

Entre o conhecer e o deixar ser - uma abertura para a epistemologia do amor

Between knowing and letting be - an opening for the epistemology of love

Dr. Felipe Nogueira de Carvalho

Pesquisador Pós-doc PPG-
Filosofia UFMG

felipencarvalho@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0584-3424>

Prof. Dr. Érico Andrade
UFP/CNPq

ericoandrade@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4956-7713>

Recebido em: 24/06/22

Aceito em: 17/10/22

Resumo

Neste artigo propomos uma reconceitualização do amor como um modo de engajamento intersubjetivo normativamente guiado pela busca constante do equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação de seu objeto, que se efetiva em relações de confiança marcadas pelo cuidado com o(a) outro(a). Esta reconceitualização permite que o amor participe da epistemologia como uma virtude intelectual responsabilista, que nos torna membros mais confiáveis de nossas comunidades epistêmicas e nos aproxima de descrições verdadeiras sobre o mundo, ao deixar que diversos pontos de vista sobre esses objetos sejam reconhecidos e valorizados.

Palavras-chave: amor; emoções; epistemologias alternativas; epistemologia das virtudes; epistemologia da resistência.

Abstract

In this paper we propose a reconceptualization of love as an intersubjective mode of engagement normatively guided by a constant search for balance between the under- and over-determination of its object, which takes place in relationships of trust marked by care for the other. This allows love to be part of epistemology as a responsibilist intellectual virtue, which makes us more trustworthy members of our epistemic communities and brings us closer to true descriptions of the world, by allowing different points of view about these objects to be valued and recognized.

Keywords: love; emotions; alternative epistemologies; virtue epistemology; epistemology of resistance.

Introdução: há lugar para o amor na epistemologia?

É comum na história da filosofia de matriz europeia o estudo dos afetos. Os afetos podem ser até conhecidos. Afinal, é possível fazer uma taxonomia dos afetos. Os modernos, por exemplo, endossavam essa tese. O próprio Descartes realizou uma taxonomia dos afetos no seu *Tratado das Paixões da Alma* (1649/1986). Contudo, não se pode, pelo caráter subjetivo e variável dos afetos, colocá-los no primeiro plano da epistemologia. Isto é, os afetos podem ser estudados, mas não podem dirigir os estudos. O que se aplica ao afeto central de nosso artigo: o amor.

Um dos principais argumentos para se desconsiderar a relevância dos afetos no processo de avaliação epistêmica estava centrado na suposta correspondência necessária que eles guardavam com as nossas subjetividades. Os afetos diziam apenas de sensações internas e, na maior parte dos casos, incomunicáveis. Eles seriam uma espécie de *qualia* com os quais não se deveria operar uma reflexão com o mínimo compromisso com algum grau de objetividade. Mais gravemente: uma reflexão sobre as próprias condições da reflexão não poderia ser levada a cabo de modo nenhum pelos sentidos, diretamente ligado aos afetos e que, segundo a lapidar afirmação de Descartes, não são fontes seguras quando a tarefa é de oferecer uma base segura para a fundamentação do conhecimento.

Essa posição filosófica que entende que os afetos não podem servir para a base de uma construção epistemológica será chamada de **mito cartesiano**, porque longe de oferecer uma justificativa plausível para que não confiemos nos sentidos, quando pretendemos fundamentar o conhecimento Descartes parte da divisão radical entre o entendimento e a sensibilidade para tomá-los como duas faculdades distintas epistemologicamente, porque enquanto o entendimento seria infalível a sensibilidade seria uma das principais fontes de nossos erros. Ou seja, Descartes institui uma espécie de dualismo epistemológico que divide as faculdades humanas de acordo com o poder que elas possuem para produzirem avaliações epistêmicas confiáveis. Contudo, Descartes não questiona se de fato essa divisão – na forma de um dualismo epistêmico – ela mesma se sustenta. O que ele fez ao longo de sua obra foi reforçar a ideia de que a sensibilidade, por guardar uma relação direta com o corpo, tomado na tradição ocidental sobretudo cristã como corruptível e falho, é menos precisa em suas avaliações epistêmicas do que o entendimento cuja capacidade de certificar a verdade de uma crença se faz independente do corpo. Isto é, quanto mais longe do corpo mais próximo da verdade.

David Hume, que mais tarde escreveria que “a razão é, e só pode ser, escrava das paixões; só pode pretender ao papel de as servir e obedecer a elas” (HUME, 2009, p. 451), inverteu a relação de mestre-escravo entre razão e emoção proposta por Descartes. Como bem observou Hume, há uma relação estreita entre emoções e raciocínio prático; sem emoções, não teríamos motivações ou impulsos para agir, adquirir conhecimento ou até mesmo raciocinar e filosofar. Emoções, na concepção humeana, são o motor da racionalidade, motivando o raciocínio teórico e o engajamento em práticas epistêmicas, direcionando nossa atenção para objetos de conhecimento e nos impelindo a fazer contato cognitivo com esses objetos.

Descartes tinha consciência de que as paixões ou afetos desempenham um papel central na motivação para o conhecimento, como se percebe no uso que ele faz do que chama de paixão da admiração. No entanto, a motivação para o conhecimento que a paixão provoca não se traduz numa confiança epistêmica na sensibilidade porque apenas o entendimento é capaz de homologar a verdade. Neste ponto, de algum modo, Hume se contrapõe ao mito cartesiano porque parece que para ele as emoções podem afinal guiar nossos esforços epistêmicos para adquirir e transmitir conhecimento sobre o mundo, visto que para a formação do *hábito* (sustentáculo de nossas crenças) concorrem os sentidos humanos e a confiança, por conseguinte, não está num âmbito metafísico, chancelada por uma atividade do entendimento puro ou independente da experiência, mas numa prática na qual estão inelutavelmente enredados os sentimentos humanos. São justamente emoções como curiosidade, perplexidade, maravilhamento e até mesmo medo que nos transformam em agentes epistêmicos em busca de conhecimento e sujeitos a avaliações normativas.

Contudo, não está claro no pensamento de Hume como as emoções desempenham, mais especificamente, um papel para balizar as nossas avaliações epistêmicas propriamente ditas. Para usar uma distinção influente

em filosofia da ciência, é plausível pensar que certas emoções possam cumprir papéis causais, motivacionais e regulatórios em “contextos de descoberta”, mas são epistemicamente irrelevantes em “contextos de justificação”.¹ Em outras palavras, um cientista pode ser motivado, guiado e regulado em sua atividade científica por uma série de emoções como curiosidade, surpresa, desconfiança, interesse, orgulho, perplexidade, etc., mas seria estranho pensar que a justificação de sua teoria depende de algum modo do fato deste cientista se sentir curioso ou perplexo ao formulá-la.

Desenvolvimentos recentes em epistemologia, no entanto, expandiram o foco da avaliação epistêmica de modo a incluir não apenas os *resultados* do processo de investigação mas como também *processos* de aquisição de conhecimento e *atividades* epistêmicas de agentes (GOLDMAN, 1999; HOOKWAY, 1990; ELGIN, 1996). Nesta concepção, fatos sobre a história da aquisição de crenças por um agente e sua conduta intelectual em práticas epistêmicas tornam-se objetos de avaliação epistêmica, como pode ser visto por exemplo na epistemologia das virtudes desenvolvida por autores como Sosa (1985) e Zagzebski (1996). Esta proposta desfaz em grande medida a distinção entre “contexto de descoberta” e “contexto de justificação”, colapsando as duas noções em um único contexto complexo de avaliação. Já que algumas emoções, como visto no parágrafo anterior, podem fazer contribuições positivas a contextos de descoberta, nada impede que se tornem epistemicamente relevantes nesta concepção.²

Mas a contribuição das emoções para a epistemologia não se limita às emoções listadas acima, e inclui outros candidatos menos prováveis como a raiva. Muitas autoras feministas têm defendido que esta emoção pode desempenhar um papel epistêmico importante em revelar injustiças e justificar crenças que atribuem injustiça a essas situações (LEBOEUF, 2017; SILVA, 2021; CHERRY, 2021). Para usar um exemplo de Silva, suponhamos que uma mulher, que vive sob condições de opressão de gênero, é assediada por um estranho em um bar. Embora acredite, devido a internalização de normas sociais opressivas do patriarcado, que deveria se sentir lisonjeada pelo assédio, ela no entanto sente raiva da situação e, em virtude de seu estado emocional, forma a crença de que o assédio foi moralmente errado. Nesse caso, a raiva sentida por ela provê boas razões para crer que uma injustiça foi cometida, e se apresenta como um melhor guia para a verdade da situação do que a crença ideológica com a qual está em conflito (SILVA, 2021, p. 665).

No entanto, embora enxerguemos com aprovação os esforços para reabilitar o papel epistêmico de pelo menos algumas emoções, é notável que o amor não esteja tipicamente incluído nesta lista, e que análises epistemológicas desta emoção sejam raras na literatura. Claro, é possível encontrar algumas exceções, como por exemplo na análise do amor parental feita por Alessandra Tanesini (2008). Nesta concepção, o amor de uma mãe, pai ou cuidador(a) pode desempenhar um papel epistêmico positivo ao fazer que este saiba se o choro do filho significa “fome” ou “incômodo físico”, algo que um estranho poderia interpretar simplesmente como um evento irritante. O amor parental, segundo Tanesini, faz com que os pais ou cuidadores sejam sensíveis a informações relevantes sobre seus filhos que não estão facilmente disponíveis para outros agentes fora desta relação de amor.

