloomfield chega a dizer que “se seguirmos o uso comum, a humildade certamente não é uma virtude” (2021, p. 39. Tradução nossa).⁵⁸ Mas a maioria dos filósofos defende ou pressupõe que a humildade é uma virtude, apesar de haver alguns dissidentes (cf. Battaly, 2019, p. 1; Bloomfield, 2021; Dillon, 2021).

A filosofia da humildade contemporânea leva adiante o projeto moderno de secularização desta virtude. A crítica humeana às virtudes monásticas, entre as quais figura a humildade, acordou a filosofia da humildade de seu sono dogmático e trouxe à luz uma variedade de problemas filosóficos interessantes. Mas contrariamente ao que o próprio Hume pensou, ainda temos razões para considerá-la como uma virtude, mesmo em uma visão de mundo secular.

A concepção padrão [cristã] apresentou o problema que redefinições seculares da humildade precisariam superar - ou seja, se a humildade é uma estimativa contida [*chastened*] de si mesmo, mas não mais sustentamos as visões da natureza humana e agência divina que tornavam uma estimativa baixa de si mesmo apropriada, então o que poderia a humildade significar para nós hoje? [...] Por um lado, temos a preocupação de que uma estimativa baixa de si mesmo seja apenas verdadeira dado certos compromissos religiosos questionáveis. Por outro lado, muitos filósofos seculares desejam manter que há algo moralmente valioso em uma visão moderada [*chastened*] da significância e da conquista humana. Não podemos crer verdadeiramente que somos inferiores [*lowly*], no entanto, em algum sentido, precisamos acreditar assim se quisermos ser adequadamente morais. A literatura filosófica contemporânea sobre a questão da humildade pode ser lida como uma série de tentativas de resolver esse paradoxo. (Dunnington, 2019, p. 21. Tradução nossa.)⁵⁹

⁵⁷ No original: “*having a lowly opinion of oneself; meekness; lowliness.*”

⁵⁸ No original: “*If we follow common usage, humility is certainly not a virtue.*”

⁵⁹ No original: “*The standard account provided the problem that secular redefinitions of humility would need to overcome—namely, if humility is a chastened self-estimate, but we no longer hold the views of human nature and divine agency that made low self-estimate seem appropriate, then what could humility*

Na interpretação de Dunnington (2019, p. 21) do debate contemporâneo, as teorias da humildade mundana estariam se apoiando em versões secularizadas das três narrativas cristãs que motivam a concepção negativa para sustentar que ela é uma virtude: “A história da perspectiva divina é traduzida como a história da perspectiva cósmica. [...] A história do pecado é traduzida como a história da limitação humana. [...] E a história da graça é traduzida como a história da ajuda comunitária e da sorte.” (Dunnington, 2019, p. 21-22. Tradução nossa).⁶⁰

Uma diferença fundamental entre elas é que, na versão secular, para julgar a nós mesmos de maneira apropriada não precisamos abdicar do orgulho e da dignidade. Nosso valor pessoal pode ser relativamente pequeno diante da vastidão do universo, mas não é nulo. Nossas limitações morais e intelectuais são patentes, mas não somos pecadores irredimíveis. Nossas realizações individuais e comunitárias podem ser relativamente insignificantes em uma escala cósmica, mas são, ainda assim, realizações. Nós não precisamos nos humilhar diante do universo para nos colocar em nosso devido lugar. Tampouco precisamos nos submeter à vontade do cosmos; ele não tem nenhuma.

Isso explica por que a humildade mundana é uma virtude, como pensou Kant, e não um vício, como pensou Hume. Somos instigados a investigar qual é a exata definição de humildade (Battaly, 2019, p. 1), o que equivale ao que Dunnington (2017) chama de “projeto definicional”. O que os pesquisadores contemporâneos querem ao analisar o conceito de humildade é, nas palavras de Dillon (2021, p. 61), revisá-lo a partir da suposição de que se trata de uma virtude:

Teóricos contemporâneos tomam como dado que a humildade é uma virtude. Mas, porque eles rejeitam o teísmo e rejeitam a avaliação de humanos como essencialmente sem valor e não merecedores qualquer crédito pelo que fazemos, eles são deixados com a tarefa de desenvolver uma concepção secular de uma virtude que seria apropriada até mesmo, como coloca Richards, “os mais esplendidos entre nós”. A maioria das concepções é revisionista, posto que elas ou rejeitam a ideia de que a humildade é essencialmente uma questão

be for us today? [...] On the one hand, we have the worry that low self-estimate is only truthful given certain questionable religious commitments. On the other hand, many secular philosophers want to maintain there is something morally valuable about a chastened view of human significance and achievement. We cannot truthfully believe ourselves to be lowly, yet in some sense we need so to believe if we are to be appropriately moral. The contemporary philosophical literature on the question of humility can be read as a series of attempts to resolve this paradox.”

⁶⁰ No original: “*The story of sin is translated into the story of cosmic perspective. [...] The story of sin is translated into the story of human limitation. [...] And the story of grace is translated into the story of communal aid and luck.*”

de ter uma opinião baixa de si mesmo, ou tratam a baixaza como uma distorção, ou um excesso de humildade. (Dillon, 2021, p. 61. Tradução nossa.)⁶¹

O quão profunda deve ser a revisão conceitual empreendida pelos filósofos é algo controverso. A seguinte distinção entre definições descritivas e revisionistas é uma ferramenta útil para a compreensão e avaliação das teorias da humildade.

Definições descritivas têm como objetivo elucidar o significado fundamental da palavra "humildade" conforme é usada por usuários da linguagem contemporâneos competentes. Definições revisionistas, por outro lado, buscam promover uma compreensão da humildade que, embora possivelmente nova, atenda melhor às necessidades morais contemporâneas. (Dunnington, 2019, p. 12. Tradução nossa.)⁶²

O sucesso de teorias da humildade que empregam definições descritivas depende do quão bem elas representam o uso comum do termo 'humildade'. Como a definição lexical é insatisfatória de um ponto de vista filosófico, isso requer oferecer uma interpretação alternativa plausível dos "juízos comuns nos quais a noção de humildade é usada", nas palavras de Sidgwick (1875, p. 335), que preserve a intuição de que ela é uma virtude.

O sucesso das teorias que empregam definições revisionistas, por outro lado, depende de se o conceito substituto é, de fato, melhor que o conceito substituído, dado certo objetivo. Mas a revisão conceitual empreendida não pode ser radical a ponto de mudar de assunto. É preciso concordar com Dunnington que "há limites para até que ponto um conceito pode ser persuasivamente redefinido" (Dunnington, 2019, p. 16. Tradução nossa.).⁶³

Se a concepção positiva de humildade for puramente teórica, então o objetivo é substituir a concepção tradicional por uma nova e mais adequada à contemporaneidade,

⁶¹ No original: "*Contemporary theorists take it for granted that humility is a virtue. But because they eschew theism and reject the assessment of humans as essentially worthless and undeserving of any credit for what we do, they are left with the task of developing a secular account of a virtue that would be appropriate even for, as Richards puts it, "the rather splendid among us." Most of the accounts are revisionary, since they either reject the idea that humility is essentially a matter of having a lowly opinion of oneself, or treat lowliness as a distortion or excess of humility.*"

⁶² No original: "*Descriptive definitions aim to elucidate the core meaning of the word "humility" as it is used by competent contemporary language-users. Revisionary definitions, on the other hand, aim to champion an understanding of humility that, although perhaps novel, better serves contemporary moral needs*"

⁶³ No original: "*there are limits to how far a concept can be persuasively redefined.*"

baseada nos resultados obtidos na pesquisa acadêmica. Mas, se sua origem for traçada a algum momento histórico e se ele for de uso corrente no presente, então o objetivo é refinar – i.e. tornar mais preciso – um conceito que já existe.

Dillon (2021, p. 62) pensa que a pesquisa contemporânea rejeita somente um dos aspectos centrais do uso comum de ‘humildade’ – tal como conceitualizado pela definição lexical e pelas concepções cristãs - a saber, seus elementos negativos. Mas a humildade continua sendo vista pela maioria dos pesquisadores como

- (i) uma virtude;
- (ii) oposta à arrogância;
- (iii) sendo a arrogância um vício a que todas as pessoas estão sujeitas.

Assim, a humildade é uma virtude que qualquer pessoa pode desenvolver, como corretivo à arrogância a que tendemos naturalmente. A humildade intelectual, por sua vez, é uma virtude epistêmica corretora da tendência natural humana à arrogância intelectual. Mas, como pressupõe-se que a autoavaliação negativa não é um de seus constituintes, a humildade tampouco se confunde com alguma forma de falta de valor ou de baixa autoestima. Disso decorre a tese segundo a qual a humildade é um meio termo virtuoso entre dois extremos viciosos. Esse é o *framework* conceitual básico do projeto definicional, compartilhado pelas mais diversas teorias.

Portanto, podemos dizer que propor concepções mundanas de humildade (descritivas ou revisionistas) que prescindam da menção a elementos negativos é o caminho adotado pelo projeto definicional para fechar a lacuna entre a intuição de que a humildade é uma virtude e seu uso comum, cristalizado na definição lexical.

A seguir, as principais teorias (e famílias de teorias) da humildade intelectual são delineadas, para que possamos examiná-las mais detalhadamente nos próximos capítulos. Veremos de maneira panorâmica o estado atual da filosofia da humildade intelectual, buscando salientar as continuidades e descontinuidades entre o que se pensa hoje sobre essa virtude e o que se pensou ao longo da história da filosofia ocidental.

1.4.1 Concepções e categorizações

O projeto definicional da humildade intelectual é sucessor das discussões sobre a humildade geral e sobre a modéstia iniciadas na década de 1980. A partir dos anos 2000 a humildade intelectual ganha destaque. Em meados da última década do século passado, Snow (1995) observou que a humildade era uma virtude até então negligenciada pelos

filósofos. Passados vinte e seis anos, ela reconhece que a situação mudou “dramaticamente” (Snow, 2021).

Ao revisar a literatura filosófica que se desenvolveu nesse período, Snow (2021) identifica e discute sete concepções de humildade e seis concepções de modéstia. Em outro artigo, ela aborda teorias da humildade intelectual, em particular, examinando oito delas (Snow, 2019). Battaly (2019), por sua vez, menciona doze concepções de humildade, divididas em quatro grupos, de acordo com qual tipo de disposição (cognitiva, motivacional, afetiva ou comportamental) é tido como essencial à humildade. De fato, a humildade não é mais uma virtude negligenciada pela filosofia.

Para Snow, a concepção de humildade de Taylor (1985) é uma “ponte entre concepções históricas e contemporâneas de humildade” (Snow, 2021, p. 11. Tradução nossa.),⁶⁴ porque ela se inspira em Aquino e recebe críticas de autores proponentes de concepções alternativas à concepção cristã. A concepção de modéstia de Driver (1989) também exerce grande influência sobre o projeto definicional. Essas duas filósofas propõem versões contemporâneas (e mundanas) da concepção negativa de humildade, similares à concepção cristã padrão, e à pusilanimidade aristotélica, respectivamente. Em ambas as teorias, a humildade e a modéstia, respectivamente, são caracterizadas em termos de autoavaliação negativa.

As concepções de humildade de Richards (1988) e de modéstia de Flanagan (1990) se opõem às teorias da autoavaliação negativa. Para Richards, a pessoa humilde é, essencialmente, alguém que não superestima a si mesma. O elemento negativo da humildade é substituído pela acurácia na autoavaliação. Essa concepção de humildade remonta à preocupação grega com a evitação da *hubris*, bem como à concepção mundana de humildade de Kant. Diversos filósofos seguem Richards em sua oposição às teorias negativas. Juntos, eles formam uma família de teorias que considera humildade como sendo constituída, ao menos parcialmente, por uma autoavaliação acurada. Adaptada ao âmbito epistêmico, tem-se a concepção da humildade intelectual como autoavaliação acurada.

As concepções da humildade e modéstia como autoavaliação cognitiva negativa, de Taylor (1985) e Driver (1989) e acurada, de Richards (1988) e Flanagan (1990), são o

⁶⁴ No original: “[...] a bridge between historical and contemporary accounts of humility.”

que Dunnington (2019, p. 13) chama de primeira geração de conceitualizações contemporâneas. Para Dunnington, os dois pares de teorias usam definições descritivas e ambas “priorizam o componente cognitivo da humildade” (Dunnington, 2019, p. 14. Tradução nossa).⁶⁵

A partir da década de 1990 filósofos como Statman (1992) e Ben-Ze’ev (1993) propõem definições de modéstia com foco no comportamento, e não na cognição. Sinha (2012), por sua vez, define a humildade como algo relacionado, fundamentalmente, à regulação de impulsos egóicos. Na leitura de Dunnington (2019, p. 15), a humildade, no caso de Sinha (2012) e a modéstia, no caso de Statman (1992) e Ben-Ze’ev (1993) são caracterizadas, nesta geração de teorias, por um comportamento igualitário, que não manifesta arrogância ou presunção, e não é incompatível com a superestimação de si mesmo a nível cognitivo.

Nessas teorias de segunda geração, a pessoa humilde, ou modesta, seria aquela que age de certo modo característico da virtude, independentemente de suas opiniões sobre si mesma. A pessoa humilde pode ser egocêntrica, mas, contanto que ela não se comporte como tal, ela não será arrogante. Dunnington as considera como definições revisionistas, cujo objetivo é “reformular nossa noção da virtude para propósitos contemporâneos, seculares” (Dunnington, 2019, p. 15. Tradução nossa).⁶⁶ Essas concepções de humildade parecem acomodar a intuição humeana de que *parecer* humilde em nossa conduta é socialmente desejável, mas *sê-lo* internamente, não é necessário; elas se distinguem, conseqüentemente, tanto da auto humilhação dos monges cristãos quanto da altivez do *megalopsychos* de Aristóteles.

A terceira geração de análises conceituais da humildade, por sua vez, retoma o interesse descritivo na “natureza subjugadora do ego” da humildade. Elas concordam com a primeira geração de teorias que a humildade é uma virtude corretora da tendência humana natural à arrogância, e não somente um tipo de comportamento socialmente apropriado. As concepções de Taylor (1985) e Driver (1989) não deixaram herdeiros, mas há diversas teorias da autoavaliação acurada que tratam da humildade intelectual especificamente.

⁶⁵ No original: “[both] prioritize the cognitive component of humility.”

⁶⁶ No original: “[...] reforming our notion of the virtue for contemporary, secular purposes.”

Nas concepções de Hazlett (2012; 2016; 2021), e de Church e Samuelson (2015), a autoavaliação acurada constituinte da humildade intelectual tem como objeto as crenças do agente. Em ambas as teorias, a característica definidora da virtude é não subestimar e nem superestimar o quão justificadas são nossas crenças. Essas concepções doxásticas da humildade intelectual preservam a ideia de que um tipo de autoavaliação acurada é necessário e suficiente. O que as distingue da posição de Richards (1988) é o objeto-alvo da autoavaliação. Para Richards (1988), a humildade avalia as qualidades, méritos e realizações do agente, e não suas crenças, em particular.

Outras teorias mantêm a autoavaliação acurada como um elemento necessário da humildade, mas não a consideram suficiente. É preciso algo mais, além de avaliar a si mesmo corretamente, para ser humilde. Essas teorias são remissivas da concepção de humildade de Aquino, que inclui tanto um elemento de autoavaliação, quanto um elemento afetivo.

A concepção de humildade *simpliciter* de Snow (1995) é uma das que acrescenta elementos conativos à definição, isto é, elementos relacionados à ação, ao afeto e à motivação, e não somente à cognição. Whitcomb et al. (2015) desenvolvem uma teoria da humildade intelectual similar à de Snow (1995). Em ambas, o objeto-alvo da autoavaliação são as limitações do agente. Dessa perspectiva, a pessoa intelectualmente humilde seria aquela que está ciente de suas limitações intelectuais e reage de maneira condizente com isso.

Todas as teorias de terceira geração acima incluem alguma forma de autoavaliação cognitiva como, pelo menos, necessária à humildade. Elas divergem quanto a se essa autoavaliação é acurada ou não; quanto a qual o objeto-alvo da autoavaliação; quanto a se há outros elementos igualmente importantes que caracterizam a humildade; e, por fim, quanto a quais seriam estes elementos. Mas há uma terceira via, na qual a humildade é caracterizada fundamentalmente por disposições afetivas e motivacionais. Essas teorias remontam à concepção radical cristã e à concepção de Sidgwick, mas se assemelham mais a esta por não partilharem da visão pessimista da natureza humana da primeira e distinguirem a humildade da difidência e da servilidade.

Roberts e Wood (2003, 2007)⁶⁷ defendem uma concepção segundo a qual a humildade é definida pela ausência de motivações egocêntricas. A humildade intelectual, em particular, é definida pela presença de motivações direcionadas a bens epistêmicos, em lugar de motivações direcionadas ao ganho de status social enquanto membro de uma comunidade intelectual. Outras teorias também definem a humildade ou a modéstia somente em termos de disposições não cognitivas. Bommarito (2013) entende a modéstia como uma virtude da atenção; Garcia (2006; 2015) concebe a humildade como a posse de uma autoimagem na qual as limitações pessoais são mais salientes que as qualidades, de modo que o indivíduo não se impressiona consigo mesmo; e Sinha (2012) defende que a humildade diz respeito à superação de impulsos do ego.

Essas concepções afetivas são parte da terceira geração de teorias da humildade. Dunnington (2019) as considera como um conjunto de teorias descritivas. Snow (1995) e Whitcomb *et al.* (2015) enfatizam as disposições afetivas e comportamentais constituintes da humildade, mas concordam com Richards (1988) que alguma forma de autoavaliação cognitiva acurada também é necessária. Roberts e Wood (2007), Bommarito (2013), Garcia (2006), Sinha (2012) e outros (cf. Schueler, 1997; Ridge, 2000; Kellenberger, 2010) enfatizam as disposições conativas, eliminando de todo a necessidade de uma autoavaliação cognitiva acurada (Dunnington, 2019, p. 16).

Tanesini (2016, 2021) parece fazer concepções aos dois subgrupos de teorias da terceira geração. A autora unifica a autoavaliação de qualidades e méritos intelectuais, de um lado, e de limitações e defeitos intelectuais, de outro, superando a dicotomia entre teoria que focam exclusivamente em um ou em outro. Em sua concepção, a humildade intelectual é caracterizada por uma forma de autoavaliação que é, ela mesma, afetiva. Se trata de uma atitude afetiva direcionada ao *self* epistêmico e aos componentes cognitivos do agente. Em concordância com Richards e os demais teóricos da humildade como autoavaliação cognitiva acurada, Tanesini defende que o objeto-alvo primário da humildade intelectual é, de fato, o próprio agente epistêmico. Mas, para a autora, essa autoavaliação não é um estado puramente cognitivo e nem precisa ser acurada.

A categorização cronológica tripartida de Dunnington tem algumas limitações relevantes. Uma delas incluir a concepção de humildade de Sinha (2012) na segunda

⁶⁷ Cf. Roberts (2016, 2021); Spezio, Peterson e Roberts (2018).

geração, apesar de ela ter sido proposta aproximadamente uma década após as demais teorias e de se assemelhar mais às teorias conativas da humildade (de terceira geração) que às teorias comportamentais da modéstia.

Outra limitação da categorização de Dunnington é incluir em um mesmo grupo teorias tão diferentes quanto as de Snow (1995), Roberts e Wood (2003), e Tanesini (2016). Há uma distinção clara entre as teorias que consideram a cognição necessária e acrescentam a afetividade à definição de humildade, como a de Snow (1995) e a de Whitcomb *et al.* (2015), e as teorias que focam exclusivamente na afetividade, como a de Roberts e Wood (2003). A teoria de Tanesini (2016), por sua vez, é um caso anômalo que não se encaixa bem em nenhum dos dois subgrupos das teorias de terceira geração. Além disso, Dunnington (2019) nem sequer menciona as concepções de Hazlett (2012) e Church e Samuelson (2017).

As teorias da humildade cujo foco é na relação do agente com outros agentes e fatores externos são particularmente desafiadoras para as categorizações de Dunnington (2019) e de Battaly (2019), que organizam as teorias em torno de sua ênfase em diferentes tipos de disposições internas do agente. Essas teorias externistas da humildade incorporam características que as aproximam tanto das concepções da autoavaliação negativa, quanto das concepções comportamentais e afetivas. Particularmente, elas retomam a ênfase em nossa relação de dependência de fatores externos a nós, e em comportamentos e interesses pró-sociais.

Uma parte dessas teorias concebe a humildade como fundamentalmente relacionada à conduta social do indivíduo. Elas podem ser consideradas como constituintes de uma quarta geração teórica, que emerge em meados da década de 2010, cuja ênfase é na dimensão social da virtude. A outra parte retoma a dimensão existencial e metafísica da humildade tão presente na concepção cristã, seja em uma versão teológica, ou em uma versão naturalista. Essas teorias remontam às décadas de 1990 (Snow, 1995) e 2000 (Wielenberg, 2005), mas, historicamente, são parte essencial da humildade na tradição grega pagã e na tradição cristã.

Contemporaneamente, as teorias existenciais tiveram uma recepção crítica menos volumosa que as teorias 'estritas' de humildade, isto é, aquelas circunscritas às manifestações da humildade relativas a limitações individuais, e não a limitações humanas em geral (cf. Snow, 1995). Diferentemente das concepções estreitas de humildade, sejam internistas ou externistas, as teorias existenciais frequentemente

discutem questões metafísicas e axiológicas, associando a humildade a compromissos ontológicos e valorativos específicos (cf. Dunnington, 2017).

Para Kallestrup e Pritchard (2016; 2017), a humildade seria caracterizada pelo não egoísmo.⁶⁸ Assim, a pessoa humilde seria aquela que “não é autocentrada”, cuja atenção e motivação se dirigem ao exterior, e não a si mesma (Robinson, 2021, p. 31). Na mesma linha, Greco entende que a humildade intelectual é “caracterizada por uma estimativa realista das próprias habilidades e contribuições intelectuais, e uma apreciação de sua dependência epistêmica em outras pessoas” (Greco, 2021, p. 280. Tradução nossa).⁶⁹ Priest (2017, p. 473) acrescenta o respeito pelo intelecto e pela autonomia de outras pessoas. Essas análises são ditas interpessoais, ou sociais, ou ainda, concepções do não egoísmo (Priest, 2017; Kallestrup; Pritchard, 2017; Greco, 2021).

As concepções existenciais de humildade, por sua vez, são focadas na relação do indivíduo com Deus ou o universo como um todo, e não só com outras pessoas. Há versões teológicas e seculares desse tipo de concepção.⁷⁰

Snow (1995) identifica manifestações do que ela chama de humildade existencial, que diz respeito às crenças e atitudes que temos frente à tomada de consciência da condição humana de finitude diante da grandeza do universo. A autora entende essa dimensão existencial da humildade como relativa às limitações humanas genéricas, e não às limitações particulares de cada indivíduo (que constituem o objeto-alvo da humildade

⁶⁸ O conceito de “não egoísmo” é empregado sem maiores elucidações pelos autores. Contudo, no contexto da discussão parece claro que se trata de uma família de análises que trata a humildade como uma virtude direcionada a outras pessoas, e não ao próprio indivíduo. Outras expressões, como “baixo autofoco” e “esquecimento de si” são usadas para descrever a essa característica da humildade e ao tipo de teoria que a considera fundamental (cf. Robinson, 2021; Tanesini, 2021). Teorias da humildade baseadas na autoavaliação também discutem a relação entre a humildade e o *self*, ainda que a concebam de maneira diversa. O sentido de *self* considerado por Dunnington (2019, p. 76) como o mais pertinente para teorias como a de Roberts e Wood (2007) é relacionado ao conjunto de crenças e desejos que mais importam para o indivíduo. Contudo, esse termo possui diversos outros significados (cf. Tangney, 2000; Tangney, Leary, 2012).

⁶⁹ No original: “[*Intellectual humility was*] characterized by a realistic estimation of one’s own intellectual abilities and contributions, and an appreciation of one’s epistemic dependence on others.”

⁷⁰ Os elementos negativos da concepção tradicional foram enfatizados para contrastá-la com as alternativas, mas os aspectos teológicos das concepções de Agostinho e Aquino são igualmente relevantes. Ambos se referem a Deus como sendo a razão pela qual devemos reconhecer que temos pouco valor, somos limitados (em geral e intelectualmente), e dependentes dEle. O indivíduo e a espécie humana em geral devem ser humildes por conta de sua pequenez relativa a Deus e a Sua criação. Com isso, a crítica e a defesa contemporâneas da concepção tradicional são feitas por essas duas vias: a de (i) elementos negativos, e a de (ii) elementos teológicos. Ambas as características são impopulares entre as análises contemporâneas da humildade.

estreita). Outra concepção de humildade que aborda a dimensão existencial da humildade é proposta por Kidd (cf. 2014, 2015, 2016, 2017, 2021).

Dunnington (2016, 2017, 2019) defende uma concepção neoagostiniana de humildade que inclui as noções de dependência e submissão a Deus, afirmando que a dimensão teológica da humildade é irreduzível a suas dimensões intrapessoal e interpessoal. Contudo, é possível conceber a humildade de modo similar, mesmo na ausência da crença em um Ser Supremo e na ausência da própria existência de Deus ou de quaisquer entidades sobrenaturais. Wielenberg (2005, 2019) faz exatamente isso. O autor defende que devemos ser humildes em decorrência do reconhecimento de nossas limitações e de nossa relativa insignificância à realidade, ainda que esta seja concebida de maneira naturalista (Wielenberg, 2019, p. 43).⁷¹

A concepção secular de humildade é análoga à teológica, mas “não requer nem a crença em algo como o Deus do judaísmo, do cristianismo ou do islamismo, nem a existência de tal deidade” (Wielenberg, 2019, p. 41. Tradução nossa).⁷² Ambas tomam como central na humildade o “reconhecimento (i) da posse de certas falhas e limitações compartilhadas por todos os seres humanos, e (ii) da relativa insignificância em comparação com algum aspecto da realidade.” (Wielenberg, 2019, p. 43. Tradução nossa).⁷³ O que distingue a humildade teológica da humildade naturalista distingue é (i) e (ii) serem especificados com referência a Deus, em uma, e à sorte e ao universo concebido de maneira naturalista, em outra. Para Weilenberg (2005) somos dependentes ontologicamente de fatores que estão fora de nosso controle, mesmo que o universo seja concebido como sendo impessoal, e reconhecer isso nos dá razões para sermos humildes.

Tanto as teorias interpessoais quanto as teorias existenciais da humildade podem ser consideradas predominantemente descritivas. Mas elas desafiam a categorização cronológica usada por Dunnington (2019) e a categorização disposicional de Battaly (2019), porque em nenhum dos dois grupos de teorias a humildade é caracterizada por

⁷¹ Na concepção de Wielenberg (2005, p. 2), o naturalismo consiste somente na negação da existência de entidades sobrenaturais. Essa tese ontológica não deve ser entendida como implicando a negação de fatos morais, ou qualquer outra atrelada a outras formas de naturalismo.

⁷² No original: “*requires neither belief in anything like the God of Judaism, Christianity, or Islam nor the existence of such a deity.*”

⁷³ No original: “[...] *recognition of (i) one’s possession of certain flaws or limitations shared by all human beings and (ii) one’s relative insignificance in comparison with some aspect of reality.*”

elementos *internos* ao agente, sejam eles cognitivos, comportamentais ou afetivos. O atributo distintivo das teorias interpessoais e das teorias metafísicas é o destaque dado à relação do agente com fatores que lhe são *externos*.

Para acomodá-las adequadamente em nossa categorização, é preciso subir um nível de abstração, agrupando as teorias cognitivas, comportamentais e afetivas sob o rótulo de teorias *internistas* ou *individualistas* da humildade. Isto é, teorias cujo foco é em um ou mais tipos de disposições e estados internos ao indivíduo. As teorias focadas na relação com fatores externos ao agente são reunidas sob o rótulo de teorias *externistas* ou *relacionais* da humildade. Isto é, teorias cujo foco é nas relações do indivíduo com fatores externos a ele e em suas atitudes direcionadas a tais relações e tais fatores.

As teorias de primeira geração são decididamente internistas. Nelas, a autoavaliação cognitiva não precisa atrelada a consequências no comportamento do agente ou em sua interação com qualquer fator que lhe seja extrínseco. As teorias de segunda geração tendem ao externismo. Definir a humildade em termos de comportamento igualitário implica em tornar central a relação do agente com outras pessoas, por meio de sua conduta social.

As teorias de terceira geração, por outro lado, são um grupo diversificado. Roberts e Wood (2007) contrapõem a preocupação com o ego à preocupação com bens morais e epistêmicos, de modo que a humildade é interpessoal em um sentido negativo. Ela é caracterizada pela *ausência* de motivações voltadas para a busca de status social. A concepção da baixa preocupação com status, de Roberts e Wood (2007), tem um elemento interpessoal latente e, junto às teorias igualitárias, é uma precursora das teorias externistas interpessoais, da quarta geração.

Snow (1995), Whitcomb *et al.* (2015) e Tanesini (2016), por outro lado, dão destaque a elementos afetivos e comportamentais em suas teorias, mas preservam a centralidade da relação do agente consigo mesmo. Whitcomb *et al.* (2015) e Tanesini (2016) se opõem explicitamente à centralidade da dimensão interpessoal da humildade. Para eles, a humildade está correlacionada com fatores externos, mas os elementos que a definem são internos ao agente. Snow (1995), por sua vez, reconhece tanto a dimensão interna quanto a dimensão existencial da humildade, de modo que sua teoria é, simultaneamente, uma teoria internista conativa e uma teoria externista existencial.