Não é claro, porém, que o que desempenha um papel epistêmico positivo neste exemplo seja de fato o amor, e não, por exemplo, a familiaridade. De acordo com esta objeção, o que faz com que os pais ou cuidadores saibam que o choro do filho significa “incômodo” ou “fome” em um contexto é muito mais uma série de experiências repetidas com o choro desta criança em que certas ações apaziguaram o choro (como trocar a fralda ou amamentar) do que o sentimento de amor propriamente dito. Afinal, mesmo um agente que não nutre amor pela criança poderia, discutivelmente, saber o significado do choro em um contexto apenas pela familiaridade com este tipo de situação, levantando sérias dúvidas sobre a contribuição epistêmica do amor nesse tipo de caso.

Além disso, é possível argumentar que o amor parental leva muito mais ao erro do que à verdade. Pensemos, por exemplo, em uma mãe, pai ou cuidador(a) cujo filho se envolveu em atividades criminosas,

1 A distinção entre “contexto de descoberta” e “contexto de justificação” aparece pela primeira vez em Reichenbach (1938); para uma discussão aprofundada sobre esta distinção ver Howard (2006).

2 Para análises mais aprofundadas sobre as diversas contribuições epistêmicas das emoções ver os artigos compilados em Brun, Doğuoğlu & Kuenzle (2008) e Candiott (2019).

mas que é visto pelos pais amorosos como um agente moralmente íntegro. Mesmo que testemunhos confiáveis cheguem aos ouvidos dos pais sobre este envolvimento, o amor ainda assim pode fazer com que estes se fechem epistemicamente a estes testemunhos, se recusando a acreditar em informações que contradizem a imagem do filho criada pelo amor. É neste sentido que se diz que o amor cega, ilude e nos leva ao erro, construindo uma imagem ilusória de seu objeto e impedindo que esta emoção possa cumprir um papel epistêmico positivo.

O objetivo deste artigo é argumentar que isto é um erro, derivado de uma concepção equivocada sobre o que é o amor, qual seu papel na aquisição e transmissão de conhecimento e na regulação normativa de agentes epistêmicos socialmente situados. Segundo o nosso diagnóstico, a resistência em atribuir um papel epistêmico positivo ao amor pode ser explicada por duas concepções equivocadas desta emoção, a saber:

1. O amor é um sentimento estritamente subjetivo e idiossincrático, e como tal tem pouca ou nenhuma relevância epistêmica;
2. O amor constrói uma imagem distorcida e ilusória de seu objeto, sobredeterminando-o de acordo com as expectativas e interesses do amante e impedindo um contato cognitivo com o objeto tal como ele é.

Para afastar estas duas concepções será preciso, primeiramente, desconstruir estas duas concepções e propor uma nova visão do amor, algo que faremos ao longo das duas próximas seções deste artigo. Na seção 1 argumentaremos contra a primeira destas duas concepções, a partir do trabalho de bell hooks (2000/2021). Segundo a proposta de hooks, o amor, longe de ser apenas um sentimento subjetivo e de cunho individual, é um modo de comportamento que se efetiva numa relação de confiança em cujo foco está o cuidado com o(a) outro(a). Esse cuidado é ao mesmo tempo responsável por fortalecer a confiança entre as pessoas. Isto é, o amor se funda numa relação de confiança mútua e ao mesmo tempo fortalece essa rede social de confiança. Assim, o amor permite que o agente se reconheça no interior de uma comunidade onde as crenças são confiáveis quando homologam benefícios para a toda comunidade e não apenas para alguns grupos. Com o amor o agente se percebe numa comunidade epistêmica, ajudando-o a superar o individualismo e fomentando o estabelecimento de elos de confiança para formar crenças coletivas que beneficiam a comunidade como um todo.

Já na seção 2 argumentaremos, a partir do trabalho de Hanne de Jaegher (2021), que o amor, longe de sobredeterminar seu objeto, pode na verdade ser compreendido como uma forma de engajamento intersubjetivo normativamente guiado pela constante busca do equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação de seu objeto (o que será denominado *deixar ser*). Esta visão será colocada como complementar a proposta de bell hooks. De acordo com nossa proposta, o amor nos aproxima e nos conecta com nossa comunidade justamente por promover engajamentos intersubjetivos pautados pelo *deixar ser*, nos tornando mais sensíveis a diferentes pontos de vista e perspectivas sobre nossos objetos de conhecimento e nos aproximando da verdade sobre eles.

Após clarificarmos nossa proposta sobre como entender o amor a partir de hooks e De Jaegher, a seção 3 será dedicada a mostrar como esta emoção pode ser incorporada à epistemologia. Seguindo a sugestão de Vrinda Dalmiya (2002), os elementos normativos, cognitivos, motivacionais e reflexivos que constituem o amor participam da epistemologia como virtudes intelectuais responsabilistas, em que o agente torna-se responsável por incorporar estas virtudes em traços duradouros de caráter de forma que possam guiar normativamente seus engajamentos não só com objetos de conhecimento mas como também com outros agentes com os quais compartilha conhecimento e participa de atividades epistêmicas. Estas virtudes auxiliam o agente a fazer contato cognitivo com seu objeto de conhecimento tal como é, ao evitar a sobredeterminação e deixar que o objeto apareça em sua particularidade.

Por fim, na seção 4 iremos aplicar este quadro teórico à epistemologia da resistência desenvolvida por José Medina (2013), mostrando como a epistemologia do amor pode superar algumas dificuldades encontradas nesta teoria e nos ajudar na identificação e superação de situações de opressão e injustiça epistêmica. Desta forma, se tornará claro que o amor, longe de ser um impedimento ao conhecimento, pode desempenhar um

papel central na avaliação epistêmica de agentes socialmente situados que adquirem e compartilham conhecimento, nos deixando mais próximos de descrições verdadeiras sobre o mundo e nos tornando membros mais confiáveis e virtuosos de nossas comunidades epistêmicas.

1 bell hooks: a dimensão coletiva do amor

Primeiramente, é importante elencar outro vetor com o qual a modernidade ocidental construiu o mito cartesiano de que os afetos são subjetivos e inscritos apenas no âmbito da sensibilidade. A ideia de que os afetos são propriedades dos indivíduos. Os indivíduos portam na sua individualidade um afeto que incide nas suas ações e comportamentos no sentido de moldar as suas crenças, mas apenas na sua esfera individual. É como se o indivíduo sentisse certos afetos independente da relação que guarda com outras pessoas. Assim, se é verdade que é possível remeter a construção desse mito à ideia de amor platônico, que se projeta muito mais na identificação narcísica de uma pessoa com um fantasma de si mesma, isto é, que se projeta numa ideia abstrata de amor que fala mais do indivíduo que a nutre do que de uma relação de fato amorosa entre pessoas concretas. É fundamental perceber que a construção dos afetos calcada apenas nos indivíduos talvez seja outro traço que a modernidade ocidental tenha nos legado sem que o escrutínio da dúvida tenha sido feito.

O desafio que ainda se impõe é desfazer a compreensão de que esse afeto compõe um regime estritamente subjetivo e ineficiente, por conseguinte, para a epistemologia. Isto é, o desafio consiste em retirar o amor da dimensão de um afeto que se refere apenas a um sentimento individual para lhe projetar no patamar de um sentimento compartilhado intersubjetivamente. O amor se refere mais a uma instância coletiva do que a sentimentos que nos afetam num sentido radicalmente individual.

A literatura sobre o amor é farta. Com efeito, a obra de bell hooks apresenta uma concepção do amor como expressão de uma coletividade que nos parece certa, como iremos argumentar, para entender o amor como um afeto capaz de nos auxiliar a formular descrições mais comprometidas com a verdade sobre o mundo.

Para fazer essa conversa propomos um diálogo com a filósofa bell hooks que seguramente nos oferta uma compreensão a respeito do amor na medida em que afirma que ele só se realiza no âmbito coletivo. É a partir da obra dela que iremos sustentar a tese de que o amor é uma propriedade social e não individual.

Uma das primeiras e relevantes constatações de bell hooks, (2021, p. 162) é de que nós nascemos numa comunidade. É no regime comunitário em que são vividos e praticados os afetos que nos conectam enquanto corpo social. A presença desses afetos, como o amor, não é acidental em nossas vidas porque indicam que as relações entre pessoas são mediadas por uma estrutura social, pela comunidade na qual estamos, em virtude da qual aprendemos a vivenciar e praticar certos afetos.³ Ou seja, se é verdade que o amor é uma disponibilidade afetiva humana, que atravessa diferentes culturas, não menos verdade é que a sua prática se desenlaça num contexto de uso no interior de uma comunidade onde o amor é praticado. As pessoas em sua individualidade não inventam o amor e a partir de uma escolha pessoal decidem amar. Elas estão dentro de uma comunidade que já lhes informa sobre as práticas do amor ao mesmo tempo em que pela prática do amor vai conferindo sentido a própria prática amorosa: “o amor é o que o amor faz” (HOOKS, 2021, p. 72).

É nesse sentido preciso que bell hooks afirma que “o amor é uma ação, uma emoção participativa” (HOOKS, 2021, p. 197) porque ele não pode ser entendido como algo que nos afeta passivamente; como se “tombássemos amorosos” diante de um objeto do amor. Na sua dimensão prática e participativa o amor envolve uma comunidade onde ele é praticado. O amor não é um sentimento que é praticado isoladamente por um indivíduo, mas por toda a comunidade que na sua prática do amor ensina o seu exercício como aquilo que nos conecta uns aos outros como elos de um conjunto de pessoas religadas afetivamente.

3 Para a ideia de que o amor é socialmente construído ver Averill (1985) e Jaggar (1989).

Quando mostra essa ligação entre as pessoas numa comunidade, o amor é dos principais afetos responsáveis por indicar o grau de interdependência que guardamos uns com os outros (HOOKS, 2021, p. 111). O reconhecimento dessa interdependência acontece quando entendemos com o amor o compromisso com as demais pessoas sem as quais ele não se realiza. É nesse sentido que o exercício do amor requer a tarefa do cuidado.

O cuidado pode ser entendido na ótica de bell hooks como a forma pela qual podemos nos “curar” visto que com ele a vida comunitária é colocada no primeiro plano de nossa existência e reconhecida como aquilo que nos faz garantir a sobrevivência e a prática de nossos afetos (HOOKS, 2021, p. 161). Isto é, o cuidado é uma prática de cura no sentido de que ele permite uma quebra na dimensão estritamente centrada no desejo apenas do indivíduo para que possa emergir um regime de confiança mútua graças ao qual as pessoas podem construir um elo comum de crenças.

É nessa perspectiva que o amor combate a individualização da crença ou ao nosso narcisismo (HOOKS, 2021, p. 242) para a promoção de entendimento de que a vida coletiva é prioritária e que as nossas crenças devem se pautar na interdependência de nossas relações. Ou seja, o amor descentra as crenças de uma dimensão estritamente subjetiva e arraigada apenas ao próprio ego para pavimentar o caminho sobre o qual crenças que podem ser intersubjetivamente compartilhadas podem nos ajudar a vivermos de modo saudável as nossas relações de interdependência.

Assim, é o amor o responsável por nos convidar, em nome do cuidado, a procurarmos pautar as nossas ações em crenças em cujo centro estejam vetores com os quais possamos construir uma hospitalidade. O processo de sociabilização não é, nesses termos, um aprendizado referente a uma obediência das regras sociais, mas uma construção coletiva de maneiras para incrementar o acolhimento e cuidado para que as crenças responsáveis pela promoção da vida comunitária ganhem relevo em face de nossas crenças meramente subjetivas e muitas vezes estritamente individuais. Com o amor é possível pautar as nossas crenças para que elas nos orientem a uma vida compartilhada em razão de um cuidado mútuo. É nesse sentido preciso que o amor transforma: “Contudo, quando nos comprometemos com o verdadeiro amor, estamos comprometidos a sermos mudados, a sermos afetados pela pessoa amada de uma maneira que nos permite ser mais autorealizados” (HOOKS, 2021, p. 214).

A mudança que o amor opera é sempre no sentido nos desviar das crenças subjetivas e individuais para mergulharmos na construção de um plano comum de crenças em que o compromisso com a coletividade nos prepara para endossarmos as crenças com as quais podemos ter um ganho social ou um benefício comunitário. Em certo sentido, com o amor somos capazes de sacrificar crenças subjetivas ou compartilháveis apenas para um grupo muito restrito de pessoas para procurarmos crenças mais confiáveis e assentadas em critérios mais robustos assim como mais partilháveis intersubjetivamente.

Um dos desafios centrais da epistemologia é fornecer bases para a segurança de nossas crenças. O amor promove um colapso da estranheza que temos uns em relação aos outros (HOOKS, 2021, p. 176) e com isso um colapso das crenças que apenas reafirma a nossa posição isolada no mundo. O amor é disruptivo em face do próprio ego e das crenças que espelham apenas o interesse próprio. Com o amor as pessoas se abrem a crenças que podem ser mais objetivas no sentido de não se referirem a um desejo de uma pessoa, mas visam sempre formas de fortalecimento da vida comunitária. Ou seja, o amor não determina *a priori* qual crença é verdadeira ou falsa, mas constitui a rede de afetos que nos compele a acreditar no que é de fato relevante socialmente.

Nesses termos, bell hooks acredita que “a confiança é a pulsão do amor verdadeiro” (HOOKS, 2021, p. 167), visto que a confiança se realiza no próprio ato de amar. A confiança é central para que as relações sociais se firmem. A confiança é, portanto, de ordem comunitária porque toda a comunidade é convidada pelo amor a estabelecer laços de confiança que permitem que determinadas crenças sejam endossadas por um compromisso com a verdade e não com as crenças subjetivas de cada indivíduo isoladamente. Com o amor na acepção de bell hooks podemos entender que os afetos são decisivos para um processo de comprometimento com a verdade e para a consolidação de nossas crenças porque afastam as perspectivas subjetivas de nossas crenças.

Algumas dificuldades, no entanto, surgem ao aplicar a concepção do amor coletivo de bell hooks à epistemologia. Em primeiro lugar, embora o amor, nesta concepção, nos ajude a superar o individualismo em direção a crenças que expressam o bem coletivo, não é claro que estas crenças coletivas sejam mais verdadeiras do que crenças individualistas, ou que sejam guiadas pela verdade e não por alguma outra propriedade ou princípio normativo. Podemos pensar em uma comunidade espiritualista, por exemplo, em que seus membros nutrem um grande amor pela comunidade como um todo e suas crenças expressam o bem coletivo e não desejos individuais. No entanto, embora cumpram um papel importante para a manutenção da felicidade e bem-estar coletivos, essas crenças são falsas e insensíveis a evidências. Nesse caso, embora o amor tenha de fato ajudado os membros da comunidade a superar o individualismo e a formar crenças que expressam o bem coletivo, o amor aqui não fez uma contribuição epistêmica positiva. Ao contrário, ele apenas substituiu a verdade pelo bem-estar coletivo como guia normativo das crenças coletivas desta comunidade.

Em segundo lugar, vimos que o amor, nesta concepção, cumpre a importante função de estabelecer laços de confiança entre os membros de uma comunidade. Isto poderia, a princípio, trazer ganhos epistêmicos significativos, já que a confiança é um atributo fundamental na aquisição e transmissão de conhecimento sobre o mundo (HARDWIG, 1991). Afinal de contas, sem confiança nos demais membros de nossa comunidade nosso acesso epistêmico a fatos, evidências e informações torna-se severamente limitado. No entanto, poderia-se objetar que a confiança estabelecida pelo amor é epistemicamente cega, nos fazendo confiar primariamente em quem amamos e não em quem está em uma boa posição epistêmica.

Estas duas objeções trazem à tona a preocupação de que, se tomarmos o amor como guia de nossas práticas epistêmicas, essas práticas nos afastarão da verdade, seja por substituí-la pelo bem-estar como guia normativo de nossas crenças, seja por sobredeterminar o amado como um agente epistemicamente privilegiado, nos tornando mais crédulos e mais dispostos a aceitar crenças falsas transmitidas por este agente.

Na seção seguinte procuraremos afastar estas preocupações. A partir do trabalho de Hanne De Jaegher (2021), mostraremos como o amor é um modo de engajamento dinâmico pautado pela constante busca do equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação de seu objeto. Desta forma, engajamentos amorosos são aqueles em que há uma preocupação ativa em deixar que o objeto apareça tal como é, e não tal como idealizado pelo sujeito que ama. Ao contrário do que estas objeções parecem sugerir, nesta concepção uma relação amorosa é uma relação epistemicamente benéfica, nos tornando mais próximos da verdade sobre nossos objetos de conhecimento.

2 Amar como “deixar ser”

Para caracterizar uma relação amorosa, De Jaegher se vale do trabalho de Kym MacLaren (2002), em que essa relação é concebida como um movimento dinâmico de “deixar ser” (*letting be*). Embora o termo possa transmitir uma ideia de distanciamento, a relação de “deixar ser” se dá através de um engajamento profundo e dinâmico entre os amantes, e é capaz de explicar como o amor, longe de sobredeterminar seu objeto, consegue evitar que tal sobredeterminação se dê. O objetivo desta seção será clarificar esta afirmação de modo a reconduzir o amor ao coração de nossa epistemologia.

Em toda relação amorosa há uma tensão constante entre a sub- e a sobredeterminação. Todo amante se aproxima do outro como si mesmo, como um indivíduo que encontra um outro distinto de si, e que ao amá-lo inevitavelmente tenta determiná-lo. Uma das formas que esta determinação se dá envolve conferir propriedades que o amante passa a ter no contexto da relação amorosa; o ser amado torna-se assim belo, inteligente, moralmente louvável, etc. No entanto, não podemos sobredeterminá-lo totalmente, sob o risco de nos relacionarmos com uma imagem distorcida de nosso objeto de amor. Quando um pai, mãe ou cuidador(a) se recusa a aceitar uma informação verdadeira sobre seu filho por contradizer a imagem construída pelo amor, este é um exemplo claro de sobredeterminação.

Ao mesmo tempo, temos de estar atentos para não subdeterminar demais o outro ou a nós mesmos em uma relação amorosa. O amor aqui é visto como um modo de engajamento em que se desenvolve e se cultiva

um interesse ativo pelo outro. Ora, se interessar, se engajar, envolve sempre algum nível de determinação; nesse sentido, uma relação subdeterminada demais é uma relação em que se perdeu o interesse pelo outro, e portanto em que a conexão amorosa foi quebrada. Isso pode acontecer tanto em relação ao outro quanto em relação a nós mesmos. Quando perdemos o interesse em nosso próprio desenvolvimento pessoal dentro de uma relação, em nos definir e nos aprimorar como amantes e como indivíduos, nos subdeterminamos, e a conexão amorosa se quebra. É esse o sentido em que o amante, para deixar o outro ser, precisa encontrar um equilíbrio entre a subdeterminação e a sobredeterminação; em qualquer um desses extremos a conexão amorosa se quebra, e não temos mais uma relação de amor. Como diz De Jaegher, “amar é um ato de equilíbrio sem fim entre o *ser* e o *se tornar* contínuos do amante e do amado” (2021, p. 850).