Com isso, as teorias da humildade contemporâneas formam quatro gerações mais ou menos homogêneas que remontam, as vezes de maneira óbvia, a uma ou outra das diversas teorias históricas que apresentamos. Sugerimos separá-las em teorias internistas

e externistas. As teorias internistas se subdividem em cognitivistas e não cognitivistas. As teorias cognitivistas se subdividem em teorias da autoavaliação negativa e teorias da autoavaliação acurada. As não cognitivistas se subdividem em teorias que preservam o componente cognitivo e teorias que o eliminam. As teorias externistas, por sua vez, se subdividem em teorias interpessoais e existenciais. As teorias interpessoais são de dois tipos: negativas e positivas. E as teorias existenciais podem ser divididas em ontologicamente comprometidas (teológicas ou naturalistas) e ontologicamente neutras.

2 TEORIAS COGNITIVISTAS

Neste capítulo, começaremos o exame crítico das teorias filosóficas contemporâneas da humildade intelectual. No capítulo anterior, as teorias internistas foram divididas em cognitivistas (ou intelectualistas) e não cognitivistas (ou não intelectualistas). As concepções cognitivistas da humildade intelectual a definem em termos de elementos cognitivos. Tipicamente, o que a constitui é alguma forma de autoavaliação, cujo objeto-alvo é algum elemento do aparato cognitivo do agente. Assim, o agente é intelectualmente humilde a respeito de suas crenças, suas qualidades intelectuais, suas limitações intelectuais, ou de si mesmo enquanto agente intelectual, se ele as avalia, ou avalia a si mesmo de modo apropriado. Concepções intelectualistas divergem quanto ao que conta como o modo apropriado de autoavaliação e quanto a qual seu objeto-alvo.

Podemos dividir as teorias cognitivistas em dois grupos: (i) o da autoavaliação negativa, e (ii) o da autoavaliação acurada. As primeiras são reminiscentes do pessimismo da humildade cristã e estão impregnadas no uso cotidiano do termo. As segundas se parecem mais com as noções mundanas de humildade da modernidade e melhor se adequam a nossas necessidades epistêmicas atuais.

2.1 TEORIAS DA AUTOAVALIAÇÃO NEGATIVA

2.1.1 Definição lexical

A definição lexical da humildade, isto é, o tipo de definição que encontramos em dicionários, não é, a rigor, uma concepção filosófica, já que visa somente descrever o uso comum desta palavra. Mas analisá-la brevemente pode nos ajudar a entender o que está em jogo no debate filosófico. Ao mesmo tempo que ela captura diversas intuições comuns sobre o que é a humildade (intuições estas que os filósofos buscam, de diferentes maneiras, preservar ou explicar), ela também possui limitações que a tornam insatisfatória do ponto de vista teórico. Essas limitações ilustram alguns critérios gerais que as definições filosóficas costumam visar satisfazer.

Definição lexical: humildade =_{df} “ter uma opinião baixa sobre si mesmo; mansidão; baixeza.” (Cf. Battaly, 2019. Tradução nossa).⁷⁴

A pessoa humilde, assim concebida, possui características negativas evidentes. Ainda que essa noção de humildade possa ser parcialmente correta descritivamente, ela não parece contar a história completa. Vimos que a humildade é comumente tida como uma virtude, e isso não parece compatível com a concepção lexical. É difícil entender como a humildade promove o florescimento humano ou constitui uma virtude, deste ponto de vista. Se definição lexical for correta, então a humildade é, no melhor dos casos, uma virtude paradoxal, e no pior deles, um vício. Isso vale para qualquer concepção negativa de humildade, quando avaliada sob uma ótica secular.

Também é possível argumentar que essa concepção é circular, na medida em que os termos usados para definir a humildade podem ser, eles mesmos, definidos com base na humildade. Por exemplo, é tentador dizer que a pessoa mansa é aquela que é humilde. Mas mesmo que ‘mansidão’ e ‘baixeza’ não sejam definidas em termos de humildade, o significado dessas palavras é pelo menos tão obscuro quanto o da própria humildade. Não seria possível que uma pessoa ‘mansa’ pense em si mesma de forma arrogante e seja vaidosa? A ‘baixeza’ em questão diz respeito à situação objetiva da pessoa, em relação a alguma escala de valor, ou à forma como ela pensa em si mesma? Essas questões extrapolam aquilo a que definições lexicais se propõem oferecer (i.e., uma descrição do uso cotidiano das palavras). Então ainda que não seja necessariamente circular, a definição lexical certamente é pouco informativa.

Além disso, a definição lexical trata da humildade *simpliciter*, e não é óbvio que a humildade intelectual deva ser concebida de maneira similar. De fato, há evidência empírica de que o conceito cotidiano e o conceito teórico de humildade intelectual divergem substancialmente da definição lexical de humildade *simpliciter* (cf. Samuelson *et al.* 2014; Church, Samuelson, 2017, capt. 1; Christen *et al.*, 2014, 2019). A noção popular de humildade intelectual possui três dimensões, relativas a características epistêmicas, intrapessoais e interpessoais da pessoa intelectualmente humilde. Características negativas não estão presentes em nenhuma delas.

⁷⁴ No original: “*having a lowly opinion of oneself; meekness; lowliness.*”

2.1.2 Concepção da baixa posição

A primeira definição teórica da humildade que examinaremos é a de Gabriele Taylor (1985). Para a autora, a humildade pertence ao conjunto das “emoções de autoavaliação”, junto ao orgulho, à vergonha e à culpa (Taylor, 1985, p. 1). Essas emoções são identificadas por um tipo de crença cujo objeto é o próprio *self*. Assim, as crenças identificadoras dessas emoções auto avaliativas, que lhes são constitutivas, são uma avaliação do *self* relativo a alguma norma. No caso da humildade, a autoavaliação em questão é negativa porque o indivíduo reconhece ter desviado da norma relevante.

Podemos esclarecer esse ponto destacando que há tanto uma dimensão objetiva quanto uma dimensão subjetiva que são relevantes para a humildade. A dimensão objetiva pode ser pensada como uma escala valorativa, como por exemplo, a encontrada no sistema feudal ou de castas sociais. Há pessoas no extremo superior da escala, e há pessoas no extremo inferior. As pessoas no extremo inferior são objetivamente humildes.

Um homem orgulhoso, nos diz o dicionário, é aquele que se valoriza muito por conta de seu status, posição ou posses. O homem humilde, por outro lado, é dito ter uma baixa opinião de si mesmo. Pode-se pensar neles como ocupando duas posições nos extremos opostos de alguma escala. Uma pessoa pode então ser considerada humilde simplesmente em virtude de ocupar uma posição humilde ou modesta, completamente independente de quaisquer sentimentos que ele possa ter sobre sua situação. (Taylor, 1985, p. 17. Tradução nossa.)⁷⁵

Mas isso não basta. O foco de Taylor (1985) é na crença constitutiva de determinada emoção, de forma que alguém que está em uma posição humilde na escala sem estar ciente disso não pode ser considerado humilde. É preciso que haja uma correspondência entre a baixa posição (objetiva) do indivíduo no ranking e seu reconhecimento (subjetivo) dessa posição como sendo adequada. De um lado está uma escala de valor, do outro, a autoavaliação do indivíduo. Para Taylor, “o homem que aceita

⁷⁵ No original: “A proud man, the dictionary tells us, is one who values himself highly on account of his rank, position, or possessions. The humble man, by contrast, is said to have a low opinion of himself. One might think of them as occupying two positions at the opposite ends of some scale. A person can then be said to be humble simply in virtue of his occupying a humble or lowly position, quite independently of any feelings he may have about his situation.”

sua baixa posição como o que lhe é devido é o homem que possui humildade, ou o homem humilde.” (Taylor, 1985, p. 17. Tradução nossa).⁷⁶

Concepção da baixa posição: humildade =_{df} aceitar sua baixa posição como aquela que lhe é devida (Taylor, 1985).

Vê-se que a autoavaliação constitutiva da humildade é negativa, mas acurada. Isso significa que ao acreditar ter pouco valor, a pessoa humilde crê verdadeiramente, porque ela de fato tem pouco valor. Com isso, a humildade não requer que o agente seja ignorante acerca de seu próprio valor (i.e., sua posição na escala relevante) ou que subestime a si mesmo. Por outro lado, isso requer que a pessoa seja, objetivamente, carente de valor segundo alguma escala.

2.1.2.1 Exame crítico da concepção da baixa posição

O que há de bom em ser desprovido de valor? Para Robinson (2021), essa concepção é duplamente paradoxal, porque não explica o valor da humildade (o que torna ela uma virtude)⁷⁷ e porque ao atribuir humildade a si mesmo, o agente estaria, *ipso facto*, sendo desumilde.

[...] se a autoavaliação humilde de alguém é acurada, então incorremos no paradoxo axiológico. Nesse caso, a autoavaliação do indivíduo é correta, mas não é claro o que há de bom ou virtuoso em estar neste estado e estar ciente disso. [...] Se minha autoavaliação têm que ser precisa para ser verdadeira e eu digo que sou humilde, então estou me gabando da minha baixeza. (Robinson, 2021, p. 32. Tradução nossa).⁷⁸

Se, diferentemente de Taylor, estivéssemos falando da humildade intelectual, poderíamos concordar que há algum valor epistêmico em *saber que* se está no extremo inferior da escala valorativa, ainda que ocupar essa posição de inferioridade não seja algo bom. Mas o problema permanece. Se a escala valorativa relevante for epistêmica, então

⁷⁶ No original: “The man who accepts his lowly position as what is due to him is the man who has humility, or the humble man.”

⁷⁷ Supondo que estar em uma posição baixa é ruim, que razão temos para pensar que a pessoa que aceita tal posição é virtuosa?

⁷⁸ No original: “[...] if one’s humble self-assessment is accurate, then we run into the axiological paradox. In this case, one’s self-assessment is correct, but it is unclear what is good or virtuous about being in and aware of this state. [...] if my self-assessment must be accurate to be true and I say that I am humble, then I am bragging about my lowliness.”

aquilo que o indivíduo sabe é que ele possui pouco valor epistêmico enquanto agente. Podemos modificar a concepção de Taylor para o âmbito epistêmico da seguinte maneira:

Concepção da baixa posição intelectual: humildade intelectual =_{df} aceitar sua baixa posição intelectual como aquela que lhe é devida (Taylor, 1985).

O agente intelectualmente humilde seria aquele situado no extremo inferior da escala de valor intelectual. Por exemplo, alguém que não é tido por seus pares como um bom informante, ou seja, alguém cujas opiniões e testemunho não são considerados confiáveis. O que há de epistemicamente virtuoso nisso? O agente epistemicamente virtuoso não seria aquele que se encontra no extremo superior da escala e, por isso, pode ter orgulho intelectual de si mesmo? Esse problema mostra que conceber a humildade como uma forma de autoavaliação negativa e acurada torna difícil considerá-la uma virtude.

Taylor não lida com essas preocupações a respeito da natureza paradoxal da humildade, mas tem o cuidado de distinguir entre humildade e humilhação. Ambas ocorrem quando alguém é posto em uma posição inferior àquela que ele tinha até então ou acreditava ter. Em tais situações, a pessoa pode ou receber uma lição de humildade (*be humbled*) ou ser humilhada. No primeiro caso, há correspondência entre a posição objetiva do indivíduo na escala avaliativa e sua autoavaliação. Essa pessoa sente humildade na medida em que aceita sua nova e inferior posição como devida (Taylor, 1985, p. 19). Taylor diz o seguinte sobre essa revisão da autoavaliação do indivíduo humilde:

Ele pode pensar tanto que anteriormente tinha uma visão exagerada de seus méritos, quanto que, por alguma razão, seus méritos agora não são mais o que eram. Em ambos os casos, sentir-se humilde envolve uma revisão para baixo da visão que o agente tem de si mesmo, paralela à redução de seu status. (Taylor, 1985, p. 19. Tradução nossa.)⁷⁹

No segundo caso, não há tal correspondência. O indivíduo que se sente humilhado, em vez de sentir humildade, é aquele que não aceita sua baixa posição como aquela que lhe é devida. Esse indivíduo pode discordar de sua nova posição na escala e não revisar sua autoavaliação.

⁷⁹ No original: “He may think either that he had formerly taken an exaggerated view of his merits, or that, for some reason or other, his merits are now not what they once were. In either case, feeling humbled involves a downward revision of the agent’s view of himself, parallel to the downgrading of his status.”

Mas mesmo que ele a revise, essa mudança de posição traz consigo uma emoção negativa a respeito de si mesmo (i.e., sentir-se humilhado) devido a sua perda de valor “aos olhos do mundo”: “[...] ele está ciente de que aos olhos do mundo agora menos lhe é devido do que se presumia ou do que era anteriormente o caso, e ciente de que aos olhos do mundo ele foi mostrado como alguém que sofreu de uma autoestima exagerada. (Taylor, 1985, p. 19. Tradução nossa.)⁸⁰

Sentir-se humilhado pode indicar que o indivíduo tem uma preocupação excessiva com sua importância (Taylor, 1985, p. 16). Apesar dessa distinção e de Taylor (1985, p. 51) defender que sua concepção é compatível com dignidade e respeito próprio, a humildade parece se confundir com a servilidade. Taylor (1985, p. 18) discute brevemente os comportamentos e expectativas decorrentes da humildade e do orgulho: a pessoa orgulhosa tem a expectativa de ser servida, enquanto a pessoa humilde tem a expectativa de servir (e não está insatisfeita com isso, posto que aceita sua posição como correta), e ambas se comportam de acordo com isso.

Outro ponto importante da concepção de baixa posição que é alvo de críticas é a restrição da extensão do conceito. Richards (1988) e Robinson (2021) notam que apenas pessoas no extremo inferior da escala valorativa podem ser humildes. A humildade seria uma virtude que pessoas notáveis não podem possuir: “Mas se humildade é baixa autoestima, onde isso deixa aqueles entre nós que são bastante notáveis, aqueles em quem tal visão de si mesmo pareceria exibir uma ignorância bastante surpreendente, se não um extenso autoengano?” (Richards, 1988, p. 253. Tradução nossa.)⁸¹⁸²

Aqueles que possuem uma posição elevada podem ser orgulhosos, mas nunca humildes. Não é possível que alguém aceite sua baixa posição se sua posição não for, de fato, baixa. Isso não parece adequado, visto que frequentemente atribuímos humildade a pessoas de grande valor ou que possuem grandes realizações em alguma área e as

⁸⁰ No original: “[...] *he is aware that in the eyes of the world less is now due to him than was assumed or was formerly the case, and aware that to the eyes of the world he has been shown to have suffered from exaggerated self-esteem.*”

⁸¹ No original: “*But if humility is low self-esteem, where does this leave the rather splendid among us, those in whom such a view of oneself would seem to display quite astonishing ignorance, if not extensive self-deception?*”

⁸² Vimos que Aquino lida com essa questão distinguindo entre o aspecto humano e o aspecto divino em cada pessoa. Toda pessoa pode ser humilde na medida em que, enquanto humano, está aquém da perfeição divina. Mas essa perspectiva pessimista sobre a natureza humana é uma que poucos autores contemporâneos estariam dispostos a endossar explicitamente.

consideramos particularmente virtuosas por isso. Negar que pessoas notáveis possam ser genuinamente humildes, como Taylor parece fazer, dá margem para fortes críticas:

Isso exclui a humildade em qualquer pessoa que tenha uma posição elevada (conquistada através de trabalho árduo, por exemplo). Mesmo que tal pessoa seja bastante hesitante sobre suas realizações, isso não contaria: ela teria que abandonar sua humildade, juntamente com suas origens humildes.

[...] Normalmente, não apenas permitimos que aqueles que ascendem sejam humildes, mas achamos especialmente admirável se forem. "Ter feito tudo isso e ainda manter sua humildade", podemos admirar, significando claramente não que algo logicamente impossível foi alcançado, mas que algo especialmente notável aconteceu.

Em resumo, parece haver pessoas louváveis no mundo, e isso é constrangedor, se ser humilde é ter uma baixa opinião de si mesmo. Pois, tais pessoas são logicamente capazes de humildade e talvez até especialmente louváveis por isso. Mas, nelas, a humildade seria errônea, uma questão de ignorância ou autoengano. É difícil ver como tal coisa poderia ser uma virtude, quanto mais uma especialmente admirável. (Richards, 1988, p. 253. Tradução nossa.)⁸³

Exemplos paradigmáticos de humildade, como Jesus, parecem contrariar essa característica da concepção de Taylor.

Adaptando a concepção de humildade *simpliciter* de Taylor, criamos uma definição de humildade intelectual segundo qual a pessoa intelectualmente humilde é aquela que aceita sua baixa posição intelectual como aquela que lhe é devida. Os dois problemas que discutimos reaparecem: a pessoa intelectualmente humilde não parece se distinguir da pessoa intelectualmente servil, e pessoas intelectualmente notáveis por sua inteligência, conhecimento, expertise ou realizações não poderiam ser intelectualmente humildes – nem mesmo aqueles em uma posição intermediária na escala (por exemplo, um leigo bem informado ou um pesquisador novato) poderiam ser intelectualmente humildes, ainda que estejam dispostos a mudar de opinião à luz de novas evidências ou do testemunho de autoridades intelectuais.

⁸³ No original: "This precludes humility in anyone who has a high position (earned through hard work, for example). Even if such a person were quite diffident about his achievement, it wouldn't count: he would have to leave his humility behind, along with his humble origins.

[...] normally we not only allow that those who rise can be humble but find it especially admirable if they are. "To have done all that and still retained his humility," we might marvel, clearly meaning not that something logically impossible had been carried off but that something especially remarkable had been.

In short, there do seem to be praiseworthy people in the world, and this is awkward, if to be humble is to have a low opinion of oneself. For, such people are logically capable of humility and perhaps even especially praiseworthy for it. But, in them, humility would be erroneous, a matter either of ignorance or of self-deception. It is hard to see how such a thing could be a virtue at all, let alone an especially admirable one."

Esta seria uma virtude intelectual estranha, cuja posse é incompatível com a posse de outras qualidades epistêmicas (incluindo bens epistêmicos e até mesmo outras virtudes).

2.1.3 Concepção da subestimação de qualidades

A concepção da baixa posição, de Taylor (1985), não é a única teoria negativa da humildade. Uma alternativa à qual Richards (1988) faz alusão em sua crítica a Taylor (1985) é a concepção de modéstia como ignorância, defendida por Julia Driver (1989; 1999; 2001). Essa concepção de modéstia moral tem sido bastante influente na literatura filosófica sobre a humildade intelectual, apesar de não corresponder ao que Driver (1989) pensava sobre a humildade. Vejamos como Driver (1989) concebe esses dois traços de caráter.

Para Driver (1989, p. 373), a modéstia é parte do conjunto de virtudes morais que são constituídas pela ignorância, ou seja, virtudes que o agente exerce sem ter conhecimento disso, e que desenvolve de maneira involuntária. Na verdade, a modéstia seria o caso paradigmático desse tipo de virtude. Em sua concepção, a modéstia é associada à subestimação do próprio valor, ou seja, a virtude é caracterizada pela opinião negativa que o agente tem sobre si mesmo (Driver, 1989, p. 374). Tal opinião é incorreta por subestimar o valor do indivíduo (suas qualidades) em decorrência de sua ignorância sobre este valor.

O principal interlocutor de Driver (1989) não é qualquer filósofo defensor de concepções rivais de modéstia ou humildade (afinal, a maioria deles entra em cena após Driver, e não antes), mas Sherlock Holmes:

Meu caro Watson, [...] eu não posso concordar com aqueles que classificam a modéstia entre as virtudes. Para o lógico, todas as coisas devem ser vistas exatamente como são, e subestimar a si mesmo é tão distante da verdade quanto exagerar em seus próprios poderes. (Doyle, 1984 apud Driver, 1989, p. 374). Tradução nossa.)⁸⁴

⁸⁴ No original: “*My dear Watson, [...] I cannot agree with those who rank modesty among the virtues. To the logician all things should be seen exactly as they are, and to underestimate one’s self is as much a departure from truth as to exaggerate one’s own powers.*”

O argumento de Sherlock Holmes é bastante similar ao usado por Sidgwick duas décadas antes. Para ambos, deve-se mirar na verdade sobre as coisas, incluindo sobre nós mesmos. A subestimação de nós mesmos é um erro epistêmico e, portanto, não é virtuosa. Mas enquanto Sidgwick visa mostrar que essa não pode ser a concepção correta de humildade, Holmes aceita a concepção da subestimação de si, e, com base nisso, nega que a modéstia seja uma virtude.

Driver retoma, portanto, uma noção popular de humildade que já havia sido alvo de críticas tanto na filosofia quanto na literatura: “a modéstia é dependente do defeito epistêmico de não saber seu próprio valor. Diferentemente de Holmes, porém, eu acredito que a modéstia é uma virtude.” (Driver, 1989, p. 374. Tradução nossa).⁸⁵ Assim como na concepção da baixa posição, de Taylor, a concepção de modéstia de Driver é baseada em crenças autoavaliativas. Snow (2021) oferece uma formulação sumária da posição de Driver:

Concepção da subestimação de qualidades: modéstia =_{df} “é a disposição dogmática para subestimar o próprio valor com base na ignorância do próprio valor.” (Snow, 2021, p. 14. Tradução nossa).⁸⁶

Enquanto na concepção da baixa posição a autoavaliação humilde é negativa e acurada, na concepção da subestimação a autoavaliação modesta é negativa e inacurada. À primeira vista, é difícil imaginar como Driver poderia argumentar persuasivamente que sua concepção de modéstia constitui uma virtude. Mas a autora esclarece que, apesar de negativa, sua concepção de modéstia não se confunde com autodepreciação - a subestimação de si mesmo não impede que o agente acredite ter algum valor:

[...] a pessoa modesta subestima seu próprio valor. Se ela fala, então ela subestima a verdade, mas faz isso inconscientemente. Isso implica que o modesto é ignorante, até certo ponto, em relação ao seu próprio valor. Ele se subestima e, portanto, apenas reconhece uma parte do mérito devido a ele. É importante observar aqui que a pessoa modesta ainda deve considerar seu caráter e feitos como tendo algum valor. [...] Dessa forma, a modéstia difere da auto-depreciação completa. Essa explicação me parece plausível, porque a sinceridade parece ser uma condição necessária para a modéstia genuína, e a

⁸⁵ No original: “Modesty is dependent upon the epistemic defect of not knowing one’s own worth. Unlike Holmes, however, I do believe that modesty is a virtue.”

⁸⁶ No original: “Modesty is the dogmatic disposition to underestimate self-worth based on ignorance of one’s self-worth.”

pessoa que subestima seu próprio valor é sincera ao fazê-lo. (Driver, 1989, p. 376. Tradução nossa.)⁸⁷

Assim, a concepção de Driver (1988) não é tão negativa quanto parece. Mas por que argumentar em favor de uma posição que sabidamente enfrenta sérias objeções?

Driver formula sua concepção de modéstia como uma resposta ao paradoxo da auto atribuição, que possui uma função metodológica importante: “Uma característica desejada de qualquer explicação sobre modéstia é que ela explique a peculiaridade de: (1) Eu sou modesto.” (Driver, 1989, p. 375. Tradução nossa).⁸⁸ Essa afirmação é paradoxal porque, sendo a modéstia uma qualidade, atribuí-la a si mesmo parece um autoelogio que pessoas modestas tipicamente não fariam: “(1) parece ser estranhamente autocontraditório. Se eu dissesse (1), a pessoa caridosa pensaria que eu estava brincando. Outros pensariam que eu estava dizendo algo sem sentido.” (Driver, 1989, p. 375. Tradução nossa).⁸⁹

A explicação de Driver para o paradoxo da auto atribuição⁹⁰ é a seguinte:

A modéstia envolve uma falta de conhecimento em relação ao valor próprio. Em geral, quando alguém afirma *p*, está sugerindo que sabe, ou pelo menos acredita, em *p*. Ao proferir (1), eu implico uma compreensão da minha falta de conhecimento em relação à modéstia, fazendo com que não seja uma falta de conhecimento. É autocontraditório proferir (1). Assim como o 'Está chovendo, mas eu não acredito nisso' de Moore, (1) pode ser verdadeiro, mas não posso acreditar que seja verdade ou proferir a sentença de maneira sensata. Posso ser modesto, mas não posso saber disso. (Driver, 1989, p. 376. Tradução nossa.)⁹¹

⁸⁷ No original: “[...] *the modest person underestimates his self-worth. If he speaks, then he understates the truth, but he does so unknowingly. This entails that the modest is ignorant, to a certain degree, with regard to his own self-worth. He underrates himself, and therefore only takes a portion of the credit due him. It is important to note here that the modest person must still think his character and deeds to be of some worth. [...] In this way, modesty differs from complete self-deprecation. This account seems plausible to me, because sincerity seems to be a necessary condition for genuine modesty, and the person who underestimates his self-worth is sincere in understating it.*”

⁸⁸ No original: “*A desired feature of any account of modesty is that it explain the oddity of: (1) I am modest.*”

⁸⁹ No original: “*(1) seems to be oddly self-defeating. If I were to utter (1), the charitable person would think that I was joking. Others would think that I was being nonsensical.*”

⁹⁰ Vale destacar que Driver (1988) aborda um problema que, posteriormente, foi chamado de paradoxo da auto atribuição, mas não o nomeia assim. Ela também não o distingue do paradoxo epistêmico e parece tratar de ambos de forma indistinta.

⁹¹ No original: “*Modesty involves a lack of knowledge regarding self-worth. In general, when one asserts *p*, one is suggesting that one knows, or at least believes, *p*. In uttering (1), I imply a realization of my lack of knowledge with regard to modesty, making it no lack of knowledge. It is self-defeating to utter (1). Like Moore’s “It is raining, but I do not believe,” (1) can be true, but I cannot believe it to be true or utter the sentence sensibly. I can be modest, but I cannot know it.*”

Em outras palavras, ao afirmar “eu sou modesto”, o indivíduo estaria dizendo algo como “eu sei que eu não sei que tenho valor” e, portanto, deixando de ignorar (i.e., não saber) seu valor e de subestimar a si mesmo. Atribuir modéstia a si mesmo é estranho porque viola uma condição necessária para a posse da modéstia: não saber que se é modesto.

Dessa maneira, a ignorância têm um papel crucial na resposta ao problema. Igualmente, a subestimação sincera de si mesmo é o que distingue a modéstia da falsa modéstia, que ocorre quando o indivíduo minimiza suas qualidades apenas da boca para fora, por assim dizer, isto é, de maneira insincera, apesar de ter conhecimento de seu valor pessoal (Driver, 1989, p. 376).

2.1.3.1 Exame crítico da concepção da subestimação de qualidades

A explicação de Driver (1989) do paradoxo da auto atribuição talvez não seja completamente satisfatória, precisamente porque tem como consequência a impossibilidade de saber se se é modesto:

[...] se a autoavaliação humilde de alguém é (ou deve ser) incorreta – porque seus méritos são na verdade ‘comparativamente altos’ - então incorremos no paradoxo epistêmico. A crença do indivíduo, nesse caso, de que ele tem baixo mérito ou status é falsa; portanto, ele não pode jamais *saber* que tem humildade. Sidgwick considera isso “irracional” e prejudicial, dado que precisamos de uma autoavaliação acurada para determinar o que devemos fazer de nossas vidas e como funcionar em sociedade. [...] o paradoxo da auto atribuição ainda se aplica. Se minha autoavaliação deve ser inacurada para ser verdadeira e eu digo que sou humilde, então eu não acessei incorretamente meu caráter meritório. (Robinson, 2021, p. 32. Ênfase no original. Tradução nossa).⁹²

Em outras palavras, teorias da autoavaliação negativa e inacurada como a de Driver (1989) tem como consequência ser sempre autocontraditório atribuir modéstia (ou humildade) a si mesmo e ser impossível saber que se é modesto (ou humilde). Driver

⁹² No original: “[...] if one’s humble self-assessment is (or must be) wrong – because one’s merits are actually “comparatively high” - then we run into the epistemic paradox. One’s belief, in this case, that one has low merits or status is false; therefore, one can never know that one has humility. Sidgwick considers this “irrational” and detrimental, since we need accurate self-assessment to determine what we should do with our lives and how to function in society. [...] the paradox of self-attribution still applies. If my self-assessment must be inaccurate to be true and I say that I am humble, then I have not inaccurately assessed my own meritorious character.”

(1989), estando ciente disso, parece aceitar ambas as consequências e endossar que a modéstia é, de fato, paradoxal.

Esse conflito sobre o que conta como uma resposta adequada ao paradoxo da autoatribuição sugere haver uma divergência de intuições sobre a tarefa filosófica de definir a humildade ou a modéstia. Enquanto Driver parece explicar o paradoxo da autoatribuição vindicando a aparente impossibilidade de atribuir modéstia a si mesmo coerentemente, Sidgwick e Robinson parecem querer evitar essa forma de ceticismo e negar que a auto atribuição necessariamente produza uma contradição pragmática. Da explicação de Driver do paradoxo da autoatribuição decorre o paradoxo epistêmico, mas Sidgwick (1874, p. 312) considera isso como uma razão para recusar concepções como a de Driver (1989).

Driver (1989; 1999; 2003) lida com várias objeções e contraexemplos a sua definição de modéstia de maneira sensata e pormenorizada. Sua posição foi alvo de diversas críticas no âmbito da literatura sobre a modéstia moral (cf. Flanagan, 1990; Feltz, Cokely, 2012; Dolin, 2020). Mas, por questões de escopo e brevidade, precisamos voltar nossa atenção para sua influência sobre o debate a respeito da humildade intelectual. Diversos autores formulam e criticam definições de humildade intelectual inspiradas na concepção de modéstia como subestimação (cf. Kallestrup, Pritchard, 2016; Tanesini, 2016; Dunnington, 2017).

Concepção da subestimação de qualidades intelectuais: humildade intelectual =_{df} “consiste em uma disposição para subestimar as próprias forças intelectuais, realizações, status social e direitos.” (Dunnington, 2017, p. 97. Tradução nossa).⁹³

Quaisquer que sejam os méritos e limitações da concepção de modéstia de Driver (1988), as objeções dirigidas à sua adaptação ao âmbito intelectual fazem dela uma posição extremamente implausível de humildade intelectual. Mesmo se concedermos que Driver está correta quanto à existência de virtudes morais da ignorância, é bastante contraintuitivo que possa haver virtudes intelectuais da ignorância. Mesmo que a ignorância possa ter valor moral, é mais implausível que ela tenha valor epistêmico e possa ser um elemento constitutivo de virtudes intelectuais. Dito de outro modo, a

⁹³ No original: “[*Intellectual humility*] consists in a disposition to underestimate one’s intellectual strengths, accomplishments, social status, and entitlements.”

modéstia, assim concebida, é, ao mesmo tempo e pela mesma razão, uma virtude moral e um vício epistêmico.