A sobredeterminação do outro, por sua vez, não se dá apenas por parte de um dos amantes mas se manifesta na própria dinâmica da interação. Se Otávio ama Sofia por admirar que ela seja uma excelente dançarina (seja isto condizente ou não com a realidade, em maior ou menor grau), esta projeção da parte de Otávio irá gerar uma série de expectativas e determinar uma série de comportamentos de sua parte, que por sua vez irão gerar efeitos em Sofia, que pode aceitar ou não este papel, gerando então diferentes reações em Otávio, que irão reverberar novamente em Sofia, e assim sucessivamente.⁴ Quer dizer, Sofia pode se esforçar para manter a imagem de Otávio, o que irá por sua vez reforçar sua crença de que ela é de fato uma boa dançarina, ou pode agir de forma a mostrar a inadequação da atribuição ou seu desconforto com o fato de ser vista desta forma. Face a estes comportamentos, Otávio pode ignorá-los e manter sua atribuição intacta - o que certamente não irá agradar Sofia, que pode intensificar sua recusa até ser reconhecida ou até que a conexão amorosa seja rompida - ou pode rever sua atribuição e até mesmo fazer uma reflexão sobre sua própria relação com Sofia, o que irá desestabilizar as determinações em vigor na relação dos dois até que outras mais aptas sejam encontradas, que posteriormente também serão desestabilizadas, e assim por diante.

O que este exemplo visa mostrar é que cada ação de determinação reverbera na relação, gerando efeitos que podem desestabilizar determinações prévias ou gerar novas determinações. Como diz MacLaren, “as ações dos outros nunca nos deixam simplesmente livres para ser quem somos; as ações dos outros sempre nos situam e nos determinam” (2002, p. 196). Isto é, a relação de “deixar ser” não é uma relação livre de determinação, mas uma relação marcada pela busca constante de um equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação. Esta busca é uma marca constitutiva de uma relação amorosa, e sua ausência sinaliza a ausência do amor ou o ponto em que uma conexão amorosa foi interrompida. “Deixar ser”, nesta perspectiva, é um engajamento contínuo em que os amantes se comprometem tacitamente com esta busca, ou, nas palavras de De Jaegher, “um ato de equilíbrio contínuo, que nunca se encerra, entre a sub- e a sobredeterminação” (2021, p. 859).

Mas se isto é verdade, então não há motivos para supor que a inclusão do amor em nossas práticas epistêmicas irá nos levar sistematicamente ao erro através da sobredeterminação de seu objeto. Na proposta de De Jaegher esboçada nesta seção, o amor é justamente um modo de engajamento e um saber-fazer prático que nos permite evitar a sobredeterminação ao negociar de forma dinâmica e constante o equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação. Isso nos dá bons motivos para incluir o amor em nossa epistemologia, sobretudo porque o risco de sobredeterminação é latente não só em relações amorosas mas em várias de nossas práticas epistêmicas.

Tomemos, por exemplo, casos de diagnósticos psiquiátricos. Um bom profissional deve ser cauteloso justamente porque um diagnóstico de autismo, TDAH, depressão, etc., é algo que pode alterar profundamente o comportamento de um paciente, sua experiência subjetiva, sua autoconcepção e a forma como as outras pessoas percebem e se relacionam com este paciente.⁵ Um diagnóstico como autismo ou TDAH não tem uma função apenas descritiva, de capturar um conjunto de comportamentos, mas também prescritiva. O diagnosticado, com base em seu diagnóstico, irá reorientar seu comportamento futuro e reinterpretar

4 Embora nossos exemplos neste artigo sejam restritos a relações amorosas diádicas, isto é feito apenas para facilitar a exposição. Reconhecemos que o amor não precisa ser uma relação diádica e valorizamos suas diversas formas envolvendo múltiplos agentes e relações. Para discussões filosóficas sobre o poliamor ver Jenkins (2015), Brunning (2016) e Shotwell (2017).

5 Para uma boa análise dos efeitos psicológicos que classificações exercem sobre indivíduos classificados ver Hacking (1995).

sua experiência passada à luz deste diagnóstico, e o próprio diagnóstico fornecerá um guia prescritivo de como outras pessoas devem se relacionar e interagir com o diagnosticado de acordo com as concepções da classificação socialmente disponíveis.

Ora, se isto é verdade, o psiquiatra deve estar atento para não sobredeterminar totalmente seu paciente. Ao realizar o diagnóstico simplesmente através dos testes usuais, sem sensibilidade à experiência vivida do paciente, o modo como vive suas outras relações e constrói seu nicho afetivo e cognitivo, o psiquiatra não deixa seu paciente ser e assim o sobredetermina, algo que traz consequências negativas para o conhecimento do psiquiatra sobre seu paciente e sobre o próprio fenômeno que deseja compreender. Para evitar o risco de sobredeterminação o psiquiatra poderia se engajar com o paciente com amor, isto é, praticando o “deixar ser”, permitindo que este seja em sua particularidade, estando sensível às suas relações afetivas (com outras pessoas e também com objetos e ambientes) para além dos testes e diagnósticos usuais, sendo afetado por ele e demonstrando um interesse amoroso por seu desenvolvimento e bem-estar a partir de sua própria experiência vivida e autorrelato.

No entanto, poderia-se aqui objetar que embora esta análise possa funcionar bem para o conhecimento de outras pessoas, não é claro como ela pode ser aplicada ao conhecimento de objetos inanimados e outros fenômenos naturais que não se engajam conosco intersubjetivamente. A objeção levantada aqui é que o tipo de dinâmica do “deixar ser” é constitutivamente intersubjetiva, mas se não nos engajamos intersubjetivamente com objetos inanimados, será que o amor pode oferecer uma contribuição epistêmica positiva nestes casos?

Argumentamos que sim. Tomemos, por exemplo, um arqueólogo que busca conhecer um objeto desconhecido de uma cultura já desaparecida; o arqueólogo não pode sobredeterminar o objeto totalmente, impondo-lhe uma função e interpretação a partir de seu próprio ponto de vista como pesquisador moderno. Deve, sobretudo, deixar que o objeto seja dentro de suas próprias relações, pelas categorias e modo de entendimento de sua própria tradição; o arqueólogo, em contrapartida, deve ser afetado por esta tradição e deixar que esta desestabilize suas próprias autodeterminações e pressupostos, ou talvez nunca compreenda o uso e função do objeto naquela cultura. De modo similar, o botânico que descobre uma nova espécie de flor tampouco pode sobredeterminá-la como apenas mais um nome em um catálogo, mas deve deixá-la ser em todas as suas relações com outros elementos de seu ecossistema, conhecendo-a em sua particularidade como parte integral desse bioma. Praticar o “deixar ser” em relação a qualquer objeto ou fenômeno que se deseja conhecer é deixar-se ser afetado por este objeto, deixar que sua particularidade desestabilize nossas autodeterminações e pressupostos como agentes epistêmicos, deixar que o objeto seja em seu contexto e relações locais e não apenas em termos de suas relações conosco ou do conhecimento que se deseja extrair dele.⁶

Portanto, mesmo que nossos engajamentos com plantas ou objetos inanimados não sejam intersubjetivos, são ainda assim engajamentos dinâmicos, vivos e bidirecionais, na medida em que afetamos e somos afetados pelo objeto em questão. Não podemos evitar determiná-lo de alguma forma, mas se nos engajarmos com amor nossa determinação será ela mesma instável e incompleta, e estaremos abertos para que o objeto e suas relações desestabilize nossas próprias autoconcepções e determinações, que irão reverberar em nossa própria relação epistêmica com o objeto e em nosso modo de conhecê-lo. Em todos esses casos, é justamente o amor que impede que a relação epistêmica seja marcada pela sobredeterminação, seja esta do agente epistêmico ou do objeto do conhecimento.

Para concluir esta seção, entender como o amor pode contribuir positivamente para a epistemologia envolve uma reconceitualização do fenômeno em questão, pensando no amor não mais como um véu que nos ilude e nos leva ao erro ao sobredeterminar seu objeto, mas como um modo de engajamento dinâmico orientado pela busca do equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação. O propósito desta seção foi clarificar o sentido em que o amor pode trazer consequências positivas para nossas práticas epistêmicas, nos ajudando

6 Para um exemplo real ver os relatos de Evelyn Fox Keller (1984) sobre a relação epistêmica entre a citogeneticista Barbara McClintock e os grãos de milho estudados por ela; Keller descreve essa relação como “a mais alta forma de amor; um amor que abre espaço para a intimidade sem a aniquilação da diferença” (Keller, 1984, p. 164). Este é um exemplo claro de uma relação epistêmica amorosa.

a conhecer melhor os fenômenos pelos quais nos interessamos ao deixá-los ser. Isto já deve nos dar razões suficientes para não afastar o amor de nossa epistemologia; mas como exatamente construir uma epistemologia baseada no amor? Qual o papel preciso dessa emoção em uma teoria do conhecimento? Clarificar estas questões será o objetivo principal da próxima seção.

3 Amor e epistemologia do cuidado

A ética do cuidado é uma teoria (ou conjunto de teorias) da ética normativa em que ações morais são compreendidas a partir de relações interpessoais em que o cuidado pelo outro é colocado como uma virtude central (GILLIGAN, 1982; NODDINGS, 1982; KUHNEN, 2021). O objetivo de Vrinda Dalmiya no artigo “Why Should a Knower Care?” (2002) é utilizar as ferramentas teóricas desta abordagem para construir uma epistemologia baseada no cuidado.

A conexão entre cuidado e conhecimento não é em si surpreendente. Como sugere Annette Baier, uma marca do cuidado é “uma intolerância à ignorância em relação ao estado atual do que nos importa” (1982, p. 274). Ou seja, o próprio cuidar é caracterizado como um impulso em direção a uma perspectiva epistêmica mais adequada em relação ao objeto de cuidado. O projeto teórico de Dalmiya é caracterizar de forma mais precisa esta relação e a contribuição epistêmica do cuidado para o conhecimento, a partir de cinco elementos constitutivos de relações de cuidado. Estes elementos, como iremos argumentar, podem ser compreendidos como elementos estruturantes das dinâmicas do *deixar ser*, aparecendo, portanto, em relações de amor. Isto permite que a epistemologia do cuidado sirva de base para uma epistemologia do amor. São estes: (i) *care about* (*cuidado sobre*, ou um impulso normativo de tornar alguém ou algo importante); (ii) *care for* (*cuidado por*, ou uma reorientação de interesse em direção ao objeto de cuidado); (iii) *take care* (*cuidar de*, ou um deslocamento motivacional em direção ao objeto de cuidado); (iv) *care reception* (*recepção ao cuidado*, uma abertura ao, e escuta do, objeto de cuidado); e (v) *care about caring* (*cuidado reflexivo*, uma postura reflexiva sobre a própria relação de cuidado).

O primeiro destes elementos é o *care about*, ou *cuidado sobre*. Um exemplo paradigmático deste impulso normativo de tornar alguém importante seria o estabelecimento de uma relação de amor parental, em que o filho, desde o ventre, torna-se importante para o(a) cuidador(a) independente de quaisquer propriedades que este possua ou venha a possuir. Este é um impulso normativo porque o ato de conferir importância ao objeto do cuidado implica normativamente o/a cuidador/a, e torna-se um princípio orientador no modo como este ou esta conduz sua vida e nas ações e decisões que toma a partir daquele momento.

Tornar alguém ou algo importante envolve, portanto, uma transformação interna da parte do cuidador em direção ao objeto do cuidado. Este impulso torna o objeto do cuidado um elemento importante no horizonte de possibilidades de ação do cuidador, que passa a incluir em seus interesses e preferências os interesses e preferências do objeto do cuidado. Esta transformação interna continua a ser desenvolvida no segundo elemento do cuidado, o *care for* (“cuidado por”), que envolve justamente uma reorientação de interesses em direção ao objeto do cuidado. Este é um elemento constitutivo de uma relação de cuidado, necessário para que o impulso normativo capturado pelo *care about* seja atualizado e se desdobre em direção ao objeto de cuidado. Afinal, por mais que um sujeito *S* queira tornar um dado objeto *x* importante, a relação entre *S* e *x* não será uma relação de cuidado a menos que *S* esteja de fato comprometido com a importância de *x*. Este comprometimento começa a ser firmado a partir de um deslocamento, da parte de *S*, de seu próprio mundo e de sua própria realidade em direção ao mundo e à realidade de *x*, de modo a cultivar um interesse ativo por *x* e uma maior sensibilidade em relação aos seus interesses e pontos de vista.

Estas considerações nos levam diretamente ao terceiro elemento: *take care*, ou “cuidar de”, entendido como um deslocamento motivacional em direção ao objeto do cuidado *x*. Afinal de contas, não é suficiente sentir o impulso para tornar *x* importante, ou mesmo reorientar seus interesses em direção a *x*, sem que este impulso e esta reorientação se manifestem em ações concretas e disposições de *S* em relação a *x*. Como

observa Dalmiya, um enunciado como “me importo/tenho cuidado por você, mas não irei fazer nada por você” é contraditório (2002, p. 37). Se *S* tem apenas sentimentos benevolentes por *x* mas não há nenhum tipo de envolvimento de sua parte nos projetos de *x*, nenhuma ação tomada pelo benefício de *x*, nenhuma disposição a agir para aliviar o sofrimento de *x*, não há uma relação de cuidado entre *S* e *x*.

Além disso, o cuidado, como o amor, é um modo de engajamento intersubjetivo dinâmico e bidirecional. Para utilizar um exemplo de Dalmiya, suponhamos que um agente, Tom, faça doações anônimas a uma agência não-governamental responsável por ajudar crianças em Bangladesh (2002, p. 38). Se Ali, uma criança bangladeche, se beneficia com as doações de Tom, ainda assim a relação não se constitui em uma relação de cuidado, justamente por carecer da reciprocidade e bidirecionalidade características do cuidado. Embora não seja preciso que o objeto do cuidado também cuide ou possa cuidar do cuidador - talvez ele não esteja em posição para isso - é importante que o objeto do cuidado reconheça a intenção, os esforços e as ações do cuidador como intenções, esforços e ações em prol dos interesses e desenvolvimento do objeto do cuidado, e que tenha um canal de comunicação aberto para aceitá-las, rejeitá-las ou criticá-las.

É isso o que Dalmiya visa capturar com a noção de *care reception*, ou “recepção ao cuidado.” Nesse caso, as ações, intenções e esforços de Tom em relação a Ali devem ser normativamente guiadas pelo próprio Ali e o modo como reage e recebe os cuidados de Tom. Ali deve ter uma voz na relação e ser ouvido e reconhecido por Tom como alguém capaz de aceitar, comentar, criticar ou mesmo rejeitar as ações, esforços e intenções de Tom em relação a Ali. Para usar o vocabulário da seção anterior, Tom deve ser vulnerável a desestabilização de suas autodeterminações dentro da própria dinâmica de sua relação com Ali. Ao fazer simplesmente uma doação anônima, Tom torna-se imune à crítica e a voz de Ali é silenciada na relação. Como diz Dalmiya, “a recepção ao cuidado cria uma via para que sejam registrados os desejos e até mesmo a desaprovação do objeto de cuidado. Ela torna, portanto, o objeto de cuidado um participante ativo na sustentação do cuidado” (2002, p. 38).

Este elemento receptivo enfatiza a importância da escuta em relações de cuidado, de ouvir a perspectiva do outro sobre os esforços, ações e intenções direcionadas ao objeto de cuidado. Afinal, é perfeitamente possível que estes esforços e ações, por mais bem intencionados que sejam, desrespeitem, invalidem ou não reconheçam o objeto de cuidado *x* em sua particularidade. Para usar o vocabulário da seção anterior, estas ações podem sobredeterminar *x*; simultaneamente, o cuidador também se autosobredetermina como uma pessoa benevolente, moralmente louvável, etc. Para que se deixe *x* ser, é preciso que sua voz seja ouvida, e que suas respostas ao cuidado de *S* sejam reconhecidas. Um pai pode acreditar que tem uma relação de cuidado com seu filho ao fazê-lo seguir uma certa carreira profissional, mas caso este pai não se abra para ouvir a perspectiva do filho, qualquer tipo de cuidado que possa ter se formado no impulso normativo inicial rapidamente degenera-se em injustiça e dominação, sem espaço para que o filho seja; ambos aqui foram sobredeterminados e o elo de cuidado foi rompido.

A análise de Dalmiya, no entanto, ainda não está completa sem o quinto e último elemento denominado de “cuidado reflexivo”, ou *care about caring*. Trata-se de uma postura reflexiva adotada pelo cuidador sobre a relação de cuidado ela mesma. Ao adotar esta postura o cuidador tem uma relação de cuidado não apenas com o objeto de cuidado, mas com a relação em si. A própria relação de cuidado torna-se importante para o cuidador, que a aprecia e zela por sua manutenção para além de seus cuidados com o objeto de cuidado. Quando pensamos em como uma certa relação de cuidado é importante para nós e como faríamos de tudo para mantê-la, inclusive desestabilizando nossas próprias autodeterminações para melhorá-la, estamos exercendo o cuidado reflexivo. Nosso objeto de atenção é aqui a relação ela mesma.

À primeira vista, pode parecer que introduzir um elemento reflexivo irá intelectualizar um processo que poderia facilmente se resolver dentro das dinâmicas da relação, normativamente guiadas pelo “deixar ser” conforme esboçado na seção anterior. No entanto, acreditamos que há um lugar importante para o cuidado reflexivo dentro dessas próprias dinâmicas, que torna aspectos estruturais da relação menos opacos aos agentes e normativamente significativos na busca pelo equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação. Como tal, o cuidado reflexivo não deve ser compreendido como uma postura intelectual distanciada mas como

uma tentativa de tornar claro como aspectos estruturais da relação em si, para além dos comportamentos particulares dos agentes, afetam e determinam esses próprios comportamentos.

Como vimos anteriormente, o “deixar ser” é caracterizado pela busca de um equilíbrio dinâmico (e instável) entre a sub- e a sobredeterminação. Este equilíbrio é temporariamente alcançado, pelo menos em parte, ao deixar que nossas autodeterminações sejam desestabilizadas dentro das próprias dinâmicas da relação. Esta desestabilização frequentemente se dá através da escuta do outro, quando reconhecemos sua perspectiva e nos abrimos para sermos criticados ou até mesmo rejeitados em nossos esforços de cuidado. Mas muitas vezes não é claro como proceder face a esta desestabilização, e o quão instável devemos ser face às reações do outro. Uma relação em que um dos agentes se desestabilize por completo a cada crítica ou fricção torna-se difusa e sem direção, sem um chão sobre o qual se apoiar para absorver as críticas recebidas. Ao mesmo tempo, uma relação em que há pouca desestabilização corre o risco de ser uma relação sobredeterminada. Como, então, proceder face a ciclos sucessivos de estabilização e desestabilização?