Diversos autores notam que se a ignorância for um elemento constituinte da humildade intelectual, então é difícil ver como ela poderia ser uma virtude intelectual, posto que tais virtudes devem promover a aquisição de bens epistêmicos e o florescimento intelectual do indivíduo (cf. Kallestrup, Pritchard, 2016; Tanesini, 2016, p. 4; Dunnington, 2017, p. 98). Dunnington diz o seguinte: “para ser intelectualmente virtuoso, a pessoa deve estar *errada* sobre si mesma? Esse não é um bom resultado.” (Dunnington, 2017, p. 98. Ênfase no original. Tradução nossa.)⁹⁴

Tanesini faz a mesma crítica em mais detalhe. Ela afirma que “no melhor dos casos, é obscuro como a ignorância ou o erro da subestimação pode ser requerido pela virtude” e, além disso, “ignorância dos próprios sucessos epistêmicos não é necessário para a humildade.” (Tanesini, 2016, p. 4. Tradução nossa.)⁹⁵ Isto é, para a autora, a ignorância não é um componente de virtudes intelectuais, e tampouco necessária para a humildade intelectual (independentemente de ela ser ou não uma virtude). Assim, a concepção da subestimação tanto falha em explicar o valor epistêmico da humildade intelectual, quanto em conceitualizá-la corretamente.

C. S. Lewis critica com humor a concepção da subestimação, tomando-a como uma ideia falsa da humildade que serve a propósitos diabólicos contra a humanidade. Maldonado, um demônio experiente, explica a Vermelindo, seu aprendiz, sua estratégia para enganar humanos sobre a natureza da humildade:

Você deve [...] ocultar do paciente o verdadeiro fim da humildade. Deixe-o pensar nela não como esquecimento de si, mas como certo tipo de opinião (uma opinião negativa) dos seus próprios talentos e de seu caráter. Suponho que ele deve mesmo ter alguns talentos. Inculque na mente dele a ideia de que a humildade consiste em tentar acreditar que aqueles talentos são menos valiosos do que ele crê que são. [...] A grande jogada é fazê-lo valorizar uma opinião por alguma qualidade diferente da verdade, e, assim introduzir um elemento de desonestidade e *faz de conta* no coração daquilo que, de outro modo, acabaria se tornando uma virtude. Por esse método, milhares de pessoas foram induzidas a pensar que a humildade significa o que sentem mulheres bonitas

⁹⁴ No original: “*In order to be intellectually virtuous, one must be mistaken about oneself? That is not a good result.*”

⁹⁵ No original: “[...] *it is at best unclear how ignorance or the error of underestimation can be required by virtue. [...] ignorance of one’s epistemic successes is not necessary for humility.*”

que tentam crer que são feias, ou os homens inteligentes que tentam acreditar que são tolos (Lewis, 2017, p. 80-81).

Lewis (2017, p. 81) considera a concepção da subestimação como demoníaca precisamente porque ela requer que o indivíduo forme ou sustente crenças sobre si mesmo visando algum fim não epistêmico, em vez da verdade. Quaisquer que sejam os danos morais causados por esse afastamento da verdade, o dano epistêmico é evidente: a pessoa que subestima a si mesma falha em conhecer a si mesma.

Outros problemas também levam à conclusão de que a subestimação de si mesmo enquanto agente epistêmico não é um componente necessário da humildade intelectual. Battaly (2019) argumenta que é possível ser humilde sem subestimar a si mesmo. Intuitivamente, uma pessoa que tem crenças acuradas sobre seu valor intelectual e reconhece suas limitações intelectuais é humilde:

[...] imagine uma pessoa que compreende acuradamente suas habilidades e limitações, e que reconhece suas limitações sem se gabar de suas habilidades. Se tal pessoa possui, ou está próxima de possuir, humildade, então a humildade não exigirá subestimar as próprias habilidades. O que pode ser necessário é *não* superestimar essas habilidades. (Battaly, 2019, p. 3. Ênfase no original. Tradução nossa.)⁹⁶

Com isso, a humildade intelectual é, no mínimo, compatível com a acurácia na autoavaliação e não requer que o agente subestime suas qualidades intelectuais (cf. Kallestrup, Pritchard, 2016; Tanesini, 2016; Whitcomb *et al.*, 2015). De modo mais controverso, Tanesini (2016; 2021) afirma que a humildade é compatível não somente com a acurácia, mas também com regozijar o sucesso intelectual e superestimá-los em algum grau.

Uma série de argumentos avançados contra essa concepção visam mostrar que a subestimação também é insuficiente para a posse de humildade. É possível que uma pessoa ignore seu valor intelectual e subestime a si mesmo, mas também subestime suas limitações intelectuais:

Imagine uma pessoa que subestima suas próprias habilidades, mas também subestima suas limitações, suponha que ela seja totalmente alheia às suas limitações. Esta pessoa é, sem dúvida, arrogante, e não humilde; nesse caso,

⁹⁶ No original: “[...] imagine a person who has an accurate read on her strengths and her limitations, and who admits her limitations and doesn’t brag about her strengths. If such a person has, or is close to having, humility, then humility won’t require underestimating one’s strengths. What it may require is not overestimating one’s strengths.”

subestimar as próprias habilidades é insuficiente para a humildade. (Battaly, 2019, p. 2. Tradução nossa.)⁹⁷

Essa pessoa satisfaz a concepção da subestimação, mas não é intelectualmente humilde. Na verdade, ela é intelectualmente arrogante, na medida em que, por exemplo, não admite seus erros (por suposição, ela não está ciente deles).

Além disso, dado que Driver não restringe o escopo da modéstia somente para pessoas em uma posição baixa (objetivamente), o seguinte cenário pode ocorrer: uma pessoa extremamente notável, Einstein, por exemplo, pode subestimar a si mesmo e pensar ser um bom cientista, e não um dos maiores de todos os tempos, como de fato fora. Apesar disso, ele poderia ser arrogante e vaidoso, considerando a si mesmo como merecedor de elogios e ignorando a opinião daqueles que ele julga serem cientistas inferiores a ele. Nesse caso, mesmo subestimando a si mesmo, o indivíduo acredita estar em uma posição elevada na escala valorativa e tem uma postura arrogante a respeito disso. Vê-se, portanto, que a subestimação não garante que o indivíduo seja modesto.

E se a virtude da humildade for o meio-termo entre dois vícios, que vícios seriam esses? A autoavaliação acurada seria um vício epistêmico por ser excessivamente positiva ou por carência de subestimação? Nenhuma das duas alternativas parece correta (Kallestrup, Pritchard, 2016).

[...] a humildade parece ser uma virtude – e a humildade intelectual, por sua vez, parece ser uma virtude intelectual – e, como tal, deveria estar entre dois vícios, um de excesso e outro de deficiência. Mas isso é difícil de conciliar com a proposta da ignorância. Por um lado, isso se deve ao fato de ser difícil entender por que uma virtude exigiria ignorância por parte do sujeito, muito menos por que uma virtude intelectual exigiria ignorância. Mas também há uma preocupação mais ampla sobre essa visão, que diz respeito à forma como se concebe os dois vícios correspondentes de excesso e deficiência. Por exemplo, ter uma concepção precisa das conquistas intelectuais e habilidades próprias deve ser considerado um vício intelectual? Além disso, frequentemente atribuímos a virtude da humildade intelectual – na verdade, da humildade em geral – a pessoas que estão plenamente cientes de suas conquistas e habilidades intelectuais. (Kallestrup, Pritchard, 2016. Tradução nossa.)⁹⁸

⁹⁷ No original: "[...] imagine a person who does underestimate her strengths but also underestimates her limitations – suppose she is utterly oblivious to her limitations. This person is arguably arrogant, not humble; in which case, underestimating one's strengths is insufficient for humility."

⁹⁸ No original: "[...] humility seems to be a virtue – and intellectual humility in turn seems to be an intellectual virtue – and as such it ought to lie between two vices, one of excess and one of deficiency. But that is hard to square with the ignorance proposal. For one thing, this is because it is difficult to understand

Por outro lado, a humildade intelectual parece se confundir com seu vício por excesso, isto é, a servilidade ou a difidência intelectual. Ainda que Driver (2003) tenha o cuidado de distinguir entre subestimação *até certo ponto* e autodepreciação, é difícil determinar quanta subestimação é subestimação demais (cf. Church, Samuelson, 2017; Battaly, 2019, p. 2). Desse modo, essa concepção parece ser incompatível com a tese aristotélica segundo a qual virtudes são o meio-termo entre dois vícios.

Robinson (2021) formula o seguinte dilema para as teorias da autoavaliação negativa: em ambas, auto atribuições de humildade são sempre falsas e ou é impossível saber que se é humilde, ou o valor da humildade se torna misterioso. A concepção da baixa posição, de Driver (1989), incorre no paradoxo da autoatribuição e no paradoxo epistêmico, porque se a pessoa humilde subestima suas qualidades e a humildade é uma qualidade, então a pessoa humilde subestima sua humildade e é ignorante a seu respeito. A teoria da subestimação de qualidades, de Taylor (1985), incorre no paradoxo da autoatribuição e no paradoxo axiológico, porque se a pessoa humilde acredita verdadeiramente que seu valor é pequeno e a humildade é uma qualidade, então a pessoa humilde tem uma qualidade oposta a outras qualidades. Com isso, as teorias da autoavaliação negativa se mostraram bastante implausíveis ao serem escrutinizadas.

Essas críticas mostram que essa é uma posição bastante implausível a respeito da natureza da humildade. Ironicamente, nem mesmo Driver (1988) defenderia que a humildade, ou a humildade intelectual, deve ser entendida dessa maneira. Snow erroneamente afirma que “Driver está no grupo de filósofos que usa o termo ‘modéstia’ de modo intercambiável com ‘humildade’ (Snow, 2021, p. 14. Tradução nossa).⁹⁹ Na verdade, Driver se opõe a esse grupo de filósofos: “Uma pessoa humilde, diferentemente de uma pessoa modesta, pode ter uma imagem acurada, ainda que talvez pouco

why a virtue would demand ignorance on the part of the subject, much less why an intellectual virtue would demand ignorance. But there is also a broader worry about this view, which concerns how one is to conceive of the two corresponding vices of excess and deficiency. For example, is having an accurate conception of one’s intellectual achievements and abilities to be considered an intellectual vice? Besides, we often do ascribe the virtue of intellectual humility—indeed, of humility in general—to people who are fully aware of their intellectual achievements and abilities.”

⁹⁹ No original: “Driver is one of a group of philosophers who uses the term “modesty” interchangeably with “humility.”

lisonjeadora, de si mesma. A pessoa modesta precisa se subestimar.” (Driver, 1989, p. 378, nota de rodapé 5. Tradução nossa.).¹⁰⁰

Portanto, a autora concorda com seus críticos em dois pontos cruciais: a subestimação não é necessária para a instanciação da humildade e esta é compatível com a acurácia na autoavaliação. A concepção de humildade intelectual inspirada em sua concepção de modéstia provavelmente não teria o aval de Driver, mas cumpre, ainda assim, o papel de nos mostrar o que a humildade intelectual *não* é. Contudo, Driver se ateve à discussão sobre a modéstia, mais que à discussão sobre a humildade. Os filósofos mais frequentemente associados à ideia de que a humildade tem a ver com alguma forma de autoavaliação acurada são outros. Essa família de teorias será examinada a seguir.

As concepções da autoavaliação negativa, em ambas as formas examinadas, atraíram mais críticos do que adeptos. A dificuldade de compatibilizar o aspecto negativo da humildade, tal como essas teorias o concebem, com o status de virtude é uma razão forte para abandonar esse tipo de teoria. Os poucos filósofos contemporâneos que defendem alguma versão dela costumam ou conceder que a humildade não é uma virtude (cf. Dillon, 2021), ou tomá-la como uma virtude exclusivamente cristã (cf. Dunnington, 2017). Mesmo que esse problema possa eventualmente ser respondido satisfatoriamente, as concepções que apresentaremos no restante deste capítulo e no capítulo seguinte são, atualmente, alternativas mais plausíveis.

2.2 TEORIAS DA AUTOAVALIAÇÃO ACURADA

2.2.1 Concepção da não superestimação de qualidades

Diversos filósofos defendem concepções segundo as quais a autoavaliação acurada é necessária para a instanciação da humildade, e não somente compatível com ela. Um dos primeiros a fazê-lo é Richards (1988), para quem a autoavaliação acurada é necessária e suficiente para a humildade. Frente aos problemas enfrentados pelas teorias da autoavaliação negativa, uma maneira intuitiva de repensar a humildade, preservando

¹⁰⁰ No original: “A humble person, unlike a modest person, can paint an accurate, though perhaps unflattering picture of himself. The modest person needs to underestimate.”

seu status de virtude sem divergir demasiadamente do uso comum, é tomando-a como um antídoto para a arrogância. Assim, em vez de ver a si mesmo de modo negativo, a pessoa humilde precisa somente não exagerar suas qualidades e seu valor.

Uma diferença fundamental entre a concepção de Richards e as de Taylor e Driver é que enquanto estas são voltadas para pessoas que ou são desprovidas de valor (relativamente a alguma escala relevante) ou pensam sê-lo, aquela busca abarcar pessoas em qualquer posição na escala relevante, incluindo pessoas notáveis ou “esplendidas” (Richards, 1988, p. 254). De fato, como Richards corretamente nota, a humildade parece ser particularmente louvável em pessoas que tem grandes qualidades e grandes realizações, mas, ainda assim, não cedem à tentação de se tornarem arrogantes e vaidosas.

Pensando assim, não há nada de errado em tomar conhecimento de nosso valor pessoal (i.e., fazer autoavaliações acuradas de nossas qualidades). O problema está em exagerar esse valor ou pensar que nossas qualidades são maiores do que são, de fato: “Humildade [...] envolve ter um senso acurado de si mesmo, suficientemente firme para resistir às pressões em direção a revisões incorretas. Aqui, as pressões são para pensar *demais* sobre si mesmo, em vez de pensar pouco.” (Richards, 1988, p. 254. Ênfase no original. Tradução nossa.).¹⁰¹

Richards se refere não a *quanto* pensamos em nós mesmos, mas a *como* pensamos em nós mesmos: a pessoa humilde poderia, a princípio, passar muito tempo pensando sobre si mesma, contanto que de forma acurada. Querer receber elogios e acreditar que eles lhe são devidos, em virtude de seus méritos pessoais, é um “fracasso em resistir a tentações para superestimar a si mesmo e suas conquistas.” (Richards, 1988, p. 255, Tradução nossa.).¹⁰²

Snow (2021) formula a concepção de Richards da seguinte maneira:

Concepção da não superestimação de qualidades: humildade =_{df} “a inclinação para manter os seus méritos em perspectiva, mesmo quando estimulado a exagerá-los” (Snow, 2021, p. 11. Tradução nossa.).¹⁰³

¹⁰¹ No original: “*Humility [...] involves having an accurate sense of oneself, sufficiently firm to resist pressures toward incorrect revisions. Only, here the pressures are to think too much of oneself, rather than too little.*”

¹⁰² No original: “[...] *a failure to resist temptations to overestimate oneself and one’s accomplishments.*”

¹⁰³ No original: “[*Humility is*] *the inclination to keep one’s merits in perspective, even if stimulated to exaggerate them.*”

Dunnington (2017) oferece uma formulação adaptada a partir da concepção de Richards (1988), proposta como definição de humildade intelectual:

Concepção da não superestimação de qualidades intelectuais: humildade intelectual =_{df} “uma disposição para estimar acuradamente as suas próprias qualidades, conquistas, status e direitos [intelectuais]” (Dunnington, 2017, p. 98. Tradução nossa.; cf. Snow, 2021, p. 11).¹⁰⁴

Um exemplo de pessoa desumilde, para Richards (1988), é o monge descrito por Bernardo de Claraval:

[...] Ele interrompe quem pergunta, responde a quem não pergunta. Ele mesmo faz as perguntas, ele mesmo as resolve, ele interrompe as palavras não terminadas de seu colega orador. Ele não se importa em te ensinar, ou aprender com você o que ele não sabe, mas em saber que você sabe que ele sabe. (Clairvaux, 1942, p. 205. Tradução nossa.).¹⁰⁵

Esse relato do século XII poderia facilmente se aplicar a alguns acadêmicos dos dias atuais, como salienta Richards (1988). Inversamente, um exemplo de pessoa intelectualmente humilde, para Dunnington, seria o acadêmico que “possui uma avaliação acurada de sua inteligência, do que alcançou, de como é considerado (seja em alta ou baixa estima) e do que tem direito em termos de reconhecimento, elogios, etc.” (Dunnington, 2017, p. 98. Tradução nossa.).¹⁰⁶

Essa concepção tem vantagens evidentes sobre as teorias da autoavaliação negativa. Em primeiro lugar, a autoavaliação acurada é compatível com ter um grande valor e saber disso. A extensão do conceito de humildade não é restrita a pessoas em uma posição baixa e nem é preciso subestimar a si mesmo para ser humilde. Na verdade, seria bastante estranho, ou mesmo patológico, se alguém que tem grandes qualidades intelectuais e tem grande estima de seus pares não soubesse do valor intelectual que possui.

¹⁰⁴ No original: “*IH [Intellectual Humility] consists in a disposition to accurately estimate one’s strengths, accomplishments, social status, and entitlements.*”

¹⁰⁵ No original: “[...] *He interrupts a questioner, he answers one who does not ask. He himself puts the questions, he himself solves them, he cuts short his fellow speaker’s unfinished words. . .He does not care to teach you, or to learn from you what he does not know, but to know that you know that he knows.*”

¹⁰⁶ No original: “[*the intellectually humble scholar is the one who*] *has an accurate appraisal of his intelligence, of what he has achieved, of how highly (or lowly) he is regarded, and of what he is entitled to in terms of recognition, praise, etc.*”

E não há nada de paradoxal em considerar a humildade uma virtude: pessoas humildes tem uma forma de autoconhecimento valiosa, a saber, crenças acuradas sobre seu próprio valor. Assim, tanto a humildade *simpliciter* quanto a humildade intelectual promovem, fundamentalmente, um bem epistêmico: o conhecimento sobre o próprio *self* e suas qualidades. Quem subestima ou superestima a si mesmo, seja no âmbito moral ou epistêmico, é privado deste bem epistêmico. Mais ainda, presume-se que julgar a si mesmo de forma acurada pode conduzir a outros bens morais e epistêmicos.

Richards (1988, p. 258-259) destaca os seguintes benefícios da humildade: a pessoa que avalia a si mesma corretamente tenderá (i) à tolerância, à generosidade e ao perdão para com erros cometidos por outras pessoas; (ii) a avaliar outras pessoas corretamente também, sem subestimar ou superestimar os méritos de outrem; e, (iii) a ter expectativas razoáveis para si mesma, sem esperar de si mesma algo que ela não é capaz de realizar, ou algo que está aquém de suas capacidades. Como corolário a este último ponto, a pessoa humilde tenderá a buscar ajuda de pessoas mais hábeis que ela quando necessário.

Em segundo lugar, essa concepção não conflita com a tese aristotélica do meio-termo: ser humilde é avaliar a si mesmo corretamente, ter excesso de humildade é avaliar a si mesmo de maneira excessivamente negativa (i.e., subestimar a si mesmo) e ter falta de humildade é avaliar a si mesmo de maneira excessivamente positiva (i.e., superestimar a si mesmo). A humildade também é compatível com ter orgulho de si mesmo. Mas aqui surge um problema: uma pessoa situada no extremo superior de uma escala valorativa e que sabe sobre sua posição elevada não poderia ser, na verdade, bastante orgulhosa de si mesma e, portanto, desumilde?

Esta explicação não nos compromete com chamar de humilde a pessoa verdadeiramente realizada que está (por isso) totalmente cheia de si? Uma vez que ela tem direito a essas atitudes, dadas suas realizações, ela não exagerará sua importância. Então, seu comportamento estará de acordo com a humildade, na visão apresentada - enquanto, certamente, é na verdade muito *arrogante*! Talvez os esplendidos possam ser humildes, mas, parece, somente se eles subestimarem a si mesmo, não quando eles apreciam seu esplendor. (Richards, 1988, p. 257. Ênfase no original. Tradução nossa.)¹⁰⁷

¹⁰⁷ No original: “[...] doesn't this account commit us to calling humble the truly accomplished person who is (therefore) entirely full of himself? Since he is entitled to those airs, given what he has done, he won't be

A resposta de Richards (1988, p. 257) é simples e direta. Qualquer pessoa que seja cheia de si está superestimando a si mesma, quaisquer que sejam suas qualidades e méritos. Para o autor, nenhuma realização humana, não importa o quão grande, justificaria tal atitude. Então mesmo as pessoas que ele chama de esplendidas não serão cheias de si se tiverem crenças acuradas sobre si mesmas (Richards, 1988, p. 257). Com isso, pessoas em qualquer posição na escala valorativa podem ser humildes, sem que isso demande uma subestimação de suas qualidades pessoais ou ignorância sobre seu valor.

2.2.1.1 Exame crítico da concepção da não superestimação de qualidades

A concepção da não superestimação também enfrenta problemas. Uma objeção levantada por Battaly (2019, p. 2) atinge tanto teorias da autoavaliação negativa quanto a de Richards (1988): elas não dão atenção suficiente às disposições não cognitivas constitutivas da humildade e, por isso, são compatíveis com emoções, motivações e comportamentos viciosos, característicos da arrogância. Dado que a arrogância é um vício oposto à humildade, definições intelectualistas que tornam a humildade compatível com emoções, motivações e ações arrogantes são defectivas.

É concebível que alguém que avalia a si mesmo corretamente se comporte *como se* acreditasse que seu valor é menor ou maior do que realmente é. Tal pessoa pode ser arrogante ao, por exemplo, tratar seus pares com desrespeito, sentir-se ofendida quando alguém discorda de suas opiniões, e estar motivada pela busca de status social, ainda que saiba que tal postura de superioridade não condiz com sua autoavaliação. O ponto fundamental é que a posse da disposição cognitiva relevante, neste caso, uma disposição para a autoavaliação acurada (i.e., formação de crenças verdadeiras sobre o próprio valor), não garante a posse de disposições conativas correspondentes.

Battaly usa esse tipo de argumento, que pode ser denominado problema da arrogância, para mostrar a insuficiência de análises que focam exclusivamente em um tipo de disposição, seja cognitiva ou não, acurada ou não. Tomando como pressuposto a tese aristotélica segundo a qual traços de caráter são um perfil disposicional complexo

exaggerating his importance. So his behavior will be consistent with humility, on the view offered? Whereas, surely, it's really very arrogant! Perhaps the splendid can be humble, but, it seems, only when they under? estimate themselves, not when they appreciate their splendor."

composto por disposições cognitivas, afetivas, motivacionais e comportamentais, podemos concordar com Battaly que a concepção de Richards, tal como formulada, é insuficiente. Por outro lado, essa objeção é facilmente respondida se a definição em questão for enriquecida com as disposições ausentes.

Além disso, Richards leva em conta aspectos afetivos e comportamentais ao descrever a pessoa humilde, apesar de não os incluir explicitamente em sua definição de humildade. Ao falar sobre as “tentações padrão” que nos levam à arrogância, Richards enfatiza que podemos “*querer mais*” atenção e aplauso por nossas realizações e acreditar que isso nos é “*devido*” (Richards, 1988, p. 255. Ênfase no original. Tradução nossa).¹⁰⁸ Tanto o desejo por reconhecimento quanto o sentimento de merecimento estão associados à superestimação de suas qualidades e feitos, mas extrapolam o âmbito cognitivo. E ao comentar sobre o relato de Bernardo de Claraval, Richards (1988, p. 256) afirma que “ser humilde [...] é entender a si mesmo suficientemente bem para resistir a tentação a tal comportamento.” (Richards, 1988, p. 256. Tradução nossa).¹⁰⁹

Desse modo, a objeção de Battaly alerta aos perigos de definir a humildade de maneira unidimensional, frequentemente muito intelectualizada, em detrimento de outros elementos sem os quais não se pode dizer que alguém possui um traço de caráter seja qual for. Contudo, ela só é uma crítica realmente efetiva se as definições alvo forem tomadas *au pied de la lettre*, porque, para Richards, a humildade é uma virtude corretiva a tendências naturais, desejos, e comportamentos associados à superestimação de si. Evidentemente, Richards não entende a arrogância, e tampouco a humildade, meramente em termos de disposições cognitivas. Disposições conativas são indispensáveis para a descrição da pessoa humilde e da pessoa arrogante.

¹⁰⁸ No original: “[...] want *more* [...]” e “*due*”.

¹⁰⁹ No original: “*To be humble [...] is to understand oneself sufficiently clearly to resist temptations to such behavior.*”

Ainda assim, a autoavaliação acurada não é suficiente para a humildade por outra razão: ela é compatível com pensar demais em si mesmo. Uma pessoa que sabe exatamente qual é o seu lugar na escala valorativa e não superestima suas qualidades pode, apesar disso, ser completamente obcecada consigo mesma e com seu status. As teorias da autoavaliação negativa também estão expostas a esta objeção, na medida em que, seja qual for a crença que o agente tem sobre si mesmo, ela é compatível com obsessão com status. O seguinte cenário ilustra bem esse ponto:

Tanto a [concepção da subestimação] quanto a [concepção da não-superestimação] priorizam o componente cognitivo da humildade, e essa característica supostamente expõe ambas as abordagens a contraexemplos. Roger é o segundo melhor jogador de tênis do mundo, mas não sabe disso porque seu treinador está sempre o rebaixando. Ele pensa que está em torno do décimo lugar no ranking mundial. Ele subestima suas habilidades no tênis. Ainda assim, o jogo de tênis é tudo em que ele pensa e fala, e quando alguém não reconhece que ele é um dos dez melhores jogadores, ele fica obcecado com a suposta ofensa. A maioria das pessoas negaria que Roger seja humilde, o que, segundo o crítico, implica que [a concepção da subestimação] não é a abordagem correta da humildade (afinal, Roger subestima suas habilidades no tênis). Suponha que ele tenha um novo treinador que seja menos severo. Ele percebe que, de fato, é o segundo melhor jogador de tênis do mundo. No entanto, ele ainda está obcecado com seu status no tênis e tem ainda mais oportunidades de se sentir menosprezado. (Dunnington, 2019, p. 14)¹¹⁰

Ao que parece, seja qual for a opinião de Roger sobre suas qualidades enquanto jogador de tênis, nada podemos inferir sobre se ele é humilde ou não.

Ele não está superestimando seu jogo de tênis (afinal, ele não pensa que é o melhor), mas esse fato não parece garantir sua humildade em relação a isso, o que, segundo o crítico, implica que [a concepção da não-superestimação] também não é a abordagem correta da humildade. Assim, alguns pensaram que enfatizar a dimensão cognitiva da humildade deixa de capturar o que é essencial na maioria das noções de humildade do senso comum. Parece que Roger está "cheio de si mesmo", e parece que nem a subestimação nem a não-

¹¹⁰ No original: “Both [underestimation] and [non-overestimation] prioritize the cognitive component of humility, and this feature supposedly exposes both accounts to counterexamples. Roger is the second-best tennis player in the world, but he does not know it because his coach is always putting him down. He thinks he is about the tenth-best player in the world. He underestimates his tennis abilities. Still, his tennis game is all he thinks and talks about, and when someone does not acknowledge he is a top-ten player, he obsesses over the perceived slight. Most people would deny Roger is humble, which, the objector claims, entails that [underestimation] is not the correct account of humility (after all, Roger does underestimate his tennis abilities). Suppose he gets a new coach who is less severe. He comes to realize he is in fact the second-best tennis player in the world. He is still obsessed with his tennis status, though, and has even more opportunity to feel slighted.”

superestimação de suas habilidades, conquistas, status etc., necessariamente impedem isso. (Dunnington, 2019, p. 15. Tradução nossa.)¹¹¹

Generalizando a partir deste contraexemplo, a intuição que se tem é que uma pessoa que toma nota de cada realização, cada ação moralmente significativa ou cada crença justificada, e pensa a todo tempo sobre seu valor (moral ou intelectual) pode ser, talvez, considerada dedicada, vaidosa, presunçosa, autocentrada, egocêntrica, ou simplesmente fútil, mas certamente não é humilde, seja a humildade definida em termos de subestimação ou de não superestimação de qualidades (Dunnington, 2019, p. 14-15).

A essa altura ocorre uma bifurcação teórica. Alguns filósofos acreditam que a autoavaliação acurada é necessária, mas insuficiente, enquanto outros acreditam que ela nem sequer é necessária. No debate contemporâneo, a teoria da humildade de Richards é um marco a partir do qual a maioria dos teóricos sucessores se posiciona a favor ou contra a ideia de que ser humilde é avaliar a si mesmo corretamente e discutem como elaborar em detalhes essa ideia.

Snow (1995), Hazlett (2012), Church e Samuelson (2015; 2017), Whitcomb et al. (2015), e Battaly (2019), entre outros, defendem teorias da autoavaliação acurada que conflitam com Richards (1988) no que tange a qual é o objeto-alvo da autoavaliação e se outros elementos são necessários à humildade. Todos eles negam que a não superestimação seja necessária, mas concordam que alguma outra forma de autoavaliação o é.

¹¹¹ No original: “*He is not overestimating his tennis game (after all, he does not think he is the best), but this fact does not seem to secure his humility about it, which, the objector alleges, entails that [non-overestimation] is not the correct account of humility either. Thus some have thought that emphasizing the cognitive dimension of humility misses what is essential in most common-sense notions of humility. It looks like Roger is “full of himself,” and it looks like neither underestimation nor non-overestimation of his skills, achievements, status, and so on necessarily prevents this.*”

As teorias, como a de Tanesini (2016; 2021), que recusam a condição de acurácia costumam definir a humildade em termos de suas disposições não cognitivas características (i.e., elementos afetivos, motivacionais e comportamentais), já presentes em forma embrionária nas teorias cognitivistas. Snow (1995) e Whitcomb et al. (2015) defendem teorias nas quais o objeto-alvo da humildade são as limitações do agente e também consideram necessária a inclusão de disposições conativas à definição. Essas teorias serão o assunto do próximo capítulo.

Hazlett (2012) e Church e Samuelson (2015; 2017) defendem teorias da autoavaliação acurada nas quais o objeto-alvo da humildade intelectual são as crenças do agente, e não suas qualidades. Eles não acrescentam nenhuma outra condição como necessária à humildade intelectual, mas Church e Samuelson (2017) pensam que sua concepção oferece a base sobre a qual outros elementos podem ser adicionados, se necessário. Essas teorias serão examinadas na seção abaixo.

2.2.2 Concepções doxásticas

Existem duas versões principais da concepção doxástica, a de Hazlett (2012) e a de Church e Samuelson (2015, 2017). Diferentemente das concepções que abordamos até agora, essas duas foram originalmente propostas como definições da humildade intelectual especificamente, e não da humildade *simpliciter* ou da modéstia. Ambas serão apresentadas em sequência, e então veremos as objeções dirigidas a elas.

A concepção doxástica, também chamada de concepção de crenças apropriadas (*proper beliefs account*), pode ser formulada, de maneira genérica, do seguinte modo:

Concepção da crença apropriada (genérica): humildade intelectual =_{df} “consiste em uma disposição para formar crenças adequadas sobre o status epistêmico de suas próprias crenças.” (Dunnington, 2017, p. 98. Tradução nossa).¹¹²

¹¹² No original: “[Intellectual humility] consists in a disposition to form proper beliefs about the epistemic statuses of one’s beliefs.”

Isso significa que a pessoa intelectualmente humilde é tida como alguém que avalia suas próprias crenças de maneira apropriada, sem subestimar ou superestimar o grau de justificação ou suporte evidencial que elas possuem.

2.2.2.1 A concepção da crença apropriada

Hazlett (2012) formula sua concepção de humildade intelectual no contexto da epistemologia do desacordo, em decorrência de seu argumento a favor de que “em algumas situações, pode ser razoável para uma pessoa acreditar que p e suspender o juízo sobre se acreditar que p é razoável para ela.” (Hazlett, 2012, p. 205. Tradução nossa).¹¹³

O que é epistemicamente apropriado fazer em casos de desacordos entre pares epistêmicos?¹¹⁴ O que uma pessoa intelectualmente humilde deve fazer diante de um desacordo? Epistemólogos como Feldman (cf. 2005, 2006, 2007) defendem que se deve suspender o juízo sobre se é razoável acreditar na proposição p em disputa, e também se deve suspender o juízo sobre p . O seguinte princípio (de Feldman) supostamente se aplica: “Se você razoavelmente suspende o juízo sobre se acreditar em p é razoável para você, então você deve suspender o juízo sobre p .” (Hazlett, 2012, p. 207. Tradução nossa).¹¹⁵ Este princípio constitui uma forma de ceticismo aplicada a cenários de desacordo.

Em um caso hipotético de desacordo religioso entre pares, no qual Julia é teísta (i.e., acredita em p , sendo p = “Deus existe”) e Maria é ateuista (i.e., acredita que $\neg p$, sendo $\neg p$ = “Deus não existe”), o princípio de Feldman implicaria que ambas devem suspender o juízo sobre se é razoável acreditar em p , e, portanto, devem também suspender o juízo sobre p . Nenhuma das duas estaria justificada em manter suas respectivas crenças.

Do ponto de vista da epistemologia da virtude, Julia seria dogmática se continuasse acreditando que sua crença em p é razoável, mas que a crença de Maria em

¹¹³ No original: “[...] in some situations, it can be reasonable for a person to believe p and to suspend judgment about whether believing p is reasonable for her.”

¹¹⁴ A expressão “pares epistêmicos” se refere a pessoas igualmente virtuosas intelectualmente com relação à questão sobre se uma proposição p é verdadeira e em situação epistêmica equivalente no que tange à evidência a respeito de p (Hazlett, 2012, p. 205. Nota de rodapé 1; cf. Kelly, 2005).

¹¹⁵ No original: “If you reasonably suspend judgment about whether believing p is reasonable for you, then you ought to suspend judgment about p .”

$\neg p$ não é razoável. Isso também vale, *mutatis mutandis*, para Maria.¹¹⁶ Pode-se argumentar que é dogmático suspender o juízo sobre se é razoável acreditar que p , mas continuar acreditando que p :

Dogmatismo é um vício que contrasta com a humildade intelectual, e poderíamos argumentar que seria dogmático continuar a acreditar em p enquanto suspendemos o julgamento sobre se acreditar em p é razoável, e que a atitude intelectualmente humilde seria suspender o julgamento sobre p . (Hazlett, 2012, p. 220. Tradução nossa).¹¹⁷¹¹⁸

Em outras palavras, pareceria que ser intelectualmente humilde demandaria seguir o princípio de Feldman. Hazlett discorda. O autor defende que, frente ao desacordo, não é necessário suspender o juízo sobre p . Basta que se suspenda o juízo sobre se é razoável ou não acreditar em p . Julia pode continuar sendo teísta e Maria pode continuar sendo ateísta, sem com isso incorrer em dogmatismo. Na perspectiva de Hazlett, tudo o que a humildade intelectual demanda é a adoção de atitudes epistêmicas (e.g., crença ou suspensão do juízo) apropriadas de ordem superior, sejam quais forem as atitudes epistêmicas de primeira-ordem.¹¹⁹

¹¹⁶ Parece que, se ambas dispõem da mesma evidência, essa evidência não pode, simultaneamente, oferecer suporte para p e para $\neg p$. Dada a evidência E , ou é razoável acreditar em p , ou é razoável acreditar em $\neg p$, ou não é razoável acreditar em uma ou outra (E não oferece suporte a nenhuma das duas proposições). Portanto, em virtude de falharem em chegar a um consenso com base na evidência que compartilham, tanto Julia quanto Maria devem suspender o juízo sobre a razoabilidade de acreditar em p .

¹¹⁷ No original: “*Dogmatism is a vice that contrasts with intellectual humility, and you might argue that it would be dogmatic to continue believing p while suspending judgment about whether believing p is reasonable, and that the intellectually humble thing to do would be to suspend judgment about p .*”

¹¹⁸ É interessante notar que, diferentemente da maioria dos filósofos, Hazlett (2012) não contrapõe a humildade intelectual à arrogância intelectual. Os vícios epistêmicos opostos à humildade intelectual são, para Hazlett, o dogmatismo e a timidez intelectual (Hazlett, 2012, p. 220).

¹¹⁹ Acreditar que p , desacreditar que p e suspender o juízo sobre p são atitudes doxásticas, que, por sua vez, são um tipo de atitude epistêmica (Hazlett, 2012, p. 206). Grosso modo, atitudes epistêmicas de ordem superior são atitudes doxásticas sobre o status epistêmico (i.e., a justificação epistêmica ou a razoabilidade) de outras atitudes doxásticas (Hazlett, 2012, p. 220). Por exemplo, a crença de Julia na existência de Deus é uma atitude doxástica de primeira-ordem, enquanto sua crença de que acreditar na existência de Deus é razoável é uma atitude doxástica de segunda-ordem (i.e., é uma atitude doxástica sobre a razoabilidade de acreditar em p). Atitudes epistemicamente apropriadas são atitudes que epistemicamente devem ser adotadas, enquanto atitudes epistemicamente inapropriadas são atitudes que epistemicamente devem não ser adotadas (Hazlett, 2012, p. 220). Havendo um desacordo entre pares sobre p , a questão é se (epistemicamente) devemos ou não suspender o juízo sobre p , ou seja, se a suspensão do juízo sobre p é a atitude epistemicamente apropriada. Hazlett (2012) argumenta que não. Diante do desacordo, devemos revisar somente nossas atitudes epistêmicas de ordem superior. Ser intelectualmente humilde demanda somente a adoção de atitudes epistemicamente apropriadas de ordem superior. Se quisermos simplificar a terminologia usada, podemos dizer que a humildade intelectual diz respeito somente às crenças de ordem superior (ou seja, crenças sobre o status epistêmico de outras crenças), e não às crenças de primeira-ordem.

Concepção da crença apropriada: humildade intelectual =_{df} “uma disposição para não adotar atitudes epistêmicas de ordem superior de maneira epistemicamente imprópria e para adotar (da maneira correta, nas situações apropriadas) atitudes epistêmicas de ordem superior epistemicamente adequadas.” (Hazlett, 2012, p. 220. Tradução nossa).¹²⁰

Isso significa que para serem intelectualmente humildes, Julia e Maria precisam somente revisar suas atitudes de segunda-ordem sobre a existência de Deus, suspendendo o juízo sobre a razoabilidade de p . Elas não precisam revisar sua atitude de primeira-ordem (podendo manter a crença em p , no caso de Julia, e em $\neg p$, no caso de Maria, apesar da suspensão do juízo a razoabilidade de p) (HAZLETT, 2012, p. 220).

Na presente concepção, a humildade intelectual exigiria que nenhuma das pessoas persistisse em acreditar que sua crença é razoável. Seria dogmático, em tal situação, para alguém continuar acreditando que sua atitude doxástica é razoável e não a atitude de seu colega. No entanto, a humildade intelectual, compreendida dessa maneira, não exige que nenhuma das pessoas altere sua atitude doxástica em relação a p . (Hazlett, 2012, p. 220. Tradução nossa).¹²¹

A concepção de humildade intelectual de Hazlett permite que o indivíduo mantenha sua crença diante do desacordo de maneira não dogmática. Não há nada de intelectualmente vicioso nisso, contanto que as crenças de segunda ordem sejam epistemicamente apropriadas. O que a concepção de humildade intelectual de Hazlett não permite é que a pessoa acredite *saber* que p :

Se a crença razoável é necessária para o conhecimento, então a humildade intelectual também exigirá que Julia suspenda o julgamento sobre se ela sabe que Deus existe, e exigirá que Maria suspenda o julgamento sobre se ela sabe que Deus não existe. No entanto, não seria uma manifestação de humildade intelectual para Julia abandonar a crença em Deus em resposta à sua discordância com Maria. Julia deveria desistir de pensar que ela sabe que Deus existe. Sua humildade intelectual se manifestará no seguinte pensamento: 'Eu acredito que Deus existe, mas eu não sei se essa crença se traduz em

¹²⁰ No original: “[Intellectual humility is] a disposition not to adopt epistemically improper higher order epistemic attitudes, and to adopt (in the right way, in the right situations) epistemically proper higher-order epistemic attitudes.”

¹²¹ No original: “Intellectual humility, on the present conception, would require that neither person persist in believing that her belief is reasonable. It would be dogmatic, in such a situation, for someone to continue believing that her doxastic attitude is reasonable, and not the attitude of her peer. But intellectual humility, so understood, does not require either person to change her doxastic attitude towards p .”

conhecimento; eu não sei se eu sei que Deus existe.' (Hazlett, 2012, p. 221. Tradução nossa.)¹²²

Dado que a razoabilidade da crença em p costuma ser considerada uma condição necessária para o conhecimento e que Julia não pode acreditar que sua crença em p é razoável, então ela não pode acreditar ter conhecimento de que p . A humildade intelectual demanda que, diante do desacordo, não afirmemos *saber que p*, ainda que possamos preservar a crença em p . Portanto, para Hazlett (2012, p. 221), a humildade intelectual se manifesta no reconhecimento de que não sabemos aquilo que está em disputa.

2.2.2.2 A concepção doxástica

A concepção doxástica da humildade intelectual, elaborada por Church e Samuelson, também possui aplicações na epistemologia do desacordo e em outras áreas da epistemologia, mas intenciona, sobretudo, ser compatível tanto com o uso comum de 'humildade intelectual' quanto com as ciências cognitivas. A ideia geral é que a humildade intelectual é a "virtude de avaliar as próprias crenças como se deve" (Church; Samuelson, 2017, p. 21. Tradução nossa.)¹²³

Após refinar essa ideia para evitar contraexemplos e torná-la mais informativa (cf. Church; Samuelson, 2017, p. 20-27), os autores chegam à seguinte definição:

Concepção doxástica: humildade intelectual =_{df} "a virtude de rastrear acuradamente o que o indivíduo pode tomar, de forma não culpável, como sendo o status epistêmico positivo de suas próprias crenças." (Church, 2016, p. 427; Church, Samuelson, 2017, p. 25. Tradução nossa.)¹²⁴

Segundo essa definição, a pessoa intelectualmente humilde é aquela que acredita que suas crenças possuem o grau de status epistêmico positivo (i.e., justificação

¹²² No original: "If reasonable belief is necessary for knowledge, then intellectual humility will also require Julia to suspend judgment about whether she knows that God exists and it will require Maria to suspend judgment about whether she knows that God doesn't exist. But it would not manifest intellectual humility for Julia to give up believing in God, in response to her disagreement with Maria. Julia should give up thinking that she knows that God exists. Her intellectual humility will be manifested in the following thought: 'I believe that God exists, but I do not know whether this belief amounts to knowledge; I do not know whether I know that God exists.'"

¹²³ No original: "[Intellectual humility is the virtue of valuing one's own beliefs as he or she ought.]"

¹²⁴ No original: "Intellectual humility is the virtue of accurately tracking what one could non-culpably take to be the positive epistemic status of one's own beliefs."

epistêmica) que elas de fato possuem. Para ser intelectualmente humilde a respeito de qualquer crença particular, o agente deve lhe atribuir, subjetivamente, por assim dizer, o grau de justificação que ela objetivamente possui, sem superestimar e nem subestimar o quão justificada a crença em questão é.

[...] se uma crença desfruta apenas de uma quantidade muito marginal de status epistêmico positivo (talvez a crença de que mil anjos podem dançar na cabeça de um alfinete), então a humildade intelectual requer que um agente dado acompanhe esse modesto status epistêmico positivo de acordo. Em contraste, se uma crença dada desfruta de uma quantidade tremenda de status epistêmico positivo (como na crença de que $2 + 2 = 4$), então o agente intelectualmente humilde valorizará tal crença - acompanhando seu status epistêmico positivo - de acordo. Atribuir muito status epistêmico positivo a uma dada crença seria vicioso (intelectualmente arrogante), assim como atribuir muito pouco (modéstia intelectual). (Church; Samuelson, 2017, p. 25-26. Tradução nossa.)¹²⁵

A concepção doxástica tem origem em um conjunto de estudos empíricos realizados pelos autores e colegas a respeito do conceito popular de humildade intelectual (também chamado de "teoria implícita"), que chegou ao seguinte resultado: a noção popular de humildade intelectual está associada, no uso comum, a três aglomerados de características.

[...] o conceito de uma pessoa intelectualmente humilde, na mente popular, é uma combinação complexa de dimensões epistêmicas, auto orientadas e orientadas para os outros. O agrupamento Inteligência/Amor pelo Aprendizado (epistêmico) incluía descritores como esperto, brilhante e inteligente, combinados com elementos como curiosidade, inquisitividade e amor pelo aprendizado, que descreviam a dimensão epistêmica da humildade intelectual. O agrupamento Humildade/Modéstia (autoorientado/intrapessoal) continha palavras e frases que descrevem a qualidade de uma pessoa perante os outros, como modesto, que não se exhibe e não se gaba. Enquanto isso, o agrupamento Respeitoso/Atencioso (orientado para os outros/interpessoal) (Church; Samuelson, 2017, p. 18-19. Tradução nossa.)¹²⁶

¹²⁵ No original: “[...] if a belief enjoys only a very marginal amount of positive epistemic status (perhaps the belief that a thousand angels can dance on the head of a pin), then intellectual humility requires that a given agent track that modest positive epistemic status accordingly. In contrast, if a given belief enjoys a tremendous amount of positive epistemic status (as in the belief that $2 + 2 = 4$), then the intellectually humble agent will value such a belief—tracking its positive epistemic status—accordingly. Ascribing too much positive epistemic status to a given belief would be vicious (intellectually arrogant [...]), as would ascribing too little (intellectual diffidence [...]).”

¹²⁶ No original: “[...] the concept of an intellectually humble person, in the folk mind, is a complex combination of epistemic, self-oriented, and other-oriented dimensions. The Intelligence/Love of Learning (epistemic) cluster included descriptors like smart, bright, and intelligent combined with elements such as curiosity, inquisitiveness, and love of learning that described the epistemic dimension of intellectual

Church e Samuelson (2017) visam definir a humildade intelectual com referência a sua dimensão epistêmica. Apesar de deixarem de fora as outras duas dimensões do conceito popular de humildade, Church e Samuelson (2017) pensam que sua concepção oferece uma base sobre a qual elas também poderiam ser construídas:

Esta concepção colocará uma ênfase particularmente forte na dimensão epistêmica da humildade intelectual apontada pelo senso comum; quaisquer dimensões sociais ou morais que a virtude da humildade intelectual possa ter (seja identificadas pelo senso comum ou por teóricos), sugeriremos que precisam ser construídas ou compreendidas dentro da concepção doxástica. (Church; Samuelson, 2017, p. 20. Tradução nossa.)¹²⁷

Evidentemente, os autores consideram a autoavaliação acurada como sendo a característica fundamental da dimensão epistêmica da humildade intelectual, que, por sua vez, é a dimensão basilar desta virtude intelectual tal como popularmente entendida. Por isso, eles consideram sua concepção como sendo compatível com o uso comum do termo.

Além disso, eles exploraram a importância da humildade intelectual para a cognição humana à luz da teoria do processo dual, que é uma das teorias paradigmáticas sobre julgamento e tomada de decisão nas ciências cognitivas (Samuelson; Church, 2015; cf. Axtell, 2017; Kahneman, 2012; Stanovich, 2011).

A intuição de filósofos como Richards, segundo a qual temos uma tendência natural à arrogância é corroborada, no âmbito epistêmico, pela literatura experimental sobre vieses e heurísticas (cf. Gilovich *et al.*, 2002). Nas palavras de Samuelson e Church (2015), “[...] seres humanos são notoriamente (e aparentemente naturalmente) dispostos a superestimar sua capacidade de saber a verdade e a subestimar suas fraquezas.” (Samuelson; Church, 2015, p. 1095. Tradução nossa).¹²⁸ Somos suscetíveis a uma variedade de vieses cognitivos, e a evidência empírica indica que também tendemos a subestimar essa suscetibilidade (Samuelson; Church, 2015, p. 1096).

humility. The Humility/Modest (self-oriented/intrapersonal) cluster contained words and phrases that describe a person's quality of being before others like modest, not-a-showoff, and doesn't brag, while the Respectful/Considerate (other-oriented/interpersonal) cluster.”

¹²⁷ No original: “This account will put a particularly strong emphasis on the epistemic dimension of intellectual humility pointed to by the folk; whatever social or moral dimensions the virtue of intellectual humility might have (whether identified by the folk or by theorists), we will suggest that it needs to be built upon or understood within the doxastic account.”

¹²⁸ No original: “[...] human beings are notoriously (and apparently naturally) disposed to over-estimate their capacity to know the truth and under-estimate their weaknesses.”

Essa suscetibilidade a vieses cognitivos relativos à superestimação de nossa capacidade de conhecer podem ser entendidos, sugerem os autores, como uma tendência ao vício epistêmico da arrogância intelectual (Samuelson; Church, 2015, p. 1106).

Em um sentido limitado, podemos dizer que heurísticas e vieses exibem o vício da "arrogância intelectual", porque resultam, em parte, de uma incapacidade de "desvincular" das representações do Tipo 1, e o pensador permanece incapaz de sair de sua própria perspectiva. Há também casos em que o desvinculamento ocorre e o pensamento do Tipo 2 é envolvido, mas permanece focado no eu, resultando em um pensamento egocêntrico. Em ambos os casos, o pensamento permanece "centrado no eu". Podemos observar isso em muitos dos vieses identificados na literatura. (Samuelson; Church, 2015, p. 1106. Tradução nossa.)¹²⁹

Segundo a teoria do processo dual, a cognição humana é composta por dois tipos de processamento cognitivo, denominados Tipo 1 e Tipo 2 (cf. Evans; Stanovich, 2013). Os processos Tipo 1 são caracterizados por sua automaticidade: eles operam automaticamente, geralmente de maneira rápida, sem demandar o uso da memória de trabalho e nem da atenção controlada pelo agente (Samuelson; Church, 2015, p. 1099). Os processos Tipo 2, por sua vez, são caracterizados pelo uso de raciocínio hipotético: eles costumam ser mais lentos e exigem o uso da memória de trabalho e da atenção controlada do agente (Samuelson; Church, 2015, p. 1100).¹³⁰

Samuelson e Church entendem vícios epistêmicos como sendo resultado da “quebra da relação entre os dois tipos de processamento” (Samuelson; Church, 2015, p. 1100. Tradução nossa.)¹³¹ e da “inabilidade (ou talvez recusa) de desacoplar da

¹²⁹ No original: “*In a limited sense we might say that heuristics and biases exhibit the vice of “intellectual arrogance” because, they result, in part, from an inability to “decouple” from Type 1 representations and the thinker remains unable to leave his or her own perspective. There are also instances when decoupling occurs and Type 2 thinking is engaged but it remains focused on the self, resulting in egocentric thinking. In both cases, thought remains “self-centered.” We see this exhibited in many of the biases identified in the literature.*”

¹³⁰ Em conjunto, processos cognitivos Tipo 1 e Tipo 2 são responsáveis pelos julgamentos e decisões que tomamos no dia a dia. Tarefas cognitivas difíceis costumam demandar a intervenção de processos Tipo 2, mas geralmente os processos Tipo 1 são confiáveis o suficiente para nos guiar e permitir nossa lida efetiva com o ambiente e os desafios cognitivos que nos são apresentados (Samuelson; Church, 2015, p. 1106). Ambos os tipos de processos cognitivos estão sujeitos a vieses: há situações nas quais é necessário usar o processamento Tipo 2, e se falharmos em fazê-lo, confiando demais, por assim dizer, nas intuições produzidas por processos Tipo 1, incorremos em erros. Alternativamente, também podemos cometer erros cognitivos se o processamento Tipo 2 intervir no raciocínio em situações nas quais o uso do processamento Tipo 1 bastaria. Do ponto de vista da epistemologia da virtude, pode-se dizer que julgamentos e decisões sistematicamente incorretos, isto é, enviesados, são um tipo de vício epistêmico.

¹³¹ No original: “[*The epistemic vice is found in*] the breakdown of the relationship between the two types of processing [...]”

representação singular da realidade que o processamento Tipo 1 provê.” (Samuelson; Church, 2015, p. 1102).¹³²

Nosso sistema cognitivo pode ser caracterizado como “autocentrado”, na medida em que tende a insistir no uso das formas mais facilmente acessíveis e familiares de raciocínio do processamento Tipo 1, e a evitar o “engajamento com um ‘outro’”, típico do processamento Tipo 2 (Samuelson; Church, 2015, p. 1102. Tradução nossa).¹³³

O sistema cognitivo, em sua insistência em permanecer com representações do Tipo 1 e em não realizar comparações algorítmicas ou hipotéticas com outras representações possíveis, poderia ser caracterizado como "autocentrado". Portanto, reduzir ou eliminar esses vieses pode envolver algum tipo de envolvimento com um "outro": alguém ou algo que "descentraliza" o sistema cognitivo, envolve o desacoplamento e considera diferentes maneiras de pensar e outros pontos de vista. De fato, uma revisão da literatura revela vários tipos de pensamento "centrado no outro" como técnicas eficazes para reduzir vieses: o uso de regras de análise (um processo utilizado por muitos outros para chegar a um julgamento mais consensual); a busca pela precisão (representando uma realidade compartilhada por outros); a necessidade de prestar contas por seus julgamentos (defender seus pensamentos para outra pessoa); e a exposição a perspectivas diferentes (ver as coisas do ponto de vista de outra pessoa). (Samuelson; Church, 2015, p. 1102. Tradução nossa).¹³⁴

É essa associação entre processamento Tipo 1 e o *self*, contraposta à associação entre processamento Tipo 2 e um ‘outro’ que permite a associação feita por Samuelson e Church (2015) entre vieses do raciocínio Tipo 1 e arrogância intelectual, de um lado, e vieses do raciocínio Tipo 2 e difidência intelectual, de outro.

Para os autores, “a virtude é alcançada quando cada [tipo de processo cognitivo] desempenha sua função apropriada na busca de bens epistêmicos, como a verdade, uma representação acurada da realidade, etc.” (Samuelson; Church, 2015, p. 1100. Tradução

¹³² No original: “inability (or perhaps refusal) to decouple from the singular representation of reality that Type 1 processing provides.”

¹³³ No original: “[...] engagement with an “other” [...].”

¹³⁴ No original: “[...] the cognitive system, in its insistence to stay with Type 1 representations and to not make algorithmic or hypothetical comparisons to other possible representations, could be characterized as “self-centered.” Therefore, reducing or eliminating these biases might involve some kind of engagement with an “other”: someone or something that “de-centers” the cognitive system, engages decoupling, and entertains different ways of thinking and other points of view. Indeed, a review of the literature reveals several types of “other-centered” thinking as effective techniques for reducing biases: the use of rules of analysis (a process used by many others to arrive at a more consensual judgment); a search for accuracy (representing reality that is shared by others); a need to be accountable for one’s judgments (to defend one’s thoughts to another); and exposure to differing perspectives (seeing things from another’s point of view).”

nossa.).¹³⁵ Assim, a humildade intelectual teria uma função epistêmica fundamental: a promoção do bom funcionamento do aparato cognitivo e a evitação de vieses:

[...] a virtude epistêmica da humildade intelectual é encontrada principalmente no exercício consciente do pensamento Tipo 2 e pode surgir [...] por meio da colaboração adequada dos processos Tipo 1 e Tipo 2 [...] ou através da prática consciente de aplicar o pensamento Tipo 2 quando apropriado [...].” (Samuelson; Church, 2015, p. 1109. Tradução nossa).¹³⁶

À luz das ciências cognitivas, Samuelson e Church (2015) defendem que a humildade intelectual está associada ao uso apropriado de processos cognitivos Tipo 2 para a correção de vieses de pensamento egocêntricos, resultantes das “tendências autocentradas do nosso sistema cognitivo” (Samuelson; Church, 2015, p. 1107. Tradução nossa).¹³⁷ Em excesso, porém, o engajamento do processamento Tipo 2 pode ocasionar o vício epistêmico da difidência intelectual (Samuelson; Church, 2015, p. 1107). Isso ocorre porque o raciocínio se torna “muito centrado no outro”, no sentido de que modelos mentais usados pelo processamento Tipo 2 (e.g., regras de raciocínio diferentes das adotadas por processos Tipo 1) são “desacoplados” da perspectiva usual do agente.

2.2.2.3 Exame crítico das concepções doxásticas

Feita essa apresentação detalhada, em alguma medida, das concepções de humildade intelectual de Hazlett (2012) e de Church e Samuelson (2017), podemos passar às críticas que lhes foram dirigidas.¹³⁸

O problema da compatibilidade com a arrogância aflige ambas as teorias (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 6; Battaly, 2019, p. 2). Se a autoavaliação acurada de crenças é tudo o que importa para a posse da humildade intelectual, então as concepções doxásticas são compatíveis com a manifestação de emoções, motivações e ações tipicamente arrogantes.

¹³⁵ No original: “[...] virtue is attained when each plays its appropriate function in the pursuit of epistemic goods such as truth, accurate representation of reality, etc.”

¹³⁶ No original: “[...] the epistemic virtue of intellectual humility is mostly found in the conscious exercise of Type 2 thinking and can come about [...] through the proper collaboration of Type 1 and Type 2 processes [...] or through the conscious practice of applying Type 2 thinking when appropriate [...].”

¹³⁷ No original: “[...] self-centered tendencies of our cognitive system.”

¹³⁸ É importante destacar que algumas objeções que apresentamos contra a teoria da humildade de Richards se aplicam também às demais teorias da autoavaliação acurada, mas não as repetiremos aqui.

Considere uma pessoa que é em grande parte ignorante sobre economia global e que sabe que as crenças que possui sobre esse tema são injustificadas. No entanto, ela pode se recusar a admitir que suas crenças são injustificadas, fingir saber todo tipo de coisa sobre economia global e se apresentar como alguém que conhece tais coisas. Em resumo, ela pode ter crenças adequadas, mas falhar em ser intelectualmente humilde. (Battaly, 2019, p. 2. Tradução nossa.)¹³⁹

Em outras palavras, ser intelectualmente humilde, no sentido de Hazlett (2012) e de Church e Samuelson (2017), não impede o agente de *reagir* de forma inapropriada (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 6). Este problema mostra que a autoavaliação acurada de crenças é insuficiente. Mas isso é algo com o qual Church e Samuelson (2017) estariam dispostos a concordar. Vimos que eles reconhecem que a humildade intelectual é constituída por dimensões não epistêmicas que, apesar de omitidas na concepção doxástica, são, supostamente, compatíveis com ela.

O problema da arrogância perde força se, como os próprios autores sugerem, a concepção doxástica for tomada como a base sobre a qual a dimensão social da humildade deve ser construída, isto é, como uma teoria incompleta da humildade intelectual. Mas essa resposta é somente uma nota promissória para a tarefa árdua de construir, de fato, uma teoria da humildade intelectual completa.

Essas concepções também podem ser criticadas por limitarem o objeto-alvo da humildade intelectual a crenças. Taylor, Driver, e Richards pensam que o objeto-alvo da autoavaliação característica da humildade são qualidades. Outros autores, como Snow (1995) e Whitcomb *et al.* (2015) pensam que são limitações. Em ambos os casos, diversos elementos epistemicamente relevantes do agente caem sob o escopo da humildade.¹⁴⁰ Ao que parece, Hazlett define a humildade intelectual em termos de avaliação de crenças, particularmente, por chegar a sua concepção em decorrência de uma discussão sobre o status epistêmico de crenças em casos de desacordo.