O cuidado reflexivo pode ser um guia importante neste processo. Ao ser criticado ou rejeitado um cuidador pode se perguntar até que ponto seus esforços de cuidado não seriam moldados por propriedades da relação ela mesma, e até que ponto determinações de classe, raça, gênero, idade, etc., estruturam a relação e enviesam os esforços do cuidador em determinada direção sem que este o perceba. Neste sentido, a adoção de uma postura reflexiva sobre a própria relação torna-se crucial para que aspectos estruturais opressivos que se manifestam nestas relações tornem-se menos opacos. Desta forma, esses aspectos passarão a ser parte da própria dinâmica da relação, participando de ciclos de desestabilização e re-estabilização em busca do equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação.

Com esses cinco elementos em mãos finalmente estamos em posição de compreender o que seria uma epistemologia do cuidado, para então aplicar este mesmo quadro teórico à epistemologia do amor que buscamos desenvolver neste artigo. De acordo com a proposta de Dalmiya, o cuidado aparece na epistemologia como uma virtude intelectual *responsabilista*, uma posição teórica em epistemologia das virtudes distinta do fiabilismo, uma outra vertente deste mesmo quadro teórico epistemológico.⁷ Embora ambas tenham como ponto comum a concepção da epistemologia como uma disciplina essencialmente normativa e o foco em agentes e comunidades epistêmicas como objetos centrais de avaliação epistêmica, elas se diferem quanto à concepção de virtudes intelectuais. De acordo com o fiabilismo, virtudes são faculdades ou habilidades cognitivas fiáveis como percepção, intuição, memória, etc. (SOSA, 1993; GRECO, 1999). Teorias responsabilistas, por sua vez, entendem virtudes intelectuais como traços duradouros de caráter que cumprem papéis epistêmicos positivos na aquisição e transmissão de conhecimento, como imparcialidade, tenacidade intelectual, coragem, conscienciosidade etc. (CODE, 1987; ZAGZEBSKI, 1996). É neste último sentido que o cuidado - e o amor - podem ser considerados como virtudes intelectuais.

De acordo com o responsabilismo de Linda Zagzebski, uma virtude pode ser compreendida como uma “excelência profunda e duradoura de uma pessoa, envolvendo uma motivação característica para produzir um certo fim desejável e um sucesso fiável em produzir este fim” (ZAGZEBSKI, 1996, p. 137). A partir desta definição, não é difícil ver como o cuidado pode ser visto como uma virtude intelectual. Em primeiro lugar, o cuidado certamente envolve uma “motivação característica para produzir um certo fim desejável” (*ibidem*), que nada mais é que tornar o objeto importante e zelar por seu desenvolvimento e florescimento. Isto por sua vez levará a aquisição de habilidades e disposições importantes, exercitadas e aprimoradas através das dinâmicas do “deixar ser”, que contribuirão para a obtenção de “um sucesso fiável em produzir este fim” (*ibidem*). Como uma virtude intelectual responsabilista, o cuidado torna-se epistemicamente relevante pois o impulso normativo de tornar alguém ou algo importante pode ser mapeado no desejo de se fazer contato cognitivo com um objeto de conhecimento tal como é, no sentido de que ambos envolvem um recuo do sujeito e de suas determinações para que o objeto apareça (DALMIYA, 2002, p. 47).

7 Para discussões mais gerais sobre a epistemologia das virtudes, incluindo a distinção entre fiabilismo e responsabilismo, ver os artigos compilados em Fairweather & Zagzebski (2001) e Brady & Pritchard (2003).

Vamos nos concentrar sobre este ponto por alguns instantes. O impulso normativo de tornar alguém importante envolve um deslocamento, da parte do sujeito, de seu próprio mundo e de sua própria realidade em direção ao mundo e à realidade de seu objeto, de modo a cultivar uma maior sensibilidade em relação aos interesses e pontos de vista deste objeto. As habilidades e disposições adquiridas e aprimoradas nas dinâmicas do “deixar ser”, por sua vez, ajudam a produzir este fim. Ao se relacionar com o objeto desta forma, haverá um recuo temporário das perspectivas e determinações do sujeito para que o objeto apareça tal como é e sua realidade possa ser conhecida. Relações de cuidado, portanto, carregam enorme valor epistêmico, um ponto que pode ser facilmente transposto para relações de amor. Como os cinco elementos do cuidado podem, sem prejuízo, ser reconceitualizados como elementos estruturantes das dinâmicas do “deixar ser”, pelo mesmo argumento relações amorosas também trazem grande valor epistêmico.

Como uma virtude responsabilista no sentido de Zagzebski, os elementos do cuidado devem ser incorporados pelo agente como traços estáveis de caráter, e este será epistemicamente avaliado justamente por seus esforços nesta direção, que poderão ser observados no modo como se engaja com seus objetos de conhecimento através das dinâmicas do “deixar ser”. O próprio agente, e não apenas suas crenças, torna-se aqui objeto de avaliação epistêmica, através de traços de caráter que determinam a forma como irá conduzir suas investigações. Um agente epistêmico cuidadoso (no sentido de se relacionar através do cuidado) será um agente confiável perante sua comunidade, cujo caráter prevê modos de engajamento que conduzem à verdade ao não deixar que objetos de conhecimento sejam sobredeterminados no processo do conhecer. Pela virtude da escuta e da reflexão seu testemunho será mais confiável e mais sensível a outras perspectivas, tornando o cuidado um traço desejável de caráter que traz confiança ao agente e beneficia a comunidade epistêmica como um todo.

Esta, portanto, é a base para uma epistemologia do amor: uma epistemologia em que “o impacto ético do que é conhecido é levado em consideração em sua avaliação epistêmica, e a avaliação moral torna-se entrelaçada com a avaliação epistêmica” (DALMIYA, 2002, p. 49). O que é investigado, como e porque é investigado, tornam-se tão importantes para a epistemologia quanto quem, como e porque amamos são importantes para o cuidado. A identificação dos cinco elementos do cuidado feita por Dalmiya torna-se, portanto, um poderoso complemento à concepção do amor esboçada nas seções anteriores, ao distinguir (e entrelaçar) os diferentes aspectos normativos, motivacionais e reflexivos do cuidado, que podem facilmente ser incorporados a esta concepção de amor como elementos estruturantes das dinâmicas do “deixar ser”.

Nesta concepção, o amor participa da epistemologia como uma virtude responsabilista, como traços de caráter estáveis que se manifestam no modo como nos engajamos não apenas com objetos de conhecimento, mas com outros agentes que participam conosco destas práticas epistêmicas. Como o caráter do agente é em si objeto de avaliação epistêmica, a forma como este irá determinar e se relacionar com outros agentes de sua comunidade torna-se também relevante para o conhecimento, reforçando o ponto de bell hooks de que o amor não deve ser compreendido como um sentimento subjetivo mas como uma poderosa força social capaz de afetar a comunidade epistêmica como um todo. Uma epistemologia do amor é, portanto, uma epistemologia em que relações amorosas tornam-se paradigmas para as investigações epistêmicas de um agente situado em sua comunidade que demonstra sensibilidade aos diversos contextos sócio-políticos desta.

Agora que temos uma epistemologia do amor em mãos, na próxima seção iremos aplicar este quadro teórico à epistemologia da resistência desenvolvida por José Medina (2013), como forma de superar algumas dificuldades encontradas nesta teoria. Isto nos deixará em uma melhor posição para apreciar os benefícios desta epistemologia e sua aplicação a diferentes questões éticas e epistemológicas.

4 Amor e epistemologia da resistência

Tradicionalmente, a epistemologia foi construída a partir de princípios gerais instanciados por agentes epistêmicos abstraídos de seus contextos sociais. Desde que se utilize princípios de inferência e raciocínio

válidos, baseado em cadeias causais apropriadas (GOLDMAN, 1967) em relações com processos cognitivos tipicamente confiáveis (GOLDMAN, 1976) em boas condições de funcionamento (PLANTINGA, 1986), qualquer agente poderia estar em posição de adquirir conhecimento sobre o mundo, independente de fatores como raça, classe, gênero, situação social, e assim por diante.

No entanto, como argumenta Charles Mills (1998), o espaço experiencial pelo qual agentes epistêmicos se movem ao adquirir conhecimento sobre o mundo não é um espaço homogêneo que garanta o mesmo acesso e liberdade de movimento para todos os agentes. Ao invés disso, agentes epistêmicos estão situados e adquirem conhecimento em um espaço experiencial que é ele mesmo socialmente estruturado, heterogêneo e repleto de fricções, resistências e descontinuidades. Nesta concepção, o grupo social ao qual um agente pertence irá determinar suas capacidades de movimento neste espaço, as experiências que tenderá a ter, os tipos de resistência que irá encontrar ao tentar adquirir e transmitir conhecimento, os conceitos que irá desenvolver para interpretar sua própria experiência e posição social, e assim por diante.

Ora, se isto é verdade, a epistemologia não pode ser baseada em agentes abstratos mas deve ser socialmente situada, mostrando sensibilidade à estrutura social do espaço experiencial no qual agentes epistêmicos adquirem e compartilham conhecimento. Se as relações sociais que estruturam este espaço são relações de opressão e injustiça – como é o caso da estrutura social vigente –, então inevitavelmente agentes de grupos sociais historicamente oprimidos encontrarão dificuldades de acesso a toda uma gama de conceitos, questões, curiosidades, práticas e instituições epistêmicas, etc., enquanto agentes de grupos sociais historicamente opressores poderão se mover livremente por este espaço e desfrutar de um maior acesso a esses bens epistêmicos e uma maior capacidade de disseminação de conhecimento.