¹³⁹ No original: “Consider a person who is largely ignorant about global economics, and who knows that the beliefs he has about this topic are unjustified. He may nevertheless refuse to admit that his beliefs are unjustified, pretend to know all sorts of things about global economics, and hold himself out as knowing such things. In short, he might have proper beliefs, but fail to be intellectually humble.”

¹⁴⁰ Por exemplo, capacidades cognitivas, habilidades, virtudes, o conhecimento (ou a ignorância) de um determinado conjunto de proposições, a expertise em uma área do conhecimento, realizações, fracassos, títulos e o status do agente perante a comunidade de pares epistêmicos, são todos elementos que podem ser concebidos como parte do que os filósofos chamam de qualidades e limitações.

Church (2016), por sua vez, justifica seu foco exclusivo em crenças afirmando que isso facilita distinguir entre crenças intelectualmente humildes e intelectualmente arrogantes, mas não se opõe à ideia de tornar sua definição mais abrangente, tomando capacidades intelectuais como sendo o objeto-alvo da humildade intelectual:

Mas por que focar em valorizar crenças em vez de valorizar capacidades intelectuais? Embora eu realmente me sinta atraído pela ideia de reimaginar a humildade intelectual dessa maneira, podemos nos preocupar que uma única capacidade intelectual possa gerar tanto crenças intelectualmente humildes quanto crenças intelectualmente arrogantes. Focar em crenças nos permite fazer essa distinção facilmente. (Church, 2016, p. 414. Tradução nossa.)¹⁴¹

Portanto, essa objeção também não parece tocar em nenhuma falha fundamental das concepções doxásticas, contanto que estas possam ser expandidas para incluir outros elementos cognitivos no escopo da humildade intelectual.

Uma objeção mais grave, dirigida à concepção doxástica de Church e Samuelson (2015), especificamente, é a seguinte: alguns filósofos compartilham da intuição de que essa concepção trata de alguma outra coisa que não a humildade intelectual. Dunnington (2017) rejeita a concepção doxástica porque ela “simplesmente não parece estar falando de [humildade intelectual] de forma alguma.” (Dunnington, 2017, p. 98. Tradução nossa.)¹⁴² Whitcomb *et al.* (2015) pensam o mesmo:

A disposição para acreditar como se deve é ou a disposição para acreditar virtuosamente ou a disposição para acreditar responsabilmente; mas nada tão geral quanto essas disposições é idêntico a algo tão específico quanto a [humildade intelectual]. E a disposição para acreditar com firmeza em uma crença específica é mais adequadamente identificada com a disposição para formar crenças epistemicamente justificadas do que com qualquer coisa tão específica quanto a [humildade intelectual]. (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 4. Tradução nossa.)¹⁴³

A disposição para a formação de crenças responsáveis ou justificadas parece ser algo geral demais, enquanto a humildade intelectual seria uma virtude epistêmica mais

¹⁴¹ No original: “*But why focus on valuing beliefs and instead of valuing intellectual capacities? While I am indeed attracted to the idea of re-imagining intellectual humility in this way, we might worry that a single intellectual capacity can produce both intellectually humble and intellectually arrogant beliefs. Focusing on beliefs allows us to easily make this distinction.*”

¹⁴² No original: “[...] *it just does not seem to be talking about [intellectual humility] at all.*”

¹⁴³ No original: “*The disposition to believe as one ought is either the disposition to believe virtuously or the disposition to believe responsibly; but nothing as general as these dispositions is identical with anything as specific as [intellectual humility]. And the disposition to believe with the firmness a given belief merits is more aptly identified with the disposition to form epistemically justified beliefs than it is with anything as specific as [intellectual humility].*”

específica. Church (2016) se mostra disposto a encarar o problema de frente: “Não me incomoda nem um pouco a ideia de que a humildade intelectual poderia ser uma meta-virtude muito ampla, então a preocupação de que minha proposta era muito geral para ser considerada humildade intelectual foi mais ou menos ineficaz.” (Church, 2016, p. 415. Tradução nossa).¹⁴⁴¹⁴⁵ Além disso, Church e Samuelson (2017, p. 30) defendem que, dada a falta de consenso sobre a natureza da humildade intelectual e sobre qual seria a virtude com a qual eles a estariam confundindo, não parece haver razão suficiente para abandonar a concepção doxástica.

Snow (2019, p. 183) pensa que a explicação detalhada da humildade intelectual baseada na teoria do processo dual acrescenta especificidade suficiente à concepção doxástica para evitar a crítica de Whitcomb *et al.* (2015). Por outro lado, Snow (2019, p. 183-184) faz uma série de considerações críticas a respeito da “exploração naturalista sobre os tipos de processos cognitivos que nos levam, ainda que inconscientemente, para longe de bens epistêmicos” empreendida pelos proponentes da concepção doxástica (Snow, 2019, p. 183. Tradução nossa).¹⁴⁶

Snow discute, em particular, a identificação feita por Samuelson e Church (2015) entre vieses cognitivos e vícios epistêmicos. Vieses cognitivos, particularmente os que acometem processos Tipo 1, são falhas subpessoais, enquanto vícios costumam ser entendidos como falhas pessoais, que envolvem algum grau de responsabilidade do agente. Tais considerações não chegam a um veredito negativo, tendo, antes, um tom mais cauteloso.

Whitcomb *et al.* (2015, p. 6) também argumentam contra a suficiência da teoria de Hazlett (2012). Segundo eles, a formação de crenças apropriadas de segunda ordem não garante que as crenças de primeira ordem também sejam apropriadamente formadas e mantidas. Ou seja, as crenças de primeira ordem, a respeito das quais o agente é intelectualmente humilde, podem ser profundamente irracionais, devido a “uma aguda

¹⁴⁴ No original: “*I’m not at all put off by the idea that intellectual humility could be a very broad meta-virtue, so the worry that my proposed account was too general to be intellectual humility was more or less ineffectual.*”

¹⁴⁵ Na verdade, isso faria da humildade intelectual uma virtude epistêmica fundamental, algo que não deve nos causar estranhamento, visto que a humildade moral é considerada por alguns como a mais importante das virtudes morais (cf. capítulo 1).

¹⁴⁶ No original: “[...] *naturalistic exploration of the kinds of cognitive processes that lead us, albeit nonconsciously, away from epistemic goods.*”

falta de consciência de seus erros intelectuais, vulnerabilidades, deficiências e afins.” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 6. Tradução nossa.)¹⁴⁷

Contudo, Snow sugere, como uma possível resposta à objeção, que não seria possível ter crenças de ordem superior intelectualmente humildes (i.e., epistemicamente apropriadas, adotadas da maneira correta e nas situações apropriadas), se o agente não estiver ciente de que suas crenças de primeira ordem, sobre as quais ele pensa ser intelectualmente humilde, são formadas e mantidas de maneira sistematicamente irracional.

Hazlett poderia responder que, nesse caso, você não teria [humildade Intelectual], já que suas atitudes epistêmicas de ordem superior em relação às suas crenças não seriam apropriadas, uma vez que você não está ciente das deficiências na formação e manutenção de suas crenças. Você pode pensar que suas atitudes epistêmicas são apropriadas, mas estaria equivocado. Da mesma forma, você pode pensar que é intelectualmente humilde no sentido de Hazlett, mas também estaria equivocado quanto a isso. (Snow, 2019, p. 185. Tradução nossa.)¹⁴⁸

No melhor dos casos, o agente pensaria ter humildade intelectual, mas não a teria de fato. Com isso, crenças de ordem superior só poderiam ser epistemicamente apropriadas (i.e., intelectualmente humildes) se as crenças de primeira ordem não forem sistematicamente irracionais. A humildade intelectual não seria compatível com a má conduta epistêmica na formação de crenças de primeira ordem. Essa linha argumentativa parece promissora, mas não é fácil dizer se ela se aplicaria a casos de desacordos religiosos e filosóficos, que são o tema de interesse de Hazlett. De todo modo, a sugestão de Snow vai além do que Hazlett endossa textualmente.

Não podemos finalizar o exame crítico das concepções doxásticas sem mencionar uma peculiaridade delas: os paradoxos da humildade não são discutidos em momento algum, seja por Hazlett, seja por Church e Samuelson. O paradoxo da autoatribuição, em vez de ser explicado, como faz Richards, ou vindicado, como faz Driver, é simplesmente ignorado. Além disso, ao que parece, em ambas as versões da concepção doxástica o valor

¹⁴⁷ No original: “[...] *an acute lack of awareness of her intellectual errors, vulnerabilities, deficits, and the like.*”

¹⁴⁸ No original: “*Hazlett could reply that you would then not have [intellectual humility], since your higher-order epistemic attitudes toward your beliefs would not be proper, given that you are unaware of the deficits in your belief formation and maintenance. You might think that your epistemic attitudes were proper, but you would be mistaken. Similarly, you might think you are intellectually humble in Hazlett’s sense, but you would be mistaken about that, too.*”

epistêmico da humildade é facilmente explicado e o indivíduo pode ter pleno conhecimento de que é intelectualmente humilde.

Não há nada nessas concepções que se assemelhe ao que temos chamado de aspectos negativos da humildade, e, talvez, por isso, os paradoxos não se manifestem. Isso talvez reflita uma diferença entre a humildade *simpliciter* e a modéstia, abordadas por Taylor, Driver e Richards, e a humildade intelectual, abordada por Hazlett e Church e Samuelson. De fato, o conceito popular de humildade intelectual a que Samuelson *et al.* (2015) chegam em sua pesquisa empírica não contém uma dimensão de características negativas correspondente aos elementos negativos da humildade *simpliciter*, tão evidentes na definição lexical.

Apesar disso, a auto atribuição de humildade intelectual não parece menos estranha do que a auto atribuição de humildade *simpliciter*. Os paradoxos da humildade são uma das principais fontes do interesse filosófico na humildade, e falhar em lidar com eles é tido por alguns filósofos como um defeito teórico (cf. Taylor, 1989; Robinson 2021), então sua completa omissão não é algo fácil de se justificar, por parte das concepções doxásticas. Possivelmente, essa neutralidade da concepção doxástica a respeito dos paradoxos que parecem estar enraizados na natureza conceitual da humildade é ao menos parte do que explica a implausibilidade da teoria de Church e Samuelson (2017) aos olhos de seus críticos.

3 TEORIAS NÃO COGNITIVISTAS

Neste capítulo, abordaremos duas teorias não cognitivistas (ou não intelectualistas) da humildade, que a definem em termos de elementos não cognitivos. Tipicamente, nessas teorias o que a constitui é alguma disposição motivacional, comportamental ou afetiva, cujo objeto-alvo é algum elemento cognitivo do agente. Assim, o agente é intelectualmente humilde se ele tem, por exemplo, atitudes e comportamentos apropriados com relação a suas qualidades intelectuais, limitações intelectuais ou seu próprio valor enquanto agente epistêmico. Concepções não cognitivistas divergem quanto a que tipo de atitude ou comportamento conta como apropriado e quanto a qual seu objeto-alvo.

Podemos dividir as teorias não cognitivistas em dois grupos: o das comportamentais e o das conativas. As primeiras nos remetem à ideia humeana de que parecer humilde é importante socialmente, porque a humildade é entendida somente em termos do comportamento do agente, de maneira independente de suas crenças, emoções ou motivações. Não vamos abordar essas teorias, que são originalmente teorias da modéstia e têm pouca influência na literatura sobre humildade intelectual.¹⁴⁹ As segundas retomam a ênfase da concepção de humildade de Sidgwick (precedido por Agostinho e Aquino) na orientação afetiva e valorativa do indivíduo. Essas teorias, por sua vez, se dividem em (4.1.1) teorias para as quais a autoavaliação acurada é necessária, mas não suficiente, e (4.1.2) teorias para as quais a autoavaliação acurada nem sequer é necessária.

3.1 TEORIAS CONATIVAS

3.1.1 Concepção da reação a limitações

Nesta seção examinaremos a teoria que sustenta que a humildade intelectual é, fundamentalmente, relacionada com a forma como reagimos a nossas limitações intelectuais, tanto a nível cognitivo quanto a nível conativo. Essa teoria foi originalmente

¹⁴⁹ Dunnington (2019, capt. 1) discute essas concepções comportamentais de modéstia (cf. Statman, 1992; Bem-zé'ev, 1993) no contexto da história contemporânea da filosofia da humildade. Snow (2021) também aborda concepções de modéstia relevantes para o debate sobre a humildade.

proposta por Snow (1995) como concepção de humildade *simpliciter* e de humildade existencial, mas nossa discussão tem como alvo uma concepção de humildade intelectual similar à teoria de Snow, denominada concepção do controle de limitações (*limitations-owning account*) (Whitcomb et al., 2015; Haggard et al., 2018; Baehr, 2019, 2022; Battaly, 2019, 2021).

Baehr (2022) ilustra a ideia de reação apropriada a limitações intelectuais por meio de um caso fictício, advindo do romance *The Search*, de C. P. Snow (1958).

Havia quatro fotografias restantes para inspecionar [...] Eu percorri a primeira, era tudo o que eu esperava. A estrutura se encaixava ainda melhor do que nas primeiras experiências. E a segunda: acendi um cigarro. Então a terceira: olhei fixamente sobre os pontos pretos. Tudo estava bem - e então, com um baque no coração que me abalou, vi atrás de cada ponto preto distinto outro ponto mais fraco. Tudo desmoronou: eu estava errado, totalmente errado. Procurei por outra explicação: o filme poderia ser falso, poderia ser um golpe de azar no experimento; mas a aparência daquilo zombava de mim [...] poderia ser explicado de outra maneira? Eu fiquei encarando os números, as folhas de resultados que eu tinha forçado a se encaixar no meu esquema. Com as bochechas corando secas, tentei encaixar essa nova fotografia na minha ideia. Uma suposição improvável, outra suposição improvável, uma possibilidade de erro experimental - continuei, de maneira fantasiosa, qualquer tipo de crítica esquecida. Ainda assim, não se encaixava. Eu estava errado, irreversivelmente errado. Eu teria que começar de novo. (Snow, 1958, p. 92. Tradução nossa.)¹⁵⁰

A conduta de Arthur Miles, um cientista confrontado com evidência contrária à sua hipótese, é exemplar no que diz respeito a reagir apropriadamente às limitações intelectuais. A limitação em questão é a aparente falsidade das hipóteses de Miles, diante da evidência experimental obtida. Tendo tentado salvar sua ideia de diversas maneiras, a fim de fazer o resultado experimental adverso se encaixar, de alguma forma, Miles finalmente admite para si mesmo que estava errado e que precisará começar novamente seu trabalho intelectual. A hipótese empiricamente inadequada de Miles é uma limitação

¹⁵⁰ No original: “There were four photographs left to inspect [...] I ran over the first, it was everything I expected. The structure was fitting even better than in the early experiments. And the second: I lit a cigarette. Then the third: I gazed over the black dots. All was well – and then, with a thud of the heart that shook me, I saw behind each distinct black dot another fainter speck. The bottom had fallen out of everything: I was wrong, utterly wrong. I hunted round for another explanation: the film might be a false one, it might be a fluke experiment; but the look of it mocked me [...] Could it be explained any other way? I stared down at the figures, the sheets of results which I had forced into my scheme. My cheeks flushing dry, I tried to work this new photograph into my idea. An improbable assumption, another improbable assumption, a possibility of experimental error – I went on, fantastically, any sort of criticism forgotten. Still it would not fit. I was wrong, irrevocably wrong. I should have to begin again.”

intelectual; seu reconhecimento e a disposição para revisá-la diante da evidência contrária manifesta a humildade intelectual do cientista.

O termo ‘limitações intelectuais’ abarca uma variedade de coisas:

[...] lacunas no conhecimento (por exemplo, ignorância sobre assuntos atuais), erros cognitivos (por exemplo, esquecimento de um compromisso), processos não confiáveis (por exemplo, visão ou memória deficientes), déficits em habilidades aprendíveis (por exemplo, dificuldade em matemática), falhas no caráter intelectual (por exemplo, tendência a fazer inferências precipitadas), e muito mais. (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 8. Tradução nossa.)¹⁵¹

Na perspectiva da reação a limitações, ser intelectualmente humilde é lidar de forma adequada com as limitações intelectuais que o agente reconhece ter. Isso vai além de simplesmente tomar conhecimento delas. Os autores conceituam a reação adequada às limitações em termos de controle (*owning*):

Concepção da reação a limitações intelectuais (Whitcomb *et al.*): humildade intelectual =_{df} “consiste em estar apropriadamente atento e controlar [*own*] suas próprias limitações intelectuais” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 12. Tradução nossa.)¹⁵²

Os autores exemplificam o que conta como respostas características da humildade intelectual, que constituem tomar controle das próprias limitações intelectuais:

[...] controlar [*own*] as próprias limitações intelectuais envolve *caracteristicamente* disposições para: (1) acreditar que as tem; e acreditar que os seus resultados negativos estão relacionados a elas; (2) admitir ou reconhecê-las; (3) se importar com elas e levá-las a sério; e (4) sentir arrependimento ou consternação, mas não hostilidade, em relação a elas. (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 11. Tradução nossa.)¹⁵³¹⁵⁴

¹⁵¹ No original: “[...] *gaps in knowledge (e.g. ignorance of current affairs), cognitive mistakes (e.g. forgetting an appointment), unreliable processes (e.g. bad vision or memory), deficits in learnable skills (e.g. being bad at math), intellectual character flaws (e.g. a tendency to draw hasty inferences), and much more besides.*”

¹⁵² No original: “[*Intellectual humility*] *consists in proper attentiveness to, and owning of, one’s intellectual limitations.*”

¹⁵³ No original: “[...] *owning one’s intellectual limitations* *characteristically involves dispositions to: (1) believe that one has them; and to believe that their negative outcomes are due to them; (2) to admit or acknowledge them; (3) to care about them and take them seriously; and (4) to feel regret or dismay, but not hostility, about them.*”

¹⁵⁴ Sempre que falarmos sobre ‘controle’ de limitações, estaremos nos referindo ao sentido técnico empregado por Whitcomb *et al.*, que constitui uma forma de reação apropriada ou de lidar apropriadamente com as próprias limitações intelectuais, o que não implica qualquer tese sobre livre arbítrio, responsabilidade moral, determinismo ou controle voluntário (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 11).

Essas são, respectivamente, reações cognitivas, comportamentais, motivacionais e afetivas características da pessoa intelectualmente humilde: ao se tornar ciente de suas limitações, ela tende a acreditar que as possui, em vez de ignorá-las; a admitir que as possui para outras pessoas, em vez de negá-las; a levá-las a sério, em vez de não lhes dar importância; e, por fim, a lamentar possui-las, mas não sentir raiva delas.

Uma peculiaridade da teoria de Whitcomb *et al.* é defender que a humildade intelectual não é necessariamente virtuosa. Uma pessoa que possui esse traço de caráter intelectual pode tê-lo desenvolvido somente para obter ganho pessoal. Os autores exemplificam isso imaginando o caso de um gerente ganancioso que cultiva a humildade intelectual apenas para ser promovido (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 12). O que é crucial para que a humildade intelectual seja uma virtude epistêmica é a posse de motivações adequadas.

Portanto, a definição proposta precisa ser acrescida de uma condição adicional, para que caracterize uma virtude intelectual. A humildade intelectual “é uma virtude intelectual somente quando o indivíduo é apropriadamente atento a, e controla, suas limitações intelectuais *porque* está apropriadamente motivado para buscar bens epistêmicos, e.g., verdade, conhecimento e entendimento.” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 12).¹⁵⁵

Whitcomb *et al.* (2015, p. 13) oferecem uma longa lista de razões a favor de sua concepção de humildade intelectual, argumentando que ela explica a plausibilidade de predições pré-teóricas plausíveis sobre a humildade, abarca os pontos fortes de suas teorias rivais e ainda resolve alguns problemas teóricos importantes.

O poder explanatório da concepção da reação a limitações é demonstrado por meio de quatro tipos de predições sobre a humildade intelectual:

(a) Predições sobre atividades, motivações e sentimentos associados a ela: e.g., a humildade intelectual “diminui a propensão da pessoa a estabelecer objetivos intelectuais inalcançáveis” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 14. Tradução nossa.);¹⁵⁶

¹⁵⁵ No original: “[*Intellectual humility*] is an intellectual virtue just when one is appropriately attentive to, and owns, one’s intellectual limitations because one is appropriately motivated to pursue epistemic goods, e.g. truth, knowledge, and understanding.”

¹⁵⁶ No original: “[*Intellectual humility*] decreases a person’s propensity to set unattainable intellectual goals.”

(b) Predições sobre vieses cognitivos que ela reduz: e.g., a humildade intelectual “reduz o aspecto cognitivo do viés da auto conveniência [*self-serving bias*] no indivíduo, que é, *grosso modo*, a propensão a atribuir mais responsabilidade a si mesmo por seus sucessos intelectuais do que por seus fracassos intelectuais.” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 15. Tradução nossa.);¹⁵⁷

(c) Predições sobre regulação de crenças: e.g., a humildade intelectual “Aumenta a propensão de uma pessoa para revisar uma crença estimada ou reduzir a confiança nela quando ela toma conhecimento de derrotadores (ou seja, razões para pensar que sua crença pode ser falsa ou razões para desconfiar dos fundamentos dela).” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 16. Tradução nossa.);¹⁵⁸

(d) Predições sobre outros traços de caráter e virtudes associados a ela: e.g., a humildade intelectual “aumenta a propensão de uma pessoa para considerar ideias alternativas, ouvir as opiniões dos outros e dedicar mais tempo tentando entender alguém com quem ela discorda.” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 16. Tradução nossa.).¹⁵⁹

Os autores explicam, em cada caso, como a atenção a, e o controle de, limitações intelectuais está associado a um total de doze predições pré-teóricas sobre a manifestação da humildade intelectual, de maneira que essa teoria estaria em conformidade com o uso comum.

Whitcomb *et al.* (2015, p. 17) defendem também que a reação a limitações é o que explica porque pessoas intelectualmente humildes tendem a formar crenças apropriadas e a ter baixo interesse por status e reconhecimento, em termos dos quais as concepções doxásticas, de Hazlett e de Church e Samuelson, e a concepção da baixa preocupação com status, de Roberts e Wood (2003), respectivamente, definem a humildade. Desse modo, eles concedem que essas concepções rivais estão descrevendo características que de fato pertencem à humildade, mas as consideram como derivativas da reação apropriada a limitações.

¹⁵⁷ No original: “[*Intellectual humility*] reduces the intellectual aspect of the *self-serving bias* in a person, which is, very roughly, the propensity to attribute to oneself more responsibility for intellectual successes than for intellectual failures.”

¹⁵⁸ No original: “[*Intellectual humility*] increases a person’s propensity to revise a cherished belief or reduce confidence in it, when she learns of defeaters (i.e. reasons to think her belief is false or reasons to be suspicious of her grounds for it).”

¹⁵⁹ No original: “[*Intellectual humility*] increases a person’s propensity to consider alternative ideas, to listen to the views of others, and to spend more time trying to understand someone with whom he disagrees.”

Outra peculiaridade dessa teoria é a ênfase na distinção entre o controle de limitações, concernente à humildade intelectual, e o controle de qualidades, concernente ao orgulho apropriado. A humildade intelectual diz respeito somente a limitações intelectuais. O orgulho apropriado, por sua vez, é definido como a atenção apropriada a, e o controle de, qualidades (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 23). Mas por que separar a autoavaliação de limitações da autoavaliação de qualidades?

3.1.1.1 As limitações da conceção da reação a limitações

Whitcomb *et al.* (2015) pensam que unificar a avaliação de limitações e qualidades sob o escopo de uma mesma virtude (a humildade) gera um resultado contraintuitivo: se a humildade incluir ambas, então a pessoa que não é atenta a suas qualidades, que as subestima, será considerada insuficientemente humilde, assim como a pessoa que não é atenta a suas limitações, e as subestima, é insuficientemente humilde. Assim como falhar em prestar atenção às limitações é falta de humildade, falhar em prestar atenção às qualidades também seria. Mas isso é estranho.

O resultado intuitivamente correto seria o inverso: subestimar limitações é falta de humildade (i.e., arrogância), mas subestimar qualidades é excesso de humildade (i.e., servilidade).

Imagine que uma estudante sua não fala muito em sala de aula porque ela pensa, incorretamente, que não tem nada a oferecer, que não compreende o material e que suas ideias são irrelevantes. Ela também atribui incorretamente o sucesso de seu trabalho em grupo a outros estudantes do grupo, em vez de reconhecer suas próprias habilidades. Essa estudante não consegue ser devidamente atenta a e não reconhece suas próprias habilidades. Se a [humildade intelectual] consiste, em parte, em prestar atenção apropriada e reconhecer as próprias habilidades intelectuais, essa estudante, por assim dizer, *não é humilde o suficiente* e deveria ser *mais humilde*. Isso parece ser um resultado equivocado. (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 21. Tradução nossa.)¹⁶⁰

¹⁶⁰ No original: “*Imagine that a student of yours doesn’t say much in class because she thinks, incorrectly, that she has nothing to offer, that she doesn’t understand the material, and that her ideas are irrelevant. She also incorrectly attributes the success of her group-work to other students in the group, rather than to her own strengths. This student fails to be properly attentive to, and fails to own, her strengths. If [intellectual humility] partly consists in appropriate attentiveness to and owning of one’s intellectual strengths, this student, so to speak, isn’t humble enough and should be more humble. That seems to be the wrong result.*”

A pessoa que falha em notar suas limitações é intuitivamente considerada arrogante, enquanto a que falha em notar suas qualidades é intuitivamente considerada servil, difidente ou autodepreciadora (na terminologia adotada pelos autores). A primeira precisa se tornar mais humilde, a segunda já é excessivamente humilde. Portanto, se a humildade incluir a atenção e controle a limitações e qualidades, então a pessoa que subestima suas qualidades será alguém que precisa ser *mais* humilde, apesar de, intuitivamente, já ser humilde *demais*.

Por isso, os autores insistem em distinguir entre humildade e orgulho apropriado, mas isso também gera problemas: é conceitualmente possível que um indivíduo controle suas limitações intelectuais, mas não suas qualidades intelectuais. Portanto, é possível que um indivíduo seja simultaneamente humilde e arrogante em um mesmo domínio (Whitcomb *et al.* 2015, p. 20).

De acordo com nossa perspectiva, a [humildade intelectual] consiste em atenção apropriada às próprias limitações intelectuais e em controlá-las. Isso não diz nada sobre a orientação ou postura em relação às próprias forças intelectuais. Assim, não exclui a possibilidade de alguém ser intelectualmente humilde e, ao mesmo tempo, ser excessivamente atento às suas habilidades, excessivamente apegado a elas e orgulhoso delas, a ponto de ser intelectualmente arrogante. Portanto, nossa visão permite a possibilidade de alguém ser simultaneamente intelectualmente humilde e intelectualmente arrogante. Mas isso não parece possível. (Whitcomb *et al.* 2015, p. 20. Tradução nossa.)¹⁶¹

O desafio, então, é resolver o problema da arrogância preservando a distinção entre humildade e orgulho apropriado. Os autores fazem isso concedendo que é conceitualmente e metafisicamente possível que nós, agentes epistêmicos limitados, sejamos humildes e arrogantes simultaneamente, mas não é possível que agentes idealmente racionais (totalmente racional internamente) o sejam.

É metafisicamente impossível que uma pessoa totalmente racional internamente seja ao mesmo tempo intelectualmente humilde e intelectualmente arrogante. No entanto, não apenas é metafisicamente possível que uma pessoa menos do que totalmente racional seja simultaneamente intelectualmente humilde e intelectualmente arrogante, como isso não é

¹⁶¹ No original: “According to our view, [intellectual humility] consists in appropriate attentiveness to, and owning, one’s intellectual limitations. It says nothing about one’s orientation or stance toward one’s intellectual strengths. Thus, it does not rule out the possibility of someone being intellectually humble and at the same time being excessively attentive to his strengths, inordinately fond of them, and boastful about them, so much so that he is intellectually arrogant. So, our view allows for the possibility that someone can be at once intellectually humble and intellectually arrogant. But that doesn’t seem possible.”

surpreendente de forma alguma - é apenas um resultado da condição humana. (Whitcomb *et al.* 2015, p. 20. Tradução nossa.)¹⁶²

A humildade e o orgulho são traços de caráter diferentes, mas compartilham os mesmos vícios: a arrogância é o excesso de orgulho das qualidades e a carência de humildade sobre as limitações, enquanto a servilidade é o excesso de humildade sobre as limitações e a carência de orgulho sobre as qualidades. Desse modo, a distinção entre humildade e orgulho preserva a conexão entre as virtudes por meio dos vícios que compartilham, mas evita confundir a falta de atenção às qualidades (i.e., servilidade por carência de orgulho) com uma falta de humildade.

Evidentemente, se a arrogância for entendida como falta de humildade sobre as limitações, então é impossível ser simultaneamente humilde e arrogante. Porém, na teoria de Whitcomb *et al.* a humildade é compatível com o excesso de orgulho sobre qualidades. A cada qualidade (intelectual ou não) corresponde a uma limitação, então, apesar de serem monitoradas por virtudes diferentes, os vícios associados à falha no monitoramento de qualidades e limitações são os mesmos. Por exemplo, a qualidade do jogador de futebol que está em segundo lugar no ranking mundial é acompanhada pela limitação devida ao fato de haver espaço para melhora, posto que há alguém melhor que ele. Na verdade, mesmo o melhor jogador do mundo possui limitações e pode melhorar, ainda que já esteja no topo do ranking e sua posição não vá mudar.¹⁶³

É perfeitamente possível que o segundo melhor jogador do mundo seja arrogante a respeito de suas qualidades e ignore suas limitações, sendo igualmente arrogante a respeito delas. Mas será possível que ele se mantenha arrogante a respeito de suas qualidades apesar de ser humilde sobre suas limitações? Whitcomb *et al.* (2015) defendem que isso não somente é possível, como também é algo comum. Isso seria apenas mais uma forma de irracionalidade à qual estamos sujeitos, parte da condição humana.

A pessoa totalmente racional internamente é aquela cujos estados mentais (cognitivos e não cognitivos) são coerentes entre si:

¹⁶² No original: “*It is metaphysically impossible for a fully internally rational person to be at once intellectually humble and intellectually arrogant, but it is not only metaphysically possible for a less-than-fully rational person to be at once intellectually humble and intellectually arrogant, it is not surprising at all—it’s just a result of the human condition.*”

¹⁶³ Esse ponto é bem notado por Richards (1988), ao afirmar que mesmo as pessoas notáveis têm razões para serem humildes e não serem cheias de si.

A pessoa totalmente internamente racional é aquela cujos vários estados mentais coexistem harmoniosamente. Suas crenças são logicamente consistentes e fechadas sob consequência lógica (ela acredita nas consequências lógicas do que quer que acredite). Além disso, seus estados conativos, como seus desejos, são conjuntamente realizáveis e também fechados sob consequência lógica. Além disso, seus estados afetivos coexistem harmoniosamente; por exemplo, ela não odeia literalmente as pessoas que ama literalmente ao mesmo tempo. Além disso, seus estados cognitivos, conativos, afetivos e outros se harmonizam entre si; por exemplo, ela não acredita que a ação de uma pessoa foi totalmente apropriada ao mesmo tempo que ressentida essa ação. (Whitcomb *et al.* 2015, p. 24. Tradução nossa.)¹⁶⁴

Para um agente epistêmico idealmente racional como esse, ser intelectualmente humilde a respeito de suas limitações implica ter orgulho apropriado de suas qualidades, porque, sendo totalmente racional internamente, ao atender a, e controlar, suas limitações, ela necessariamente irá atender a, e controlar, suas qualidades correspondentes. Desse modo, em agentes idealmente racionais, humildade intelectual e arrogância intelectual são racionalmente incompatíveis, porque, caso contrário, a coerência interna dos estados mentais do agente seria violada. O argumento é ilustrado pelo seguinte exemplo:

Cada força está em um contínuo. Há um contínuo de memória, por exemplo, medindo o grau em que as pessoas têm boas memórias, ou seja, a capacidade de recuperar informações adequadamente. Agora, suponha que uma pessoa tenha uma memória bastante boa, mas imperfeita - sua memória está aproximadamente no percentil 95 de todas as memórias das pessoas. Consequentemente, uma das limitações dessa pessoa é que sua memória é pior do que a de aproximadamente 5% de todas as pessoas, ou seja, suas capacidades de recuperar informações são piores do que as de aproximadamente 5% de todas as pessoas. Nesse caso, supondo que ela seja intelectualmente humilde, ela está devidamente atenta a essa limitação e também a controla. Mas a própria existência dessa limitação requer a existência de uma força correspondente: ou seja, que sua memória é melhor do que a de aproximadamente 95% de todas as pessoas. Dado que ela está devidamente atenta e controla a limitação, se ela for totalmente internamente racional, ela também estará devidamente atenta e controlará a força correspondente. Isso significa que, a menos que haja uma diminuição na racionalidade interna, se ela estiver adequadamente atenta e controlar o fato de que sua memória é pior do que a de 5% de todas as outras pessoas, também estará adequadamente atenta e controlará o fato de que sua memória é melhor do que a de 95% das pessoas. E essa atenção e controle posterior excluem a

¹⁶⁴ No original: “The fully internally rational person is the person whose various mental states all cohere with one another. Her beliefs are logically consistent and closed under logical consequence (she believes the logical consequences of whatever she believes). Moreover, her conative states, e.g. her desires, are jointly satisfiable and also closed under logical consequence.³¹ Furthermore, her affective states all cohere with each other, e.g. she does not at the same time literally hate the people she literally loves. In addition, her cognitive, conative, affective, and other states all harmonize with one another; for example, she does not believe that a person’s action was wholly proper while at the same time resenting that action.”

[arrogância intelectual] em relação à sua memória. (Whitcomb *et al.* 2015, p. 24. Tradução nossa.)¹⁶⁵

Mas para nós, que somos agentes menos que totalmente racionais internamente, o problema permanece. O apelo para um tipo de agente epistêmico idealizado não serve para negar a possibilidade metafísica de sermos simultaneamente humildes e arrogantes. O argumento até aqui mostra somente que, *se* fossemos idealmente racionais, não haveria tal possibilidade. A estratégia argumentativa adotada por Whitcomb *et al.* (2015, p. 25) consiste em tentar minimizar a gravidade desse problema, dado que, agora, estamos em posição para entender a oposição entre humildade e arrogância como uma impossibilidade meramente racional, e não metafísica. Isto é, evitar a posse conjunta desses dois traços de caráter é algo que racionalmente devemos buscar satisfazer, mas não é algo que necessariamente satisfazemos.

Podemos resumir nossa solução proposta para o problema da arrogância da seguinte forma. Em um sentido, *é impossível* para uma pessoa ser simultaneamente intelectualmente humilde e intelectualmente arrogante - *é racionalmente impossível*. No entanto, em outro sentido, *é possível* para uma pessoa ser tanto intelectualmente humilde quanto intelectualmente arrogante - *é metafisicamente possível*. De fato, uma vez que a mente humana permite isso, há um sentido em que não apenas *é metafisicamente possível* para uma pessoa ser humilde e arrogante ao mesmo tempo, mas *é uma possibilidade demasiadamente humana*. (Whitcomb *et al.* 2015, p. 25. Tradução nossa.)¹⁶⁶

¹⁶⁵ No original: “Each strength falls on a continuum. There is a memory continuum, for instance, measuring the degree to which people have good memories, i.e. capacities to retrieve information well. Now, suppose that a person has a fairly good but imperfect memory—her memory ranks at approximately the 95th percentile of all people’s memories. Consequently, one of this person’s limitations is that her memory is worse than that of approximately 5% of all people, i.e. her capacities to retrieve information are worse than that of approximately 5% of all people. In that case, supposing she is intellectually humble, she is appropriately attentive to this limitation and also owns it. But the very existence of this limitation requires the existence of a corresponding strength as well: namely, that her memory is better than that of approximately 95% of all people. Given that she is appropriately attentive to and owns the limitation, if she is fully internally rational, she will also be appropriately attentive to and own the corresponding strength. That is to say: on pain of a drop in internal rationality, she must, if she is properly attentive to and owns the fact that her memory is worse than 5% of all other people’s memories, also be properly attentive to and own the fact that her memory is better than 95% of people’s memories. And, this latter attentiveness and ownership rules out [intellectual arrogance] with respect to her memory.”

¹⁶⁶ No original: “We might sum up our proposed solution to the problem of arrogance like this. In one sense, it is impossible for a person to be both intellectually humble and intellectually arrogant—it is rationally impossible. Nonetheless, in another sense, it is possible for a person to be both intellectually humble and intellectually arrogant—it is metaphysically possible. Indeed, since the human mind allows for it, there is a sense in which it is not just metaphysically possible for a person to be both humble and arrogant, it is all too humanly possible.”

Em outras palavras, Whitcomb *et al.* (2015, p. 25) parecem sugerir que o problema da arrogância é um defeito da natureza humana, e não um defeito de sua concepção de humildade intelectual. Em seres humanos reais, a humildade intelectual tende a predizer o orgulho apropriado, ou seja, pessoas que atendem a suas limitações intelectuais de modo apropriado terá maior probabilidade de também atender a suas qualidades intelectuais de modo apropriado. Mas isso não garante que ela o fará e Whitcomb *et al.* não veem gravidade nisso: “Sob reflexão, talvez isso não deva ser tão surpreendente. Quando a irracionalidade está presente - como pode ocorrer na mente humana - estados mentais aparentemente incompatíveis podem coexistir.” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 25. Tradução nossa).¹⁶⁷

3.1.1.1.1 Os problemas da arrogância e da servilidade

Pode-se dizer que Whitcomb *et al.* estão atentos à limitação imposta pelo problema da arrogância à concepção da reação a limitações intelectuais e a controlam. Eles admitem ser uma limitação, mas a explicam de modo a atribuí-la à racionalidade não ideal de agentes epistêmicos humanos. Mas essa resposta ao problema não é completamente satisfatória. Church (2017) faz objeções contundentes à viabilidade da distinção entre humildade e arrogância, mostrando que o problema da arrogância é muito mais grave do que parece.

Church (2017) aponta que o problema da arrogância não é uma questão de irracionalidade por parte do indivíduo a quem se atribui, em simultâneo, humildade e arrogância. Se trata, antes, de um erro conceitual por parte de quem faz a atribuição. Consideremos o seguinte exemplo: “Você precisa conhecer o Richard! Ele é uma pessoa tão gentil e humilde. Mas cuidado, ele é um babaca arrogante.” (Church, 2017, p. 3. Tradução nossa).¹⁶⁸

O que Church (2017) está sugerindo é que, em vez de pensarmos que Richards é irracional, pensamos que quem o descreveu assim não está usando as palavras ‘humilde’

¹⁶⁷ No original: “*On reflection, perhaps this should not be all that surprising. When irrationality is on the scene—as it can be in the human mind—seemingly incompatible mental states can coexist.*”

¹⁶⁸ No original: “*You need to meet Richard! He’s such a kind and humble guy. Watch out, though, he’s an arrogant jerk.*”

e ‘arrogante’ do modo como costumamos usá-las ou não as entende corretamente. Diferentemente do que Whitcomb *et al.* defendem, a incompatibilidade entre humildade e arrogância não é algo que devemos buscar, a fim de satisfazer um ideal de racionalidade. Na verdade, a atribuição simultânea de humildade e arrogância a alguém parece constituir um uso inadequado das palavras.¹⁶⁹

Seja como for, há um problema ainda mais grave com a resposta de Whitcomb *et al.* (2015) ao problema da arrogância. Podemos supor que, de fato, é irracional atender às limitações e controlá-las, enquanto as qualidades correspondentes são atendidas, mas superestimadas. Mas e quanto à possibilidade de atender e controlar as limitações, sem nem sequer tornar-se ciente das qualidades correspondentes? Uma vez que o indivíduo humilde está atento a suas qualidades, é irracional superestimá-las, mas não parece haver nada de irracional em ser humilde sem nem sequer notar que existem qualidades correspondentes.

Mesmo que uma pessoa totalmente racional internamente não consiga prestar atenção apropriadamente e controlar suas limitações enquanto superestima suas qualidades, não está claro de forma alguma que uma pessoa totalmente internamente racional não possa prestar a atenção apropriada e controlar suas limitações enquanto simplesmente deixa de prestar atenção em suas habilidades. Pode ser correto que uma pessoa totalmente internamente racional não possa prestar a atenção apropriada e ter controle de que sua memória é pior do que a de 5% das pessoas enquanto superestima as forças de sua memória, afirmando que é melhor do que a de 99% das pessoas no mundo, por exemplo; no entanto, não está claro de forma alguma que uma pessoa totalmente internamente racional não possa prestar adequadamente atenção e reconhecer as limitações de sua memória e simplesmente deixar de considerar suas forças correspondentes. Não há nada irracional em não prestar atenção nas consequências lógicas de suas crenças. (Church, 2017, p. 4. Tradução nossa.)¹⁷⁰

Nesse caso, Church pensa que não pode ser racionalmente mandatório controlar as qualidades (em vez de subestimá-las ou superestimá-las), se o indivíduo não está ciente

¹⁶⁹ Nem todos os filósofos compartilham dessa intuição. Dillon (2021, p. 63) e Tanesini (2021, p. 75), por exemplo, não consideram a humildade e a arrogância incompatíveis.

¹⁷⁰ No original: “*Even if a fully internally rational person can’t appropriately attend to and own their limitations while overestimating their strengths, it’s not at all clear that a fully internally rational person can’t appropriately attend to and own their limitations while simply failing to attend to their strengths. It may be right that a fully internally rational person can’t appropriately attend to and own that their memory is worse than 5% of people while overestimating the strengths of their memory, that it’s better than 99% of people in the world, say; however, it’s not at all clear that a fully internally rational person cannot appropriately attend to and own the limitations of their memory and simply fail to consider their corresponding strengths. There is nothing irrational about not attending to the logical consequences of one’s beliefs.*”

que tem qualidades às quais deve reagir. Não parece adequado exigir que o indivíduo reaja de maneira apropriada (i.e., controle) as qualidades que ele nem está ciente de possuir.

Por não estar apropriadamente atento a suas qualidades e, com isso, não as controlar, por definição, esse indivíduo é intelectualmente servil, segundo a teoria de Whitcomb *et al.* (2015). Assim, é possível ser, simultaneamente, humilde e servil a respeito de um mesmo domínio.

Mesmo que seja verdade que a concepção do controle de limitações da humildade intelectual pode evitar casos em que alguém é simultaneamente (e dentro do mesmo domínio) intelectualmente humilde e intelectualmente arrogante, desde que essa pessoa seja totalmente racional internamente, essa concepção ainda permite casos em que alguém (mesmo alguém totalmente internamente racional) pode ser simultaneamente e dentro do mesmo domínio intelectualmente humilde e "intelectualmente servil". (Church, 2017, p. 4. Tradução nossa.)¹⁷¹

Church afirma que o problema da servilidade por ele levantado atinge até mesmo agentes totalmente racionais internamente. Certamente, o indivíduo em questão falha ao não se atentar a um elemento de seu aparato cognitivo e falha ao não inferir que possui uma qualidade intelectual correspondente à limitação intelectual a respeito da qual ele é humilde; mas não há inconsistência interna alguma nisso.

Não há conflito entre estados mentais, mas o sistema de crenças do agente é incompleto, na medida em que suas crenças não são fechadas sob consequência lógica. Assim, o agente totalmente racional internamente de Church (2017) não é o mesmo de Whitcomb *et al.* (2015): o primeiro satisfaz somente a condição de coerência interna entre estados mentais, enquanto o segundo também satisfaz a condição de fechamento sob consequência lógica. Para distingui-los, podemos dizer que o Whitcomb *et al.* falam sobre um agente *totalmente* racional internamente, enquanto Church fala sobre um agente *meramente* internamente racional.

Ainda assim, mesmo que o problema da servilidade não atinja o agente totalmente racional internamente, ele atinge a nós, que frequentemente incorremos em dissonância

¹⁷¹ No original: “[...] even if it’s right that the limitations-owning view of intellectual humility can avoid cases where someone is at once (and within the same domain) intellectually humble and intellectually arrogant just so long as that person is fully internally rational, the view still allows for cases where someone (even a fully internally rational someone) can be at once and within the same domain intellectually humble and “intellectually servile.””

cognitiva, autoengano, incontinência epistêmica, e outras formas de incoerência interna entre estados mentais. Isso basta para mostrar que a teoria de Whitcomb *et al.* (2015) falha em distinguir a humildade tanto da arrogância quanto da servilidade.

Um problema ulterior é que responder seja ao problema da arrogância, seja ao problema da servilidade, fortalecendo a relação entre humildade e orgulho apropriado parece ir de encontro à insistência em considerá-las como virtudes distintas. Se é racionalmente impossível lidar com limitações sem lidar com as qualidades correspondentes, então não deveríamos dizer que, ao menos em agentes idealmente racionais, humildade e orgulho são uma e a mesma virtude? Ou ainda, não seria melhor revisar a teoria e incluir tanto limitações quanto qualidades sob o escopo da humildade?

Com base nessas considerações críticas, Church (2017) sugere a seguinte definição revisada:

Concepção da reação a limitações e qualidades intelectuais (Church):

humildade intelectual =_{df} “a atenção apropriada e o controle [*ownership*] de limitações intelectuais e qualidades intelectuais” (Church, 2017, p. 7. Tradução nossa.)¹⁷²

Antes de seguirmos adiante no exame crítico da concepção do controle de limitações, é importante destacar uma objeção à resposta de Whitcomb *et al.* (2015) que escapa à atenção de Church (2017). Uma das motivações fundamentais para a inclusão de um componente não cognitivo na definição de humildade é a intenção de evitar que a humildade seja compatível com a arrogância. Battaly (2019), que é coautora da concepção do controle de limitações, objeta às teorias cognitivistas argumentando que elas são insuficientes, precisamente porque a autoavaliação cognitiva humilde é compatível com a arrogância no âmbito conativo.

Em vista disso, porque a teoria não cognitivista de Whitcomb *et al.* (2015) seria preferível às teorias cognitivistas, se também sucumbe ao problema da arrogância? Inversamente, o que impede os defensores do cognitivismo de usarem a mesma estratégia argumentativa de Whitcomb *et al.* e afirmarem que a compatibilidade entre a autoavaliação cognitiva humilde e afetos, motivações e ações arrogantes se deve à

¹⁷² No original: “[*intellectual humility as*] the appropriate attention to and ownership of intellectual limitations and intellectual strengths.”

irracionalidade inerente à condição humana? Apesar de serem problemas ligeiramente diferentes, não há nenhuma razão aparente para considerar o problema da arrogância que aflige as teorias cognitivistas como um defeito teórico, se aquele que aflige a concepção do controle de limitações é explicado como uma limitação epistêmica genérica humana.

3.1.1.1.2 A crítica externista à negligência da dimensão interpessoal da humildade

Evidentemente, a discussão sobre o objeto-alvo¹⁷³ da humildade intelectual é extensa e muito importante, mas há outra linha argumentativa fundamental no debate, concernente à dimensão interpessoal da humildade. Proponentes de teorias externistas, como Roberts e Wood (2003) e Priest (2017), costumam criticar as teorias internistas por sua negligência aos aspectos interpessoais da humildade. A concepção da reação a limitações é um dos principais alvos dessas críticas. O argumento principal é que a análise da humildade intelectual deve incluir elementos interpessoais de dois tipos:

- (i) negativos: a humildade deve ser definida, ao menos parcialmente, em termos da *ausência* de certos vícios interpessoais, como, por exemplo, a obsessão por status social (Baehr, 2022, p. 76; cf. Roberts; Wood, 2007);
- (ii) positivos: a humildade deve ser definida, ao menos parcialmente, em termos da *presença* de certas qualidades interpessoais, como, por exemplo, o respeito pela autonomia intelectual de pares epistêmicos (Baehr, 2022, p. 72; cf. Priest, 2017, 468).

Sumariamente, a ideia é que a descrição adequada da humildade intelectual precisa incluir elementos interpessoais (cf. Priest, 2017). Caso contrário, se a definição for estritamente internista (ou intrapessoal), a humildade é concebida como sendo compatível com atitudes e comportamentos sociais que são inconsistentes com ela. Do ponto de vista externista, a inclusão de disposições conativas na análise da humildade não é suficiente para torná-la incompatível com comportamentos viciosos – é preciso ir além e caracterizá-la de maneira interpessoal.

Baehr (2022), um dos coautores dessa concepção, recentemente assumiu a tarefa de respondê-las. Sua resposta às objeções externistas consiste em primeiro argumentar

¹⁷³ O objeto-alvo da humildade é aquilo a respeito da qual a pessoa pode ser humilde. Por exemplo, para Richards, o objeto-alvo são as qualidades da pessoa. Para Hazlett, são suas crenças e seu status epistêmico. Para Baehr, são limitações.

que algumas das qualidades interpessoais associadas à humildade não são parte do núcleo conceitual da humildade, e sim parte de outras virtudes correlacionadas à humildade; e, segundo, defender que a concepção da reação a limitações intelectuais é robustamente interpessoal, se for adequadamente descrita (Baehr, 2022, p. 69).

A afirmação de Baehr (2022) de que a concepção da reação a limitações já é suficientemente interpessoal é fundamentada por meio de uma classificação de tipos de limitações intelectuais. O autor destaca que as limitações intelectuais às quais a humildade intelectual se aplica incluem fatores extrínsecos ao agente, como a dependência epistêmica que temos sobre outros agentes epistêmicos e a comunidade epistêmica na qual estamos inseridos, bem como elementos ambientais, como o acesso (ou falta de acesso) a fontes de informações como livros e a internet.

Assim, a concepção da reação a limitações não precisaria ser revisada para incluir condições interpessoais, na medida em que a própria noção de ‘limitações epistêmicas’ já abarca fatores externos ao agente, incluindo a dimensão interpessoal. Não é evidente que essa resposta aos críticos externistas seja satisfatória, porque não está claro de que modo a reação a limitações extrínsecas garante que o indivíduo não será obcecado com seu status na comunidade epistêmica, ou tratará aqueles que estão abaixo dele na escala de valor socioepistêmica com desrespeito. De todo modo, está claro que as teorias internistas devem, de algum modo, dar conta da dimensão interpessoal da humildade e que seus proponentes estão cientes disso.

3.1.1.1.3 Paradoxos, limitações e qualidades

E quanto ao paradoxo da autoatribuição? Na concepção da reação a limitações, a autoatribuição de humildade não é incompatível com a posse da humildade. A estratégia adotada pelos proponentes dessa teoria para lidar com o paradoxo da autoatribuição e com o paradoxo epistêmico consiste em tentar explicar o estranhamento que acreditar ser humilde e dizê-lo, sem tomar tal crença e tal ato de fala como autorrefutantes.

Os autores tentam diminuir a gravidade dos paradoxos apontando contextos nos quais é apropriado atribuir humildade a si mesmo. Uma pessoa que diz “Eu sou humilde, mas não tenho muitas outras qualidades.” não parece estar se gabando de ser humilde, na medida em que ela, simultaneamente, reconhece que possui diversas limitações (WHITCOMB *et al.*, 2015, p. 26). Igualmente, uma pessoa que é incentivada por seu terapeuta a tomar nota de suas qualidades e defeitos pode descobrir que é humilde, na

medida em que reage apropriadamente às diversas limitações que reconhece em si mesma, e atribuir humildade a si mesma sem que isso origine nenhum paradoxo. Portanto, nem sempre a auto atribuição de humildade é paradoxal, e a concepção da reação a limitações explica esses casos.

Mas há casos nos quais a auto atribuição é, de fato, estranha. A humildade é uma qualidade pessoal, de modo que, nessa perspectiva, é possível que o agente se orgulhe dela ou mesmo seja arrogante a seu respeito. Mas como ela é uma qualidade que diz respeito à lida adequada com limitações, ao atribuí-la a si mesmo, o agente está, conseqüentemente, admitindo possuir aquelas limitações a respeito das quais ele é humilde. Whitcomb *et al.* (2015, p. 27) consideram isso irônico, mas não impossível. Além disso, apesar de ser possível que uma pessoa humilde seja arrogante a respeito de sua humildade, pessoas suficientemente racionais internamente tenderão a não o ser (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 27).

3.1.2 Concepção atitudinal

A última concepção internista que examinaremos realiza uma síntese teórica visando dar conta da variedade de manifestações da humildade e resolver diversos conflitos entre as várias maneiras de concebê-la. A concepção atitudinal de Tanesini (2016; 2021) incorpora características das teorias da autoavaliação negativa e das teorias da autoavaliação acurada, entendendo a humildade como uma virtude complexa, composta por dois traços de caráter intelectual distintos: a modéstia a respeito de qualidades intelectuais e a autoaceitação a respeito de limitações intelectuais.

A síntese teórica empreendida por Tanesini dispõe de um *framework* teórico cientificamente informado e conceitualiza a humildade com base no conceito de atitude, tal como usado na psicologia social. Nessa perspectiva, a autoavaliação característica da humildade não é um estado cognitivo, e sim uma autoavaliação afetiva de componentes do aparato cognitivo do agente (Tanesini, 2016). Vamos apresentar essa concepção por partes, começando pelos traços que compõem a humildade, isto é, a modéstia e autoaceitação, e, então, explicando o que significa entender a humildade como um aglomerado de atitudes, como faz Tanesini.

As manifestações da humildade são um conjunto heterogêneo, como Tanesini reconhece:

As manifestações características da humildade em geral e, mais especificamente, da humildade intelectual são surpreendentemente heterogêneas. Elas incluem: ser realista sobre as próprias habilidades; não buscar os holofotes; ser assertivo de forma discreta em vez de arrogante ou presunçoso; não se gabar; ser um jogador de equipe; reconhecer generosamente as conquistas intelectuais de outras pessoas e ser tolerante com suas falhas; estar aberto à possibilidade de estar errado; ser capaz de reconhecer abertamente os próprios erros, mesmo quando isso pode prejudicar os próprios interesses. Podemos classificar essas manifestações de humildade intelectual observando que são, ou pressupõem, avaliações das forças ou fraquezas intelectuais do próprio indivíduo ou de outras pessoas. (Tanesini, 2021, p. 74. Tradução nossa.)¹⁷⁴

Em vista disso, “não é surpresa que tenham sido desenvolvidas várias abordagens filosóficas da humildade, e sua versão intelectual, a humildade intelectual, que são muito diferentes entre si.” (Tanesini, 2016, p. 3. Tradução nossa.).¹⁷⁵ É compreensível que tenhamos dificuldade em produzir uma concepção de humildade teoricamente satisfatória que abarque essa variedade de manifestações.

Algumas teorias focam nos casos em que a humildade diz respeito à lida com as qualidades do agente (cf. Driver, 1989), enquanto outras focam nos casos em que a humildade diz respeito à lida com as limitações do agente (cf. Snow, 1995; Whitcomb *et al.*, 2015). Tanesini (2016, p. 10) considera ambas as teorias inadequadas, tanto por serem unilaterais, quanto por representarem incorretamente a natureza da autoavaliação de qualidades e limitações característica da humildade.

A maneira como Tanesini (2016) concebe a relação entre humildade e modéstia diverge da usual. Alguns filósofos as consideram virtudes relacionadas, mas distintas, enquanto outros pensam que esses são dois nomes para uma mesma virtude (cf. Bommarito, 2018). Tanesini (2016), por sua vez, defende que a modéstia é um traço de

¹⁷⁴ No original: “*The characteristic manifestations of humility in general and more specifically of intellectual humility are surprisingly heterogeneous. They include: being realistic about one’s abilities; not seeking the limelight; being quietly assertive rather than arrogant or boastful; not bragging; being a team player; generously acknowledging other people’s intellectual achievements and being forgiving of their shortcomings; being open to the possibility that one is wrong; being able to acknowledge openly one’s errors even when doing so might damage one’s interests. We can classify these manifestations of intellectual humility by noting that they are, or presuppose, evaluations of intellectual strengths or weaknesses of the self or of other people.*”

¹⁷⁵ No original: “*Even a cursory glance at the behaviours and at the cognitive, conative and emotional states that are generally taken to be characteristic of humility reveals them to be a heterogeneous bunch. They arguably include: being a team player, not overestimating one’s achievements, acknowledging one’s mistakes; not being envious of others’ success; not seeking honours but caring about knowledge and truth; not boasting; being aware and forgiving of human intellectual shortcomings and frailties. Given this heterogeneity, it is no surprise that several philosophical accounts of humility, and its intellectual version intellectual humility, have been developed which are very different from each other.*”

caráter constituinte da humildade. Em sua perspectiva, a modéstia intelectual “é a dimensão da humildade intelectual que foca nos sucessos epistêmicos da pessoa.” (Tanesini, 2016, p. 4. Tradução nossa.)¹⁷⁶ A modéstia se manifesta, por exemplo, no indivíduo que age de maneira colaborativa e não se vangloria de suas realizações e contribuições (Tanesini, 2016, p. 4). Tanesini (2016) a define assim:

Concepção atitudinal: modéstia intelectual =_{df} “uma atitude direcionada aos sucessos epistêmicos da pessoa, que os avalia por suas qualidades epistêmicas positivas.” (Tanesini, 2016, p. 5. Tradução nossa.)¹⁷⁷

A modéstia diz respeito à atitude positiva do indivíduo para com suas qualidades intelectuais, sendo baseada na apreciação dessas qualidades em virtude de seu valor epistêmico. A pessoa intelectualmente modesta pode ter conhecimento de suas qualidades ou mesmo sentir satisfação e prazer por tê-las, contanto que isso se deva ao reconhecimento de que tais elementos de seu aparato cognitivo são epistemicamente valiosos: “A modéstia é compatível com o conhecimento, satisfação e alegria em relação aos sucessos epistêmicos pessoais, mas apenas se a alegria ou satisfação advir da natureza e magnitude do sucesso em si, e não de sua reflexão sobre o agente.” (Tanesini, 2016, p. 5. Tradução nossa.)¹⁷⁸

Se a apreciação dessas qualidades intelectuais for devida ao status social ou ao aumento de autoestima que elas conferem ao agente, então a atitude do agente não constitui modéstia (Tanesini, 2016, p. 5). Assim, Tanesini (2016) se opõe às caracterizações da modéstia em termos de ignorância e subestimação de qualidades – a pessoa intelectualmente modesta pode estar ciente de seu valor intelectual e alegrar-se com isso. A modéstia é compatível, portanto, com o orgulho, que é outra atitude direcionada a qualidades do agente:

¹⁷⁶ No original: “[Intellectual modesty] is the dimension of intellectual humility that focuses on one’s epistemic successes.”

¹⁷⁷ No original: “[Modesty is] an attitude toward one’s epistemic successes that values them for their epistemic positive qualities.”

¹⁷⁸ No original: “[...] modesty is compatible with knowledge of, satisfaction and delight with, one’s epistemic successes but only if the delight or satisfaction is derived from the nature and magnitude of the success rather than from its reflection on oneself.”

Concepção atitudinal: orgulho intelectual apropriado =_{df} “uma preocupação de que o crédito seja apropriadamente atribuído à pessoa por suas realizações epistêmicas.” (Tanesini, 2016, p. 5. Tradução nossa).¹⁷⁹

Para Tanesini (2016), modéstia e orgulho são diferentes por duas razões. O orgulho se aplica somente a realizações epistêmicas, enquanto a modéstia se aplica também a qualidades inatas e a sucessos epistêmicos fáceis de serem obtidos (Tanesini, 2016, p. 5). E a modéstia não tem relação com a atribuição de crédito ao agente, enquanto o orgulho é uma virtude atrelada à preocupação apropriada com a estima que o agente recebe por suas realizações (Tanesini, 2016, p. 5). Se comparada à concepção da reação a limitações, vê-se que, para Tanesini (2016), é a modéstia, e não o orgulho, que complementa à disposição responsável pela reação apropriada a limitações, que Whitcomb *et al.* (2015) chamam de ‘humildade’ e Tanesini (2016) chama de ‘autoaceitação’.