Se levarmos em conta que o conhecimento nunca é restrito a agentes epistêmicos isolados, mas é sempre um bem coletivo, torna-se claro que o problema identificado no parágrafo anterior não se restringe a agentes individuais mas atinge todo o capital epistêmico da comunidade, interferindo diretamente em nossa capacidade de ouvir, conhecer a aprender uns com os outros. As resistências encontradas por um agente epistêmico de um grupo social historicamente oprimido, por exemplo, poderão minar sua autoconfiança e fazer com que subestime suas próprias capacidades cognitivas e epistêmicas, o que dificulta suas habilidades de receber, articular e transmitir conhecimento. Para usar a terminologia de Miranda Fricker (2007), tais agentes serão vítimas de **injustiça epistêmica**, fazendo com que seus testemunhos recebam menos crédito e que não adquiram os conceitos adequados para fazer sentido de sua experiência.⁸

Ao mesmo tempo, a falta de resistência encontrada por um agente de um grupo social historicamente opressor fará com que este superestime suas capacidades cognitivas e se torne insensível à importância de ouvir e incorporar outros pontos de vista à sua percepção e interpretação do mundo. Além disso, como este agente se move com mais destreza e confiança pelo espaço experiencial em que adquire e transmite conhecimento, e seu grupo social tem maior acesso a meios e instituições epistêmicas, isto fará com que este agente seja mais ouvido e receba mais crédito do que receberia se não fosse por sua posição social.

Mas apesar de grupos sociais historicamente opressores contarem com inúmeras vantagens epistêmicas em um espaço experiencial socialmente estruturado, José Medina (2013) argumenta que tais agentes são dotados de importantes vícios epistêmicos que são constitutivos de sua identidade social e estrutura de personalidade enquanto membros do grupo social em questão. Em primeiro lugar, justamente devido a falta de resistência encontrada no espaço experiencial, tais agentes encontram poucas oportunidades de confrontar suas próprias limitações cognitivas e epistêmicas, e por isso dificilmente irão se familiarizar com os vieses, erros, preconceitos e pressupostos que fazem parte de sua identidade social. Medina chama este vício de “arrogância epistêmica” (2013, p. 31), em que agentes não enxergam possíveis falhas e vieses em suas próprias práticas, conceitos, experiências e métodos de adquirir conhecimento sobre o mundo. Este vício afeta diretamente suas capacidades de aprender com outros pontos de vista e conhecer as dinâmicas e constrangimentos sociais que regem as práticas, métodos e instituições epistêmicas nas quais participam.

8 Fricker chama esses dois tipos de injustiça epistêmica, respectivamente, de *injustiça testemunhal* e *injustiça hermenêutica*.

Em segundo lugar, tais agentes também são caracterizados pelo vício da “preguiça epistêmica” (Medina, 2013, p. 33), quando sua posição social lhes confere o privilégio de não conhecer e não se importar com uma série de questões e áreas de conhecimento. Um homem que se torna pai, em arranjos familiares marcados por desigualdades de gênero, tipicamente tem o privilégio de não conhecer quase nada sobre criação de filhos; um empresário da classe alta pode simplesmente ignorar como instituições de segurança que servem para sua proteção oprimem membros de outros grupos sociais; e assim por diante. O vício da preguiça epistêmica fará com que estes agentes, meramente em virtude de ocupar uma certa posição social, possam demonstrar insensibilidade e desinteresse por diversas arenas da vida social que não os tocam diretamente. Como estes agentes são tipicamente os mais ouvidos em uma dada comunidade, tem maior poder de disseminar conhecimento e maior acesso a práticas e instituições epistêmicas, estes domínios de conhecimento terão menor participação em nosso capital epistêmico coletivo, com consequências deletérias para toda a comunidade.

Finalmente, agentes desses grupos sociais também manifestarão o que Medina chama de “mente fechada” (2013, p. 34). Mais forte do que a preguiça epistêmica, o vício epistêmico da mente fechada se refere a um cultivo ativo da ignorância em relação a algumas questões e domínios de conhecimento. Ou seja, enquanto a preguiça epistêmica pode ser expressa por “S não precisa saber que *p*”, a mente fechada será expressa por “S precisa não saber que *p*”, um tipo de mecanismo de defesa utilizado de forma mais ou menos inconsciente para preservar o privilégio deste agente ao mesmo tempo em que mantém a ilusão de que tal privilégio não existe dentro da estrutura social vigente. Esse mecanismo de defesa pode ser caracterizado, segundo George Yancy (2015), como um fechamento epistêmico a experiências, fissuras e rupturas normativas que têm o potencial de desestabilizar esta ilusão de neutralidade e levá-los a rever o privilégio que de fato possuem por ocupar esta posição social. É justamente por isso que agentes desses grupos sociais irão frequentemente se desviar de acusações de opressão e injustiça através do humor (“era só brincadeira”), desdém (“que exagero”) ou assimilação da opressão do outro a alguma resistência que este agente já possa ter encontrado em sua experiência pessoal (“eu também já sofri”). Estes são apenas alguns exemplos de mecanismos de defesa que caracterizam a mente fechada, que fazem com que agentes de grupos sociais historicamente opressores sejam cegos a situações de opressão social e a seu papel na manutenção destas situações.

Por outro lado, apesar de agentes de grupos sociais historicamente oprimidos sofrerem inúmeras desvantagens epistêmicas, estão ao mesmo tempo em uma posição epistêmica vantajosa em relação a agentes de grupos sociais historicamente opressores. Como argumenta Alison Jaggar:

A perspectiva da realidade que está disponível do ponto de vista dos subordinados, que pelo menos em parte é o ponto de vista das mulheres, é uma perspectiva que oferece uma visão menos parcial e distorcida e, portanto, mais confiável. As pessoas subordinadas têm uma espécie de privilégio epistemológico na medida em que têm acesso mais fácil a esse ponto de vista e, portanto, mais chances de averiguar os possíveis primórdios de uma sociedade em que todos possam prosperar (1989, p. 168)⁹

Isso se deve justamente às resistências e fricções epistêmicas que estes agentes encontram no espaço experiencial que habitam em virtude de sua posição social, que lhes conferem uma maior capacidade de identificar vieses, pressupostos, preconceitos e hábitos prejudiciais que experiências sem (ou com poucas) fricções não são capazes de revelar.

Tomemos como exemplo o caso do estupro discutido por Sally Haslanger (2012). Tradicionalmente, o estupro é definido como um ato sexual não-consensual com uso excessivo da força em que há penetração. Ora, como argumenta Haslanger, esta definição apenas marca um fenômeno relativo ao ponto de vista masculino, e não captura uma série de instâncias de abuso sexual que caem sob o domínio do conceito de relação

9 Um ponto similar também pode ser encontrado em Mills: “grupos hegemônicos caracteristicamente têm experiências que promovem percepções ilusórias sobre o funcionamento da sociedade, enquanto grupos subordinados caracteristicamente têm experiências que (pelo menos potencialmente) dão origem a conceituações mais adequadas.” (1998, p. 28)

sexual *normal*. Afinal de contas, o conteúdo do conceito **estupro**¹⁰ é fixado a partir de uma definição do que é um ato sexual *normal* do ponto de vista masculino – envolvendo consenso (de acordo com a compreensão masculina do termo) e uso *aceitável* de força -, e o estupro seria então todo ato sexual que foge desta norma. Mas esta definição não nos permite capturar atos sexuais que estão dentro da norma e ainda assim são experienciados como abusivos pelas mulheres que os sofrem.

Nesta concepção, um ato sexual pode cair sob a extensão do conceito **estupro** mesmo que não envolva penetração ou uso de força, e mesmo que seja compreendido como consensual dentro do arranjo familiar patriarcal que estrutura a relação. Mas este fato só pode ser acessado através das fricções e resistências encontradas por mulheres em suas relações sexuais e arranjos familiares, que levaram autoras feministas (HASLANGER, 2012; MACKINNON, 1989) a reconceitualizar o estupro de forma a refletir experiências de abuso sexual a partir da perspectiva das mulheres que as sofrem, que vão muito além de “atos sexuais não-consensuais com uso excessivo de força em que há penetração.”

Esta inversão epistemológica de um conceito é marca das epistemologias alternativas discutidas por Mills (op. cit.), baseadas na ideia de que a experiência vivida de agentes de grupos sociais historicamente oprimidos seria mais adequada para identificar corretamente dinâmicas e estruturas sociais opressoras, carregando em si o potencial de redesenhar o mapa conceitual do que é uma situação de abuso, agressão, injustiça, e assim por diante. Ora, se pegarmos novamente o caso do **estupro**, a função deste conceito é justamente nos fornecer meios para rastrear situações de abuso sexual. Mas enquanto o conceito for definido a partir da perspectiva masculina, irá capturar apenas uma parcela pequena do que é considerado abusivo do ponto de vista da vítima, e consequentemente irá normalizar uma série de relações de abuso e dominação sexual. A inversão epistemológica, portanto, é um poderoso instrumento na luta por justiça social, com o potencial de beneficiar toda a comunidade epistêmica ao tornar estas instâncias visíveis através do novo conceito revisado.