A autoaceitação, por sua vez, é a dimensão da humildade voltada para as limitações da pessoa e com limitações humanas em geral (Tanesini, 2016, p. 6). Esse traço de caráter se manifesta na admiração que sentimos diante das forças da natureza e, no âmbito epistêmico, na propensão a reconhecer erros e limitações diante de críticas (Tanesini, 2016, p. 6). O termo ‘autoaceitação’ é usado porque “a pessoa que possui essa qualidade aceita as limitações que atribui a si mesma.” (Tanesini, 2016, p. 7. Tradução nossa).¹⁸⁰ O que Tanesini chama de ‘autoaceitação’ pode ser entendido de modo similar ao que Whitcomb *et al.* (2015) chamam de ‘controle’ (*owning*), não implicando, portanto, que o agente não possa tentar atenuar suas limitações, quando possível.

Mas Tanesini (2016, p. 7) não pensa que a autoaceitação requer que a pessoa tenha conhecimento de suas limitações. A autoavaliação acurada das limitações não é suficiente para a posse da autoaceitação, porque conhecê-las não implica que a pessoa irá admiti-la para si mesma ou para outras pessoas (Tanesini, 2016, p. 7). E também não é necessária, porque uma pessoa humilde pode subestimar uma limitação intelectual que possui (e.g., sua memória) devido a um erro cognitivo genuíno – ela acredita sincera e falsamente que

¹⁷⁹ No original: “[*Proper pride is*] a concern that credit is appropriately attributed to one for one’s own epistemic achievements.”

¹⁸⁰ No original: “[...] the person who possesses this quality is acceptin of limitations that she attributes to herself.”

sua memória é melhor do que de fato é. Nesse caso, a falta de acurácia na autoavaliação não a impede de possuir autoaceitação e de ser humilde, contanto que o erro não seja motivado por um interesse egocêntrico (e.g., querer ter a reputação de ser alguém com uma memória excepcionalmente boa).

Concepção atitudinal: autoaceitação intelectual =_{df} “uma preocupação com as limitações epistêmicas da pessoa por causa de seu impacto epistêmico, que a motivam a tomar ação remediadora.” (Tanesini, 2016, p. 8). Tradução nossa.¹⁸¹

Dessa forma, o que é fundamental para a autoaceitação é preocupar-se com suas limitações e estar ciente da existência delas em algum grau, mesmo que de forma não acurada ou não confiável (Tanesini, 2016, p. 7). Para Tanesini, a autoaceitação é “uma forma de preocupação, em vez de um tipo de conhecimento.” (Tanesini, 2016, p. 7. Tradução nossa).¹⁸² O que leva o indivíduo intelectualmente humilde a preocupar-se com suas limitações intelectuais é o impacto negativo que elas têm em sua busca por bens epistêmicos, em vez de qualquer impacto negativo que elas possam ter sobre sua autoestima intelectual ou sua reputação na comunidade epistêmica.

Novamente, podemos comparar a concepção de Tanesini com a de Whitcomb *et al.* (2015). Há divergência em dois aspectos. Primeiro, Tanesini não considera a acurácia como necessária ou suficiente. Segundo, Tanesini discorda quanto à possibilidade de se possuir o traço de caráter da humildade intelectual sem possuir a *virtude epistêmica* da humildade intelectual. Se a autoaceitação é definida em termos de uma preocupação com limitações intelectuais devido ao impacto que elas têm na vida epistêmica do indivíduo, então ela não é compatível com motivações egoístas.

Na concepção de Tanesini (2016), o interesse pelas limitações não é meramente instrumental e, se fosse, não bastaria para desenvolver um traço de caráter robusto, isto é, estável em diferentes situações. Para possuir autoaceitação, não basta reconhecer as limitações somente em situações nas quais isso é vantajoso.¹⁸³

¹⁸¹ No original: “[self-acceptance is] a concern for one’s epistemic limitations because of their epistemic impact which motivates one to remedial action.”

¹⁸² No original: “[...] it is a form of concern, rather than a kind of knowledge.”

¹⁸³ No exemplo usado por Whitcomb *et al.* (2015), o gerente ganancioso é humilde por reagir apropriadamente a suas limitações no ambiente de trabalho, mas somente com o objetivo de ser bem avaliado pelos colegas e conseguir ser promovido. Isso não parece correto, porque sua humildade é restrita a um tipo específico de situação (seu ambiente de trabalho) e, por hipótese, sua manifestação está

[...] não é possível para um indivíduo manifestar todas as qualidades da humildade de maneira estável em diferentes situações, mas ao mesmo tempo ser motivado apenas pela busca de fins egoístas. Nenhum indivíduo egoísta pode ser verdadeiramente humilde, porque reconhecer ou aceitar as próprias limitações exige mais do que simplesmente não negar sua existência. Também implica em ser aberto sobre elas na frente de outros, mesmo em situações em que não é vantajoso fazer isso. (Tanesini, 2016, p. 10. Tradução nossa.)¹⁸⁴

Dessa forma, Tanesini vincula a autoavaliação de limitações epistêmicas a reações afetivas, comportamentais e motivacionais de maneira mais estreita que Whitcomb *et al.* (2015). Não é possível satisfazer a concepção de autoaceitação de Tanesini sem ter motivações epistemicamente apropriadas.

Portanto, o que Tanesini chama de ‘modéstia’ corresponde, *grosso modo*, à dimensão da humildade que é objeto de análise das teorias de Driver (1989) e Richards (1988), enquanto o que a autora chama de ‘autoaceitação’ corresponde, *grosso modo*, à dimensão da humildade que é objeto de análise das teorias de Snow (1995) e Whitcomb *et al.* (2015). Essas duas dimensões da humildade são virtudes conceitualmente distintas, irreduzíveis uma à outra. É possível ter uma sem ter a outra (Tanesini, 2016, p. 11).¹⁸⁵ Mas elas são psicologicamente unificadas, no sentido de que uma costuma a acompanhar a outra devido à tendência que temos à evitação de dissonância cognitiva (Tanesini, 2016, p. 11).

[...] parece provável que seja psicologicamente difícil garantir e manter tanto a verdadeira modéstia quanto a autoaceitação ao mesmo tempo em que se é muito deficiente em relação à outra característica. Além disso, o desenvolvimento da modéstia pode promover o desenvolvimento da autoaceitação e vice-versa. À medida que alguém adquire modéstia em relação aos próprios sucessos, sua atenção pode ser direcionada para suas limitações, que então podem ser aprendidas e aceitas. Da mesma forma, a aceitação das limitações deve gerar algum tipo de dissonância cognitiva com a tendência à imodéstia. Portanto, faz sentido pensar na humildade como um conjunto de duas propriedades psicológicas conceitualmente distintas, que tendem a

condicionada pelo objetivo não epistêmico de ser promovido e pela política de valorização da humildade adotada pela empresa. Se essa política mudasse, ou se o objetivo for alcançado, ele deixaria de se comportar de maneira humilde mesmo no ambiente de trabalho. Isso não parece ser suficiente para a posse de um traço de caráter.

¹⁸⁴ No original: “[...] it is not possible for an individual to manifest all the qualities of humility in a cross-situationally stable manner, but be motivated to pursue only selfish ends. No selfish individual can be truly humble because owning or accepting one’s limitations requires more than not being in denial about their existence. It also necessitates that one is open about them in front of others even in situations where it is not to one’s advantage to do so.”

¹⁸⁵ Há pessoas que são “convencidas” (*cocky*), arrogantes a respeito de suas qualidades, apesar de aceitarem suas limitações e serem abertas a críticas. Também há pessoas dogmáticas, ou mesmo fanáticas, que são modestas sobre suas qualidades, mas não reconhecem suas limitações e não são abertas a críticas (Tanesini, 2016, p. 11).

harmonizar-se devido à necessidade psicológica de evitar dissonância cognitiva. (Tanesini, 2016, p. 11. Tradução nossa.)¹⁸⁶

Em vista disso, a humildade intelectual pode ser definida da seguinte maneira:

Concepção atitudinal: humildade intelectual =_{df} “a virtude complexa composta por modéstia e autoaceitação.” (Tanesini, 2016, p. 2. Tradução nossa.)¹⁸⁷

À luz das definições de modéstia e autoaceitação, pode-se dizer, então, que a humildade é uma virtude da autoavaliação cujo objeto-alvo são as limitações e as qualidades do indivíduo.

Mas a característica distintiva da teoria de Tanesini (2016) é conceber essa autoavaliação como não sendo puramente cognitiva. Diferentemente de Whitcomb *et al.* (2015; cf Battaly, 2019), Tanesini (2016; 2021) não entende traços de caráter intelectual como constituídos por um perfil disposicional complexo formado por uma conjunção de disposições cognitivas, afetivas, motivacionais e comportamentais. Tanesini (2016) não pensa que traços de caráter são constituídos por disposições independentes, que se somam umas às outras.

Em lugar da tese disposicionalista sobre a natureza dos traços de caráter, que remonta à Aristóteles (2009), Tanesini (cf. 2021, capt. 3) entende a humildade como um aglomerado de atitudes, no sentido teórico do termo, tal como empregado na psicologia social:

A humildade intelectual [...] é um conjunto de atitudes fortes (tal como entendidas na psicologia social) direcionadas ao aparato cognitivo do indivíduo e seus componentes, junto aos estados cognitivos e afetivos que constituem seu conteúdo ou base, que servem às funções de conhecimento e expressão de valores. (Tanesini, 2016, p. 2. Tradução nossa.)¹⁸⁸

¹⁸⁶ No original: “[...] it seems likely that it may be psychologically hard to secure and preserve either true modesty or self-acceptance whilst being very deficient with regard to the other feature. Further, the development of modesty may promote the development of self-acceptance and vice-versa. As one acquires modesty about one’s own successes, one’s attention may be drawn to one’s limitations which one may then learn to accept. By the same token, acceptance of limitations should generate some sort of cognitive dissonance with one’s tendency to immodesty. It thus makes sense to think of humility as a cluster of two conceptually distinct psychological features which tend to harmonise because of the psychological need to avoid cognitive dissonance”

¹⁸⁷ No original: “[Humility] is the complex virtue comprising modesty and self-acceptance.”

¹⁸⁸ No original: “Intellectual humility [...] is a cluster of strong attitudes (as these are understood in social psychology) directed toward one’s cognitive make-up and its components, together with the cognitive and affective states that constitute their contents or bases, which serve knowledge and value-expressive functions.”

Atitudes são “avaliações sumárias ou apreciações de objetos que são seu alvo.” (Tanesini, 2021, p. 49. Tradução nossa).¹⁸⁹ Tanesini (2016) as descreve como “atalhos cognitivos, baseados na experiência, que sumarizam a avaliação geral de um objeto.” (Tanesini, 2016, p. 12. Tradução nossa).¹⁹⁰ O objeto-alvo em questão são os componentes do aparato cognitivo do agente e o próprio *self* epistêmico, no caso da humildade intelectual (Tanesini, 2016, p. 13). Com base nesse conceito, Tanesini (2016; 2021) sustenta a indissociabilidade das dimensões cognitiva e conativa da humildade intelectual.

Essas avaliações são estados associativos, elas associam o objeto-alvo a uma valência positiva ou negativa. Valências são entendidas como afetos positivos ou negativos (Tanesini, 2021, p. 50). Por exemplo, o agente pode ter uma atitude positiva com relação a sua visão, tomando-a como uma qualidade intelectual, mas ter uma atitude negativa quanto sua audição, tomando-a como uma limitação intelectual (Tanesini, 2016, p. 14).

Já que essas características cognitivas são bem-sucedidas apenas quando promovem bens epistêmicos, e as avaliamos positivamente apenas se as tratarmos implicitamente como bem-sucedidas, uma avaliação positiva de uma dessas características da nossa estrutura cognitiva é equivalente a uma avaliação dela como um sucesso epistêmico. Da mesma forma, uma avaliação negativa é uma avaliação de uma característica como uma limitação epistêmica. (Tanesini, 2016, p. 14. Tradução nossa).¹⁹¹

O *conteúdo* da atitude é a base informacional a partir da qual ela é feita, isto é, o conjunto de considerações positivas e negativas a respeito do objeto-alvo. Desse modo, a atitude que temos com relação a um componente cognitivo é uma avaliação que serve como atalho cognitivo para o que acreditamos e sentimos a seu respeito. Por exemplo, uma pessoa míope pode ter uma atitude negativa a respeito de sua visão, considerando-a como uma limitação, devido às diversas circunstâncias nas quais sua acuidade visual se mostrou insuficiente para a formação de crenças confiáveis sobre o ambiente circundante.

¹⁸⁹ No original: “[Attitudes] are summary evaluations or appraisals of objects that are their target.”

¹⁹⁰ No original: “[...] cognitive shortcuts, based on experience, that summarise one’s overall evaluation of an object.”

¹⁹¹ No original: “Since these cognitive features are successes only when they promote epistemic goods, and one evaluates them positively only if one implicitly treats them as successes, a positive evaluation of one of these features of one’s cognitive make-up is tantamount to an assessment of it as an epistemic success. Similarly, a negative evaluation is an assessment of a feature as an epistemic limitation.”

As atitudes que possuímos servem a diversas funções vinculadas à satisfação de necessidades humanas (Tanesini, 2021, p. 53).¹⁹² Tanesini propõe que a humildade intelectual serve a funções de conhecimento e expressão de valores. Atitudes que servem à função de conhecimento são “formadas e revisadas para satisfazer a necessidade de dar sentido ao mundo.” (Tanesini, 2021, p. 54. Tradução nossa).¹⁹³ Descrito em termos motivacionais, são atitudes “guiadas pela motivação de ter uma concepção acurada do objeto-alvo. Isto é, atitudes servindo à função de conhecimento são o produto de processos cognitivos baseados no conteúdo da atitude e guiados por motivos de acurácia” (Tanesini, 2021, p. 54. Tradução nossa).¹⁹⁴

Suponha [...] que alguém tem uma atitude positiva em relação à sua capacidade de resolver problemas, e que essa atitude é formada com base em experiências passadas, crenças, emoções e avaliação do próprio comportamento. Essa atitude atende a uma necessidade de conhecimento. Ao longo do tempo, a pessoa desenvolveu essa postura avaliativa. Devido à sua função de conhecimento, resulta em uma preferência por aqueles aspectos da sua agência cognitiva que parecem ter sido úteis para adquirir conhecimento ou compreensão. Em resumo, essa pessoa prefere ou gosta daqueles aspectos da sua agência cognitiva que, do ponto de vista dela, contribuíram para a aquisição e preservação de bens epistêmicos. E ela trata esses aspectos (mas não outros) como suas qualidades cognitivas. Pelas mesmas razões, essa pessoa não gosta e trata como fraquezas os componentes da sua agência cognitiva que, dadas suas crenças, experiências e emoções, parecem ter inibido seu acesso ao conhecimento ou entendimento. (Tanesini, 2021, p. 15. Tradução nossa.)¹⁹⁵

Se, em vez disso, a atitude servir à outra função, por exemplo, de ajuste social, avaliando a habilidade de resolução de problemas do agente com base em seu potencial

¹⁹² São cinco as funções a que atitudes servem, de acordo com a literatura em psicologia social: conhecimento, instrumental, defesa do ego, ajuste social e expressão de valor (cf. Tanesini, 2021, p. 53-58).

¹⁹³ No original: “[...] formed and revised to satisfy the need to make sense of the world.”

¹⁹⁴ No original: “[...] guided by the motivation to have an accurate account of the target object. That is, attitudes serving the knowledge function are the outcome of cognitive processes of evaluation based on the attitude content and driven by accuracy motives.”

¹⁹⁵ No original: “Suppose [...] that one has a positive attitude toward one’s problem solving ability and that this attitude is formed on the basis of past experiences, beliefs, emotions and assessment of one’s behaviour. This attitude serves a need for knowledge. One has developed this evaluative stance over a period time. Because of its knowledge function, it results in a preference for those aspects of one’s cognitive agency which seem to one to have proved useful for the purpose of acquiring knowledge or understanding. In short, this person prefers or likes those aspects of her cognitive agency that, from her point of view, have promoted the acquisition and preservation of epistemic goods. And she treats these aspects (but not others) as her cognitive strengths. For the same reasons, this person dislikes, and treats as weaknesses, those components of her cognitive agency that, given her beliefs, experiences and emotions, appear to have inhibited her access to knowledge or understanding.”

para promover a aceitação social, então mesmo que constitua uma autoavaliação acurada, Tanesini (2021) não a considera como uma possível manifestação de humildade. Portanto, a autoavaliação característica da humildade tem uma motivação epistêmica (i.e., serve à função de conhecimento), mas não depende de sua satisfação, isto é, buscar a acurácia é necessário, mas ter crenças acuradas sobre si mesmo não é (Tanesini, 2016, p. 16).

A outra função a que a humildade serve é a expressão de valores pessoais. Para Tanesini (2016), além da motivação para conhecer a si mesmo, as atitudes que compõe a humildade têm a função de expressar o compromisso do agente com a valorização de bens epistêmicos:

Em uma pessoa que é humilde intelectualmente, as atitudes que servem a uma função de conhecimento também são expressivas de valores. Ou seja, as atitudes que expressam seus valores são aquelas que demonstram uma preferência por bens epistêmicos, como verdade, conhecimento ou compreensão. Essas preferências são adotadas como uma expressão de valor e refletem, assim, algum compromisso profundamente enraizado da pessoa em questão. Em resumo, as atitudes da pessoa que é intelectualmente humilde são formadas para expressar um comprometimento com bens epistêmicos e são moldadas como resultado de experiências passadas impulsionadas pela necessidade de conhecimento e entendimento. (Tanesini, 2016, p. 16. Tradução nossa.)¹⁹⁶

Isso significa que a busca pela acurácia na autoavaliação de componentes cognitivos é expressiva do apreço do agente por bens epistêmicos. Em outras palavras, a pessoa intelectualmente humilde não quer somente conhecer a si mesma (suas qualidades e limitações intelectuais), ela quer conhecer a si mesma porque valoriza o conhecimento. Uma pessoa cuja atitude voltada para suas capacidades cognitivas visa a acurácia somente instrumentalmente ou para ajuste social não é intelectualmente humilde, na medida em que, em vez de expressar seu interesse em bens epistêmicos, a atitude expressa, na verdade, seu interesse em usar o conhecimento de forma utilitária ou para obter aceitação social.

Com base nessa explicação do conceito de atitude, podemos entender melhor o que Tanesini (2016; 2021) entende por modéstia, autoaceitação e humildade intelectual.

¹⁹⁶ No original: “*In the person who is humble attitudes that serve a knowledge function are also value-expressive. That is to say, the attitudes that express her values are those attitudes that exhibit a preference for epistemic goods such as truth, knowledge or understanding. These preferences are adopted as an expression of value and thus reflect some deeply held commitment of the person in question.*”³⁷ *In summary, the attitudes of the person who is intellectually humble are formed to express a commitment to epistemic goods and are formed as a result of past experiences driven by the need for knowledge and understanding.*”

A modéstia é composta por atitudes positivas direcionadas a componentes cognitivos do agente que são avaliados como qualidades intelectuais. Como essa avaliação serve a função de conhecimento e de expressão de valores, o agente intelectualmente modesto busca avaliá-las de maneira acurada e o faz em vista de seu interesse por bens epistêmicos. A função dessas atitudes é incompatível com tomar as qualidades intelectuais como uma razão para considerar a si mesmo superior a outras pessoas: o agente não irá incorrer em vícios como arrogância intelectual (cf. Tanesini, 2021, p. 106) e vaidade intelectual (cf. Tanesini, 2021, p. 120) com relação a suas qualidades intelectuais, porque esses vícios servem a funções de defesa do ego e ajuste social, respectivamente.

A autoaceitação, por sua vez, é composta por atitudes negativas direcionadas a componentes cognitivos do agente que são avaliados como limitações intelectuais. Como essa avaliação serve à função de conhecimento e expressão de valores, o agente busca avaliá-las de maneira acurada e o faz em vista de seu interesse por bens epistêmicos. A função dessas atitudes é incompatível com tomar essas limitações intelectuais como uma razão para considerar a si mesmo inferior a outras pessoas: o agente não irá incorrer em vícios como servilidade intelectual (cf. Tanesini, 2021, p. 110) e timidez intelectual (cf. Tanesini, 2021, p. 129), porque esses vícios servem a funções de ajuste social e defesa do ego, respectivamente.

Tanesini (2016, p. 10) reconhece que a humildade também inclui atitudes voltadas para qualidades e limitações de outras pessoas, mas não as considera essenciais à humildade. A modéstia tende a estar associada ao reconhecimento da contribuição intelectual feita por outras pessoas, assim como a autoaceitação tende a estar associada à tolerância a erros de outras pessoas e à receptividade à crítica. Mas em ambos os casos, essa dimensão interpessoal da humildade não lhe é própria. Tais tendências são manifestações das virtudes epistêmicas da generosidade, da tolerância e da mentalidade aberta, respectivamente, que são correlacionadas à humildade, mas não se confundem com ela.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Com isso, a concepção atitudinal a teoria de Tanesini (2016) diverge das teorias cognitivistas e da concepção da reação a limitações por não conter nenhum elemento puramente cognitivo, mas é uma teoria internista, ainda assim, porque a humildade é, fundamentalmente, uma virtude da autoavaliação de componentes do aparato cognitivo do agente.

Há outro aspecto no qual a humildade, tal como Tanesini (2016) a entende, é autocentrada, mas de maneira diferente das demais teorias: as atitudes que a compõem não visam situar o indivíduo em uma escala valorativa comparativa (Tanesini, 2016, p. 11). Para avaliar a si mesmo enquanto agente epistêmico, o indivíduo pode precisar recorrer a comparação com outras pessoas, que servem, nesse sentido, como grupo de controle com base no qual o agente pode avaliar determinado componente cognitivo como uma qualidade ou uma limitação.

Por exemplo, o conteúdo da atitude do indivíduo para com sua habilidade de raciocínio lógico pode incluir informações sobre seus colegas de turma, de modo que a comparação do seu desempenho com o de outras pessoas nas tarefas da disciplina tem importância para a avaliação de sua habilidade como sendo uma qualidade ou uma limitação intelectual. Mas isso não significa que o indivíduo tem interesse em determinar sua posição em um ranking a fim de saber seu status intelectual comparativo. O orgulho e o desejo de ser reconhecido por suas qualidades intelectuais são compatíveis com a humildade, mas são atitudes que servem a funções diferentes (Tanesini, 2021, p. 74).

3.1.2.1 Exame crítico da concepção atitudinal

Não diferentemente das demais, a concepção atitudinal possui qualidades, mas também possui limitações. Vamos dirigir nossa atenção a algumas objeções que lhe foram dirigidas por Battaly (2019), Snow (2019) e por teóricos externistas da humildade (cf. PRIEST, 2017).

Battaly (2019) inclui a teoria de Tanesini (2016) e a de Whitcomb *et al.* (2015) no mesmo grupo e apresenta objeções comuns às duas teorias. A primeira objeção é o problema do autofoco. Essas análises da humildade, *qua* análises internistas, são orientadas ao *self*, em vez de orientadas a outros: “elas definem a humildade em termos de disposições que alguém tem direcionadas a suas próprias forças e limitações, em vez de em termos de disposições que alguém tem direcionadas para outras pessoas.” (Battaly, 2019, p. 6. Tradução nossa).¹⁹⁸ Intuitivamente, ser humilde “parece envolver voltar-se

¹⁹⁸ No original: “[...] they define humility in terms of dispositions that one has toward one’s own strengths or one’s own limitations rather than in terms of dispositions one has toward other people.”

para fora, em direção a outras pessoas e *para longe* de preocupações consigo mesmo.” (Battaly, 2019, p. 6. Tradução nossa).¹⁹⁹ Isso é um problema.

Whitcomb *et al.* (2015) respondem à objeção por meio de quatro considerações sobre sua teoria. O que a humildade requer é um autofoco *relativamente baixo*, o que é diferente de *nenhum* autofoco. A atenção apropriada às limitações que a teoria em questão demanda figura entre dois extremos: ignorar completamente as limitações (atenção insuficiente) e ser obcecado por elas (atenção excessiva) (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 19). Por isso, o excesso de autofoco não é compatível com a concepção da reação a limitações. Em segundo lugar, a teoria prediz a tendência a deferir a outras pessoas e a abertura a ideias contrárias às crenças do agente, de modo que os autores acreditam que a teoria inclui foco no outro (*other-focus*) suficiente (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 19).

Em terceiro lugar, a posse de um perfil disposicional característico da humildade não depende do monitoramento consciente das limitações intelectuais do agente: “A atenção consciente do eu e de suas limitações não é necessária nem típica da pessoa intelectualmente humilde [...]” (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 20. Tradução nossa).²⁰⁰ Por fim, em casos nos quais a humildade intelectual constitui uma virtude, o agente é motivado pelo amor por bens epistêmicos, o que significa que mesmo ao prestar atenção a suas limitações, seu interesse é epistêmico e não egoísta. A pessoa intelectualmente humilde busca conhecer e controlar suas limitações, em parte, como meio para conhecer e entender o que está fora de si mesma (Whitcomb *et al.*, 2015, p. 20).

Essas considerações servem também em defesa da concepção atitudinal. Em primeiro lugar, teorias da autoavaliação em geral não são incompatíveis com a demanda de um autofoco *relativamente baixo*. A concepção atitudinal não é exceção. Em segundo lugar, Tanesini (2016, p. 10-11) afirma que a humildade intelectual está correlacionada com virtudes interpessoais como generosidade e respeito, de modo que definir a humildade como um tipo de autoavaliação não a impede de ser associada a comportamentos sociais virtuosos.

¹⁹⁹ No original: “[Humility] seems to involve turning outward, toward other people and away from concerns about oneself.”

²⁰⁰ No original: “Conscious awareness of the self and its limitations is neither required nor typical of the intellectually humble person [...]”

Em terceiro lugar, Tanesini é enfática ao esclarecer duas possíveis confusões: (a) Ter atitudes direcionadas ao próprio aparato cognitivo não implica pensar conscientemente sobre si mesmo: “autoavaliação pode ser realizada de uma maneira habitual quase-automática que não toma a forma de reflexão consciente.” (Tanesini, 2016, p. 12. Tradução nossa.);²⁰¹ e (b) a humildade não é entendida como uma virtude da acurácia de segunda ordem: atitudes positivas são preferências e atitudes negativas são despreços, elas não devem ser confundidas com atitudes proposicionais como crenças, que tem condições de verdade (Tanesini, 2016, p. 12).

Em quarto lugar, a humildade, tal como Tanesini a entende, é necessariamente uma virtude motivada pelo amor por bens epistêmicos. As funções à que a humildade serve não incluem a defesa do ego e o ajuste social. Para Tanesini, a modéstia intelectual é “uma avaliação das qualidades do agente que é guiada por um amor pela verdade por si mesma. Portanto, a autoavaliação modesta não está a serviço do *self*. A pessoa modesta não é defensiva; ela não está empenhada em estar certa. Em vez disso, ela se preocupa apenas em acertar.” (Tanesini, 2021, p. 78. Tradução nossa.).²⁰² Igualmente, a autoaceitação é “uma forma de se importar com as próprias limitações devido aos seus efeitos na busca de diversos bens epistêmicos, como a verdade ou a compreensão, em vez de se preocupar com seu impacto potencial na reputação pessoal ou na autoestima.” (Tanesini, 2016, p. 7. Tradução nossa.).²⁰³

O problema do autofoco está vinculado à objeção externista segundo a qual as teorias internistas falham por não darem a devido lugar à dimensão interpessoal da humildade (cf. Priest, 2017, p. 477). Se a humildade for, fundamentalmente, uma virtude voltada para outras pessoas, então defini-la em termos de autoavaliação é inerentemente incorreto, mesmo que o problema do autofoco seja resolvido satisfatoriamente. Quanto a essa linha de objeção, Tanesini também adota uma linha de resposta similar à de Whitcomb *et al.* (2015), defendendo que a humildade tende a estar associada com

²⁰¹ No original: “[...] *self-assessment can be carried out in a habitual quasi-automatic fashion that does not take the form of conscious reflection.*”

²⁰² No original: “[...] *intellectual modesty is an assessment of one’s strengths which is driven by a love of the truth for its own sake. Hence, modest self-assessments are not self-serving. The modest individual is not defensive; he is not invested in being right. Instead, he only cares that he gets it right.*”

²⁰³ No original: “[*self-acceptance is*] *a way of caring that one has limitations because of their effects on the pursuit of various epistemic goods such as truth or understanding, rather than for their potential impact on one’s reputation or one’s sense of self-esteem.*”

comportamentos sociais virtuosos, mas negando que ela deva ser definida nesses termos (TANESINI, 2021, p. 76). Assim como Whitcomb *et al.* (2015), Tanesini (2016, p. 76) argumenta que as concepções interpessoais da humildade estão a confundindo com virtudes interpessoais.

A segunda objeção de Battaly é o problema da arrogância, do qual nos ocupamos longamente ao abordar a concepção da reação a limitações. Esse problema aflige teorias que definem a humildade somente em termos ou de qualidades ou de limitações, mas não surge para teorias que incluem ambos (Battaly, 2019, p. 7). Assim, a concepção atitudinal evita por completo um problema de grande importância no debate. O terceiro e último problema levantado por Battaly é o paradoxo da auto atribuição. Tanesini tem pouco a dizer a respeito deste problema e trata a auto atribuição de humildade como sendo, tipicamente, evidencia contra a verdade da sentença proferida (Tanesini, 2016, p. 6).

Snow (2019) também levanta uma objeção comum às teorias de Whitcomb *et al.* (2015) e à de Tanesini (2016). A objeção de Snow concerne à falta de atenção de ambas as teorias às variações de valor objetivo e subjetivo de diferentes bens epistêmicos. Nem toda qualidade intelectual é igualmente valiosa epistemicamente, e nem limitação intelectual é igualmente relevante (Snow, 2019, p. 190). Há bens epistêmicos objetivamente mais valiosos que outros. Por exemplo, descobrir quantos grãos de areia tem em uma praia é uma mera curiosidade, enquanto descobrir a cura para o mal de Alzheimer tem grande importância para a humanidade. Também há diferenças de valor subjetivo, na medida em que ter limitações em raciocínio lógico é um problema sério para um jogador de xadrez, mas não tanto para um jogador de tênis.

As teorias de Whitcomb *et al.* e Tanesini não levam em conta essas diferenças de valor de bens epistêmicos, então não fica claro qual é a reação apropriada, indicativa da posse de humildade intelectual, a cada tipo de qualidade e limitação. O que constitui a atitude humilde diante da impossibilidade de saber quantos grãos de areia existem em uma praia? E no caso da dificuldade enfrentada por cientistas e médicos para descobrir a cura para o mal de Alzheimer? O jogador de xadrez e o jogador de tênis que tem uma habilidade de raciocínio lógico limitada devem reagir da mesma maneira a essa limitação?

Snow (2019, p. 190) sugere que tanto Whitcomb *et al.* (2015) quanto Tanesini (2016) precisam “levar em conta a finitude humana, as diferenças entre o valor objetivo e subjetivo de bens epistêmicos, e o papel que bens epistêmicos cumprem em vidas

individuais.” (Snow, 2019, p. 190. Tradução nossa.)²⁰⁴ Esse tipo de discussão nos leva para além da questão da natureza da humildade intelectual, em direção a debates sobre a natureza humana, os limites do conhecimento humano e sobre nossos compromissos metafísicos e axiológicos. As teorias que discutem explicitamente esses tópicos são externistas e anexam a humildade a teses metafísicas e axiológicas abrangentes, destacando sua dimensão existencial.

Ao que parece, a concepção atitudinal da humildade intelectual é tão boa quanto uma teoria internista poderia ser. As objeções que lhe são dirigidas são, sobretudo, de um ponto de vista externista, que considera as teorias internistas inerentemente falhas por não tratarem satisfatoriamente da dimensão interpessoal e da dimensão existencial da humildade. É difícil determinar com precisão o que exatamente está por trás o desacordo entre teóricos internistas e externistas. Os primeiros insistem que suas teorias já dão conta de explicar as características da humildade destacadas pelos segundos, enquanto estes insistem que, para dar conta de tais características, o internismo precisa ser abandonado de todo e é preciso fazer referência a outros agentes epistêmicos na própria análise do conceito. Não precisamos tomar partido nessa disputa, porque isso exigiria ir além do objetivo de realizar um exame crítico das teorias internistas e abordar também as teorias externistas

²⁰⁴ No original: “[...] take into account the finitude of human knowers, the differences between the objective and subjective value of epistemic goods, and the roles that epistemic goods play in individual lives.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos esta introdução crítica percorrendo, ainda que de maneira incompleta, a história da filosofia ocidental da humildade. A história da filosofia nos fornece uma abundância de informação a respeito dessa virtude, mas não nos permite ainda tirar conclusões sobre qual é a sua natureza. A pesquisa contemporânea sobre a definição da humildade intelectual é, em larga medida, uma continuação do projeto de secularização da humildade de Hume e Kant. Mas a genealogia das duas famílias de teorias (internista e externista) parece nos levar todo o caminho de volta até Agostinho e Aquino, e mais além, até Homero.

Ambas as concepções cognitivistas (i.e., da autoavaliação negativa e da autoavaliação acurada) remontam à antiguidade clássica, sendo a concepção da autoavaliação negativa remanescente do vício aristotélico da pusilanimidade, e a concepção da autoavaliação acurada remanescente de um valor fundamental da cultura grega: a evitação da *hubris*. No período medieval essa valoração se inverte: humilhar-se é bom, dar a si mesmo seu devido valor é ruim. Ou ainda, o valor que nos é devido é, necessariamente, baixo; com isso, humilhar-se é dar a si mesmo o seu devido valor.

Essa perspectiva pessimista da natureza e do valor humano tem destaque no pensamento cristão e está profundamente atrelada com o status axiológico paradoxal da humildade e com o desacordo persistente a seu respeito. Na modernidade surgem novidades. Primeiro, em torno do século XVII é feita uma nova inversão, com ênfase na crítica à concepção negativa de humildade, associada à teologia Cristã. A crítica humeana às virtudes monásticas dá partida ao projeto filosófico de entender a humildade enquanto uma virtude mundana, desassociada de quaisquer compromissos teológicos e da perspectiva pessimista da natureza humana. Kant é quem primeiro formula uma resposta ao problema de Hume e define a humildade como uma forma de autoavaliação acurada.

A concepção de humildade de Sidgwick constitui, simultaneamente, uma segunda resposta ao problema de Hume e um outro tipo de teoria da humildade, que recusa a centralidade da autoavaliação cognitiva. Nesta perspectiva alternativa, a humildade consiste, fundamentalmente, em esquecer de si mesmo, por assim dizer, e voltar sua atenção e interesse para fora de si. Sidgwick é um dos percussores das teorias não cognitivistas contemporâneas. Mas vale lembrar que encontramos a semente conceitual de ambos os subtipos de concepções internistas – as cognitivistas e as não cognitivistas – em Aquino.

Na verdade, encontramos já na concepção de humildade de Aquino ideia de uma autoavaliação negativa e acurada (i.e., o autoconhecimento que impede a superestimação de si mesmo), bem como as dimensões motivacional (i.e., o refreamento de impulsos), interpessoal (i.e., a valorização do que há de divino nas outras pessoas) e existencial (i.e., a relação do indivíduo com Deus). Desse modo, os dois subtipos de concepções externistas – as interpessoais e as existenciais – também remontam à filosofia cristã medieval.

Chegando aos dias atuais, pudemos encontrar teorias internistas cognitivistas e não cognitivistas, bem como teorias externistas interpessoais e existenciais. Propusemos agrupá-las conforme a distinção entre teorias internistas (ou individualistas) e externistas (ou relacionais). *Grosso modo*, grande parte do debate teórico contemporâneo concerne à identificação de qual dessas dimensões da humildade – cognitiva, conativa, interpessoal ou existencial – é a mais fundamental. Não tivemos o intuito de tomar partido nesse debate e escolher uma teoria como sendo a correta. Em vez disso, visamos somente explorar o espaço conceitual e apresentar as teorias internistas de maneira pormenorizada e crítica.

Para tal, examinamos diversas teorias. Foram ao todo seis concepções cognitivistas de humildade. As três primeiras foram concepções negativas. Vimos as limitações da definição lexical e, depois, duas versões de teorias cognitivistas negativas, uma na qual a autoavaliação cognitiva é acurada (Taylor, 1985), outra na qual a autoavaliação cognitiva é inacurada (Driver, 1989).

Em ambas as teorias, é difícil compatibilizar a humildade com o status de virtude, posto que, ou a humildade é constituída por um erro de autoavaliação, ou a autoavaliação é correta e a pessoa está, de fato, no extremo inferior de uma escala avaliativa. Diversas objeções parecem mostrar que ambas as versões falham em oferecer condições necessárias e suficientes para a posse da humildade, dentre as quais as mais interessantes talvez sejam as de Sidgwick (1874), Richards (1988) e Robinson (2021), que argumentam contra essas teorias mostrando que elas são paradoxais.

As três últimas concepções cognitivistas examinadas conceitualizam a humildade em termos de autoavaliação acurada. A concepção da não superestimação de qualidades, de Richards (1988), parece constituir um avanço, comparada às teorias da autoavaliação negativa. Porém, seus críticos apontam que, mesmo que a humildade seja constituída por alguma forma de autoavaliação acurada, duas questões precisam ser mais bem

investigadas: primeiro, qual é o objeto-alvo da autoavaliação cognitiva? Segundo, há outros elementos, não cognitivos, necessários à humildade?

As concepções doxásticas, de Hazlett (2012) e de Church e Samuelson (2017) discordam de Richards (1988) quanto a qual o objeto-alvo da autoavaliação. Mas concordam que, ainda que a humildade possa conter elementos não cognitivos, eles não precisam figurar na análise do conceito. Essas teorias têm diversas vantagens teóricas. A concepção da crença apropriada, de Hazlett (2012) explica o papel da humildade intelectual em casos de desacordos entre pares, mostrando sua pertinência em problemas epistemológicos.

A concepção doxástica, de Church e Samuelson (2017), por outro lado, tem uma forte tendência naturalista, possuindo embasamento empírico no uso popular de ‘humildade intelectual’ e sendo compatível com a teoria do processo dual, que faz parte do paradigma atual em ciências cognitivas. Porém, ambas são excessivamente restritivas por tomarem somente crenças como objeto-alvo; além de não engajarem no debate sobre os paradoxos da humildade.

Em seguida, abordamos dois tipos de teorias que divergem mais radicalmente das teorias cognitivistas: a concepção da reação a limitações de Whitcomb *et al.* (2015), considera necessário acrescentar elementos não cognitivos à definição da humildade, enquanto a concepção atitudinal, de Tanesini (2016; 2021), elimina a demanda por acurácia e reconcebe a relação entre o cognitivo e o não cognitivo. Essas duas teorias estão, sem dúvida, entre as mais bem desenvolvidas e mais influentes no debate filosófico.

A concepção da reação a limitações é erigida sobre a tese de Richards (1988) segundo a qual a humildade é constituída por um tipo de autoavaliação acurada. A partir disso, Whitcomb *et al.* (2015) notam a insuficiência dessa disposição cognitiva e defendem que a caracterização correta da humildade intelectual precisa dar lugar de destaque a sua dimensão conativa.

Os autores oferecem uma teoria detalhada sobre a relação entre humildade e orgulho, explicando sua complementariedade e sustentando que somente a avaliação de limitações intelectuais concerne à humildade. Contudo, essa, que é uma característica distintiva da teoria em comparação às teorias cognitivistas abordadas no capítulo anterior, é também o que a torna vulnerável ao problema da arrogância e ao problema da servilidade. Church (2016) elabora de maneira pormenorizada esses problemas e sugere a inclusão da avaliação de qualidades sob o escopo da humildade, como uma maneira de revisar a teoria de Whitcomb *et al.* (2015) para evitar os problemas que a afligem.

A concepção atitudinal da humildade intelectual, por sua vez, é, simultaneamente, uma teoria conservadora e inovadora. Por um lado, ela se situa decididamente no campo internista do debate, em oposição às teorias externistas, e cumpre um papel conciliador ao superar o dissenso sobre qual o objeto-alvo da humildade, abarcando tanto a avaliação de qualidades quanto a avaliação de limitações. Conceber a humildade intelectual como uma virtude complexa composta por dois traços de caráter distintos conserva elementos das outras teorias internistas e possibilita a inclusão tanto da avaliação de qualidades quanto da avaliação de limitações sob seu escopo, evitando por completo o problema da arrogância. Assim, a concepção atitudinal parece ter uma vantagem teórica decisiva em comparação à concepção da reação a limitações, sejam quais forem seus outros pontos fortes e fracos.

Por outro lado, a teoria de Tanesini é bastante original por dispor de um *framework* teórico baseado na psicologia social, a partir do qual oferece uma noção naturalizada de virtudes e vícios como atitudes. A autora se opõe veementemente àqueles que definem a humildade em termos de uma autoavaliação puramente cognitiva. O uso do conceito de atitude é o que possibilita argumentar que nem a ignorância e nem a acurácia tem lugar na humildade. Na concepção atitudinal, a cognição e a afetividade não são meramente complementares, elas são indissociáveis.

O que é possível concluir a respeito da natureza conceitual da humildade intelectual? Podemos explorar as consequências de diferentes maneiras de conceber a humildade, assim como as intuições e argumentos que as fundamentam. Sob exame, algumas teorias se mostraram mais implausíveis ou mais limitadas que outras, mas nenhuma parece ter sofrido uma refutação definitiva. Por outro lado, nenhuma teoria se mostrou livre de problemas ou persuasiva o suficiente para encerrar o debate.

Há diversas maneiras de definir a humildade, mas elas parecem possuir características em comum o suficiente para oferecer não somente uma lista de análises alternativas do conceito de humildade intelectual, mas também um quadro coerente de representações possíveis dessa virtude. Essas representações convergem em alguns pontos e divergem em outros, formando uma complexa rede de manifestações, características e funções da humildade intelectual. Mesmo suspendendo o juízo sobre qual é a definição correta, ou, ao menos, qual é a melhor dentre as definições examinadas, obtivemos algum grau de entendimento do debate contemporâneo sobre a humildade intelectual. Em particular, sabemos quais são algumas das principais teses, argumentos e problemas das teorias internistas da humildade intelectual.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Confessions**. Translated by Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- ANSCOMBE, G. E. M. Modern moral philosophy. **Philosophy** 33, No. 124, 1958, p. 1-16.
- AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: II seção da II parte – questões 123-189: volume 7. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- ARISTÓTELES. **The Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- AXTELL, Guy. Thinking twice about virtue and vice: philosophical situationism and the vicious minds hypothesis. **LOGOS & EPISTEME**, VIII, 1, 2017, 7-39.
- BAEHR, Jason. **The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2011.
- BAEHR, Jason. Wisdom, suffering and humility. **Journal of Value Inquiry**, 53 (3), 2019, p. 397-413.
- BAEHR, Jason. Limitations-owning and the interpersonal dimensions of intellectual humility. **Scientia et Fides**, 10(2), 2022, p. 69-82.
- BATTALY, Heather. Humility. In: **International Encyclopedia of Ethics**, 2019.
- BATTALY, Heather. Can humility be a liberatory virtue?. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 170-183, 2021.
- BATTALY, Heather; BAEHR, Jason; WHITCOMB, Dennis; HOWARD-SNYDER, Daniel. Response: Intellectual Humility in Interdisciplinary Projects: Analysis and Measurement. **Journal of Psychology and Christianity**, Vol. 38, No.3, 2019, p. 160-163.
- BEN-ZE'EV, Aaron. The Virtue of Modesty. **American Philosophical Quarterly**, 30/3: 1993, p. 235–46.
- BLOOMFIELD, Paul. Humility is not a virtue. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 36-46, 2021.
- BOMMARITO, Nicolas. Modesty as a Virtue of Attention. **Philosophical Review**, 122(1): 2013, p. 93–117.
- BOMMARITO, Nicolas. Modesty and Humility, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/modesty-humility/>. Acesso em: 12 ago. 2023

BOMMARITO, Nicolas. Buddhist humility. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 236-245, 2021.

BRADY, Michael. **Pride and humility**. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 106-116, 2021.

CARTER, Adam; PRITCHARD, Duncan. Intellectual humility, knowledge-how and disagreement. In: SLOTE, Michael; SOSA, Ernest (eds.). **Moral and intellectual virtues in western and Chinese philosophy: the turn toward virtue**. New York: Routledge, p. 49-63, 2016.

CASEY, John. **Pagan Virtue**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CHAPPELL, Sophie Grace. Humility among the ancient Greeks. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 187-201, 2021.

CHRISTEN, M.; ALFANO, M.; ROBINSON, B. The Semantic Space of Intellectual Humility. *CEUR Workshop Proceedings: Proceedings of the European Conference on Social Intelligence, 1283*, 2014, 40-49.

CHRISTEN, M.; ALFANO, M.; ROBINSON, B. A cross-cultural assessment of the semantic dimensions of intellectual humility. **AI & Soc** 34, 2019, p. 785–801.

CHURCH, Ian. The doxastic account of intellectual humility. **LOGOS & EPISTEME**, VII, 4, 2016, p. 413-433.

CHURCH, Ian. The limitations of the limitations-owning account of intellectual humility. **Philosophia**, volume 45, 2017, p. 1077–1084.

CHURCH, Ian; SAMUELSON, Peter. **Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science**. London: Bloomsbury, 2017.

CLAIRVAUX, Bernard of. **The Steps of Humility**. translated by George Bosworth Burch, Cambridge: Harvard University Press, 1942.

COOPER, Julie. **Secular Powers: Humility in Modern Political Thought**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

DILLON, Robin. Arrogance. In: **International Encyclopedia of Ethics**, 2019.

DILLON, Robin. Humility and self-respect: Kantian and feminist perspectives. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 59-71, 2021.

- DOYLE, Arthur Conan. **The memoirs of Sherlock**. Minneapolis: Amaranth Press, 1984.
- DUNNINGTON, Kent. Humility: An Augustinian Perspective. **Pro Ecclesia**, 25(1), 2016, p.18–43.
- DUNNINGTON, Kent. Intellectual Humility and the Ends of the Virtues: Conflicting Aretaic Desiderata, **Political Theology**, 18(2), 2017, p. 95-114.
- DUNNINGTON, Kent. **Humility, Pride, and Christian Virtue Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- DRIVER, Julia. The Virtues of Ignorance. **The Journal of Philosophy**, 86(7): 1989, p. 373-384.
- DRIVER, Julia. Modesty and ignorance. **Ethics**, Vol. 109, No. 4, July 1999, p. 827-834.
- DRIVER, Julia. **Uneasy Virtue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DRIVER, Julia. Humble arrogance. **Metaphilosophy**, v.38, no. 4, July 2007, p. 365-369.
- EVANS, Jonathan; STANOVICH, Keith. Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate. **Perspectives on Psychological Science** 8: 2013, p. 223-241.
- FELDMAN, Richard. Respecting the Evidence. **Philosophical Perspectives**, 19. 2005, p; 95-119.
- FELDMAN, Richard. Epistemological Puzzles about Disagreement. In: S. Heatherington (ed.), **Epistemology Futures**. Oxford: Oxford University Press. p. 216-36, 2006.
- FELDMAN, Richard. Reasonable Religious Disagreements. In L. Antony (ed.), **Philosophers Without Gods**. Oxford: Oxford University Press, p. 194–214, 2007.
- FLANAGAN, Owen. Virtue and Ignorance. **The Journal of Philosophy**, 87(8), 1990, p. 420-428.
- FRANKLIN, Benjamin. **The Autobiography & Other Writings**, New York: Bantam Books, 1982.
- FRANKLIN, Benjamin. Autobiography. In: LEMISCH, Jesse (eds). **Benjamin Franklin: The Autobiography and Other Writings**. New York: New American Library, 1961.
- GARCIA, J. L. A. Being unimpressed with ourselves: reconceiving humility. **Philosophia**, 34, 2006, p. 417–43.
- GARCIA, J. L. A. Methods and findings in the study of virtues: humility. **Philosophia**, 43, 2015, p. 325–335.

GILOVICH, Thomas; GRIFFIN, Dale; KAHNEMAN, Daniel (eds). **Heuristics and biases: the psychology of intuitive thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GRECO, John. Intellectual humility and contemporary epistemology: a critique of epistemic individualism, evidentialism and internalism. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 271-282, 2021a.

GRENBERG, Jeanine. **Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue**. New York: Cambridge University Press, 2005.

HAGGARD, Megan; ROWATT, Wade; LEMAN, Joseph; MEAGHER, Benjamin; MOORE, Courtney; FERGUS, Thomas; WHITCOMB, Dennis; BATTALY, Heather; BAEHR, Jason; HOWARD-SNYDER, Dan. Finding middle ground between intellectual arrogance and intellectual servility: Development and assessment of the limitations-owning intellectual humility scale. **Personality and Individual Differences**, 124, 2018, p. 184-193.

HAZLETT, Allan. Higher-order epistemic attitudes and intellectual humility. **Episteme**, 9, 2012, p. 205-223.

HAZLETT, Allan. The civic virtues of skepticism, intellectual humility, and intellectual criticism. In: BAEHR, Jason (eds). **Intellectual virtues and education: essays in applied virtue epistemology**. New York: Routledge, p. 71-92, 2016.

HAZLETT, Allan. False intellectual humility. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 313-324, 2021.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HOOFT, Stan van. **Ética da virtude**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HORNER, David. What it Takes to be Great: Aristotle and Aquinas on Magnanimity. **Faith and Philosophy**, 15, no. 4 (October), 1998, p. 415-444.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. História natural da religião. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

HUME, David. **A dissertation on the passions**; The natural history of religion: a critical edition. New York: Clarendon Press, 2007.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowski, 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Tradução, notas e posfácio de Bruna Frascolla. Salvador, EDUFBA, 2016.

KALLESTRUP, Jesper; PRITCHARD, Duncan. From epistemic anti-individualism to intellectual humility. **Res Philosophica**, 93(3), 2016, p. 533-552.

KALLESTRUP, Jesper; PRITCHARD, Duncan. Intellectual pride and intellectual humility. In: CARTER, J. Adam; GORDON, Emma (eds.). **The moral psychology of pride**. London: Rowman & Littlefield, 2017.

KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar: duas formas de pensar**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KANT, Immanuel. **Lectures on ethics**. Translated by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

KANT, Immanuel. **Lições de ética**. Tradução de Bruno Leonardo Cunha, Charles Feldhaus. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

KELLENBERGER, James. Review of *Humility, Pride, and Christian Virtue Theory*. By KENT DUNNINGTON, **The Journal of Theological Studies**, Volume 70, Issue 2, October 2019, Pages 952–954.

KELLY, Thomas. The Epistemic Significance of Disagreement. **Oxford Studies in Epistemology**, 1, 2005, p.167-96.

KIDD, Ian James. Humility and history. **Think**, 13, 2014, p. 59-68.

KIDD, Ian James. Inevitability, contingency, and epistemic humility, **Studies in History and Philosophy of Science**, 2015, p. 1-8.

KIDD, Ian James. Intellectual Humility, Confidence, and Argumentation. **Topoi**, v. 35, 2016, p. 395–402.

KIDD, Ian James. Confidence, Humility, and Hubris in Victorian Scientific Naturalism. In: DONGEN, Jeroen van; PAUL, Herman (eds). **Epistemic virtues in the sciences and the humanities**. Springer, 2017.

KIDD, Ian James. Humility, contingency, and pluralism in the sciences. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 346-358, 2021.

- KRUMREI-MANCUSO, Elizabeth; HAGGARD, Megan; LABOUFF, Jordan; ROWATT, Wade. Links between intellectual humility and acquiring knowledge, **The journal of positive psychology**, 2019, p. 1-16.
- LANGTON, Rae. **Kantian Humility: Our ignorance of things in themselves**. New York: Oxford University Press, 2007.
- LEWIS, C. S. **Cartas de um diabo a seu aprendiz**. Tradução de Gabriele Greggersen. 1ª ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- LEPOCK, Christopher. Intellectual virtue now and again. In: FAIRWEATHER, Abrol; ALFANO, Mark. **Epistemic situationism**. Oxford: Oxford University Press, p. 116-134, 2017.
- MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**. London: Duckworth, 1981.
- MCLEOD, Alexis. Humility in early Confucianism. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 245-256, 2021.
- METZ, Thaddeus. Humility and the African philosophy of *ubuntu*. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 257-267, 2021.
- MONTMARQUET, James. Situationism and responsibilist virtue epistemology. In: FAIRWEATHER, Abrol; ALFANO, Mark (eds). **Epistemic situationism**. Oxford: Oxford University Press, p. 77-89, 2017.
- MORTON, Adam. **Bounded Thinking: Intellectual virtues for limited agents**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PLUNKETT, D.; SUNDELL, T. Disagreement and the semantics of normative and evaluative terms. **Philosophers' imprint**, volume 13, no. 23 december 2013.
- PLUNKETT, D.; SUNDELL, T. Which Concepts Should We Use? Metalinguistic Negotiations and The Methodology of Philosophy, **Inquiry**, 58:7-8, 2015, p. 828-874.
- PLUNKETT, D.; SUNDELL, T.. Conceptual history, conceptual ethics, and the aims of inquiry: a framework for thinking about the relevance of the history/genealogy of concepts to normative inquiry. **Ergo**, V 3, N° 02, 2016, p. 27-64.
- PORTER, Tenelle; GARDINER, Georgi; DAVIS, Don; BAEHR, Jason. Wisdom through adversity: the potential role of humility. **Journal of Value Inquiry**, 53 (3), p. 475-477, 2019.
- PRIEST, Maura. Intellectual Humility: An Interpersonal Theory. **Ergo**, 4(16), 2017, p. 463-488.
- PRITCHARD, Duncan. Epistemic dependence. **Philosophical Perspectives**, 29, 2015, p.305-324.

PRITCHARD, Duncan. Educating for Intellectual Humility and Conviction. **Journal of Philosophy of Education**, Vol. 54, No. 2, 2020, p. 398-409.

PRITCHARD, Duncan. Intellectual humility and the epistemology of disagreement. **Synthese**, 198 (Suppl 7), 2021a, p. 1711-1723.

PRITCHARD, Duncan. Extended cognition and humility. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 464-472, 2021b.

QUELOZ, Matthieu. Function-based conceptual engineering and the authority problem. **Mind**, Vol. 131. 524. October 2022, p. 1247-1278.

RICHARDS, Norvin. Is Humility a Virtue?. **American Philosophical Quarterly**, 25, 1988, p. 253-259.

RIDGE, Michael. Modesty as a Virtue. **American Philosophical Quarterly**, 37, 2000, p. 269–283.

ROBERTS, Robert. Learning intellectual humility. In: BAEHR, Jason (eds). **Intellectual virtues and education: essays in applied virtue epistemology**. New York: Routledge, p. 184-201, 2016.

ROBERTS, Robert. Humility and human flourishing. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 49-58, 2021.

ROBERTS, Robert; WOOD, W. Jay. Humility and Epistemic Goods. in: DEPAUL, Michael; ZAGZEBSKI, Linda (eds.). **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. Oxford: Clarendon Press, p. 257-279, 2003.

ROBERTS, Robert. **Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology**. Oxford: Clarendon Press, 2007.

ROBINSON, Brian. “I am so humble!”: On the paradoxes of humility. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 26-35, 2021.

SAMUELSON, P. L.; JARVINEN, M. J.; PAULUS, T. B.; CHURCH, I. M.; HARDY, S. A.; BARRETT, J. L. Implicit theories of intellectual virtues and vices: A focus on intellectual humility. **Journal of Positive Psychology**, 10(5), 2014, p. 389-406.

SAMUELSON, Peter; CHURCH, Ian. When cognition turns vicious: Heuristics and biases in light of virtue epistemology, **Philosophical Psychology**, 28:8, 2015, p. 1095-1113.

SAMUELSON, Peter; CHURCH, Ian. Humility in personality and positive psychology. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 375-386, 2021.

- SCHUELER, G. F. Why Modesty Is a Virtue. **Ethics**, 107/3. 1997, p. 467-485.
- SIDGWICK, Henry. **The Method of Ethics**. London: Macmillan and Co, 1874.
- SINHA, Alex. Modernizing the Virtue of Humility. **Australasian Journal of Philosophy**, 90/2: 2012, p. 259–274.
- SNOW, C.P. **The Search**. Middlesex, England: Penguin Books, 1958.
- SNOW, Nancy. Humility. **The Journal of Value Inquiry**, 29, 1995, p. 203-216.
- SNOW, Nancy. Intellectual Humility, In: BATTALY, Heather (ed.), **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. New York: Routledge, p. 178-195, 2019.
- SNOW, Nancy. Theories of Humility: an overview. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 9-25, 2021.
- SPEZIO, Michael; PETERSON, Gregory; ROBERTS, Robert. Humility as openness to others: Interactive humility in the context of l'Arche, **Journal of Moral Education**, 2018.
- SPINOZA, Baruch. **Ethics: With the Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters**. 2d ed., trans. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1992.
- STATMAN, Daniel. Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment. **Philosophical Quarterly**, 42/169, 1992, p. 420-438.
- STANOVICH, Keith. **Rationality and the reflexive mind**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- TANGNEY, June. Humility: Theoretical Perspectives, Empirical Findings and Directions for Future Research. **Journal of Social and Clinical Psychology**, 19(1), 2000, p. 70-82.
- TANGNEY, June Price; LEARY, Mark (eds). **Handbook of Self and Identity**, 2^a ed. New York: Guilford Press, 2012.
- TAYLOR, Gabriele. **Pride, Shame, and Guilt**. New York: Oxford University Press, 1985.
- TANESINI, Alessandra. Intellectual Humility as Attitude. **Philosophy and Phenomenological Research**, 96(2), 2018, p. 1-22.
- TANESINI, Alessandra. **The Mismeasure of the Self**. Oxford: Oxford University Press. 2021.

VASALOU, Sophia. Humility in the Islamic tradition. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 225-235, 2021.

Ward, Benedicta, SLG (ed.). **The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection**. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975.

WARDLE, John. Miss Anscombe on Sidgwick's view of humility. **Philosophy**, Vol. 58, No. 225, 1983, p. 389-391.

WIELENBERG, Erik. **Value and Virtue in a Godless Universe**. New York: Cambridge University Press, 2005.

WIELENBERG, Erik. Secular Humility. in: WRIGHT, Jennifer Cole (eds). **Humility**. New York: Oxford University Press, p. 41-63, 2019.

WHITCOMB, Dennis; BATTALY, Heather; BAEHR, Jason; HOWARD-SNYDER, Daniel. Intellectual Humility: Owning Our Limitations. **Philosophy and Phenomenological Research**, 91(1), 2015, p. 1-31.

WHITCOMB, Dennis; BATTALY, Heather; BAEHR, Jason; HOWARD-SNYDER, Daniel. The puzzle of humility and disparity. In: ALFANO, Mark; LYNCH, Michael; TANESINI, Alessandra (eds). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, p. 72-83, 2021.

WOOD, W. Jay. **Epistemology: becoming intellectually virtuous**. Illinois: InterVarsity Press, 1998.

WRIGHT, J. C.; NADELHOFFER, T.; PERINI, T.; LANGVILLE, A.; ECHOLS, M.; VENEZIA, K. The psychological significance of humility. **The Journal of Positive Psychology**, 12(1), 2016, p. 3-12.