É justamente por isso que o projeto teórico de Medina é desenvolver uma *epistemologia da resistência*, em que fricções epistêmicas tornam-se fundamentais para o desenvolvimento de virtudes intelectuais importantes que nos deixam mais próximos de formular descrições verdadeiras sobre o mundo. Ao invés da arrogância, preguiça epistêmica e mente fechada características de grupos sociais historicamente opressores, Medina defende que experiências de resistência conferem a agentes epistêmicos *humildade, curiosidade intelectual e mente aberta* (2013, p. 42). Afinal de contas, são justamente as repetidas resistências encontradas na experiência destes agentes que fazem com que eles se tornem mais conscientes de seus limites, falhas e pontos cegos, que por sua vez poderão levar a crenças qualificadas, distinções conceituais mais finas (como mostra o exemplo do estupro), identificação de lacunas cognitivas, etc. Isso torna um agente epistemicamente humilde. A curiosidade intelectual, por sua vez, vem da motivação para preencher estas lacunas cognitivas uma vez que sejam identificadas como tal.

Estas virtudes fazem com que agentes de grupos sociais historicamente oprimidos se encontrem em uma posição epistêmica mais vantajosa em relação a certos domínios de conhecimento. Um jovem negro, por exemplo, irá conhecer a fundo as sutilezas do comportamento, intenções e motivações de policiais e outros agentes de segurança que são opacas a agentes epistêmicos de outros grupos sociais. Para isso cultivam o que Medina chama de “mente aberta”, ou uma maior atenção e sensibilidade à perspectiva do outro (no caso, de seu opressor). Este mesmo jovem negro, por exemplo, também saberá que deve ocupar espaços predominantemente brancos com constante atenção sobre o olhar branco do outro em relação a sua própria experiência e movimentos neste espaço, um modo de experiência que W.E.B. Dubois chamou de “consciência dupla” (1903/2021).

Apesar destas virtudes epistêmicas serem, infelizmente, desenvolvidas em uma sociedade injusta a partir de experiências de opressão, muitas vezes motivadas pela sobrevivência e autopreservação, são ainda assim virtudes importantes em si mesmas, capazes de efetuar a inversão epistemológica identificada por Mills e redesenhar o mapa conceitual do mundo social. Nesse sentido, é importante frisar que a ideia defendida por

10 Os termos em negrito se referem a conceitos e não à referência usual dos termos.

Medina não é que experiências de opressão sejam em si epistemicamente vantajosas, mas sim que *fricções* e *resistências* o são. Como agentes de grupos sociais historicamente oprimidos enfrentarão mais resistências, isto os coloca em uma posição epistêmica mais vantajosa. Mas para que os conceitos decorrentes da inversão epistemológica efetuada por estes agentes se tornem parte do capital epistêmico coletivo, suas vozes precisam ser ouvidas e suas experiências legitimadas. Mas como fazer isso, visto que estes agentes têm menos acesso a meios e instituições epistêmicas e seus testemunhos não recebem o crédito que lhes é devido? É justamente aqui que a epistemologia do amor pode ser útil.

Tomemos, por exemplo, os dois princípios propostos por Medina (2013, p. 50) como princípios orientadores de agentes epistêmicos no espaço experiencial socialmente estruturado no qual estes agentes estão situados:

1. **Princípio do reconhecimento e do engajamento:** todas as forças cognitivas encontradas neste espaço devem ser reconhecidas, e, na medida do possível, engajadas.
2. **Princípio do equilíbrio epistêmico:** nesse engajamento deve-se buscar um constante equilíbrio entre diferentes forças cognitivas para que nenhuma domine ou subjogue a outra.

Estes princípios normativos desempenham um papel importante na teoria de Medina, ao tornar agentes epistêmicos responsáveis pela legitimação e reconhecimento das resistências encontradas no espaço social compartilhado. Isto significa que toda crítica e reivindicação deve pelo menos ser ouvida (mesmo que não possa ser atendida), e todo encontro e abertura epistêmica reconhecida (mesmo que não possa ser incorporada às práticas epistêmicas do agente), de forma que estas resistências não sejam sobredeterminadas pelo agente e que este não se sobredetermine nesse confronto. O antídoto está justamente na adoção destes dois princípios normativos, que deverão nos levar às virtudes epistêmicas identificadas anteriormente. No entanto, tais princípios apenas nos dizem *que* devemos nos engajar e reconhecer as forças de resistência encontradas em nossa experiência como agentes epistêmicos, mas não nos dizem *como* devemos nos engajar com elas, ou de que forma poderíamos buscar o equilíbrio almejado nestes engajamentos. É justamente esta lacuna que a epistemologia do amor visa preencher.

Como vimos anteriormente, o amor pode ser compreendido como um modo de engajamento caracterizado pelas dinâmicas do *deixar ser*, normativamente guiado pela busca constante do equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação do objeto do amor, conectando o agente com o restante de sua comunidade e tornando-o um membro mais confiável e virtuoso desta comunidade. Estas dinâmicas podem ser caracterizadas de forma mais detalhada através dos cinco elementos do cuidado identificados por Dalmiya, que distinguem de forma mais fina diferentes aspectos normativos, motivacionais e reflexivos que participam das dinâmicas do *deixar ser*. Estas dinâmicas, por sua vez, participam da epistemologia como virtudes intelectuais responsabilistas no sentido de Zagzebski (1996), em que o agente epistêmico socialmente situado torna-se responsável por incorporar esses elementos em traços duradouros de caráter, para que possam guiar normativamente não apenas seus engajamentos com objetos de conhecimento mas como também com outros agentes epistêmicos com os quais compartilha conhecimento e participa de práticas epistêmicas.

Se aplicarmos esta análise à epistemologia da resistência de Medina, um agente epistêmico amoroso – isto é, um agente que incorporou os elementos normativos, motivacionais e reflexivos do amor e do cuidado em traços estáveis de caráter – será um agente que irá se engajar com as forças cognitivas de resistência encontradas em seu caminho de forma amorosa, normativamente guiado pelas dinâmicas do *deixar ser*. Pelo elemento da *recepção ao cuidado* este agente estará aberto à crítica e desenvolverá uma escuta sincera e genuína das forças de resistência em questão, ao passo que o *cuidado reflexivo* fará com que este adote uma postura mais crítica em relação a sua posição social e a forma como esta pode estruturar e afetar suas relações epistêmicas, fazendo com que vieses e pontos cegos decorrentes desta posição tornem-se mais visíveis. Com isso, assegura-se a aplicação do primeiro princípio, de que toda força de resistência deve ser reconhecida e engajada, e especifica-se como este engajamento deve ocorrer para que possa gerar virtudes epistêmicas

adequadas. Como estes engajamentos serão normativamente guiados pelas dinâmicas do *deixar ser*, que é justamente a busca pelo equilíbrio entre a sub- e a sobredeterminação, o amor também será capaz de assegurar a aplicação do segundo princípio. Desta forma, ao aplicar o primeiro princípio de forma amorosa o agente epistêmico estará *ipso facto* aplicando o segundo.

Além disso, como as virtudes epistêmicas da humildade, curiosidade intelectual e mente aberta são desenvolvidas a partir do encontro e engajamento com forças cognitivas de resistência, uma consequência interessante da complementação da epistemologia da resistência com a epistemologia do amor é que estas virtudes poderão também ser incorporadas pelo agente em traços duradouros de caráter. Esta incorporação tornará o agente epistêmico amoroso ainda mais virtuoso e confiável perante sua comunidade, sensível a diferentes pontos de vista e atento a estruturas sociais opressoras em suas práticas epistêmicas coletivas. Ao contrário do que foi sugerido na objeção a bell hooks na seção 1, o amor não substitui a verdade pelo bem-estar coletivo. Ao contrário, ao fazer com que vieses e pontos cegos apareçam e mecanismos de opressão sejam identificados, não apenas em agentes individuais, mas em instituições epistêmicas coletivas, o amor pode nos levar a uma descrição verdadeira e empiricamente adequada de nossos objetos de conhecimento e de nossos meios coletivos de conhecê-los.

Considerações finais

Tradicionalmente, o amor foi tomado como antagônico ao conhecimento, seja por seu caráter supostamente subjetivo, seja pelo temor de sobredeterminar seu objeto de acordo com os interesses e perspectivas do amante. Ao longo deste artigo argumentamos contra estas duas concepções, mostrando que o amor pode ser compreendido como uma força social coletiva que nos conecta com nossa comunidade ao tornar possível engajamentos pautados pela busca constante do equilíbrio entre a sub- e a sobre-determinação. Esta visão revisada do amor faz com que este finalmente possa ser conduzido ao coração da epistemologia, como uma virtude intelectual responsabilista que nos torna membros mais confiáveis e virtuosos de nossas comunidades epistêmicas. Estes engajamentos nos conduzirão a formular descrições que nos aproximam da verdade sobre o mundo, ao deixar que objetos de conhecimento apareçam em sua particularidade e que diversos pontos de vista sobre esses objetos sejam reconhecidos e valorizados.

Além de fazer uma contribuição positiva para a epistemologia, o amor torna-se também um poderoso aliado em lutas por justiça social, ao colaborar diretamente para inversões epistemológicas que poderão redefinir os conceitos responsáveis por rastrear e mapear situações de opressão e injustiça, tornando-os parte do capital epistêmico coletivo publicamente disponível. Como um traço estável de caráter o amor tornará agentes epistêmicos mais sensíveis a como suas práticas e instituições epistêmicas refletem vieses preconceituosos e estruturas sociais opressoras, fazendo com que seus engajamentos nestas práticas sejam mais abertos a perspectivas de outros agentes e grupos sociais. Portanto, longe de ser um obstáculo ao conhecimento, o amor pode oferecer uma contribuição epistêmica extremamente positiva, beneficiando a comunidade epistêmica como um todo.

Referências

- AVERILL, James. The Social Construction of Emotion: With Special Reference to Love. In: GERGEN, Keneth J. & DAVIS, Keith E. (orgs.). *The Social Construction of the Person*. New York: Springer, 1985, p. 89–109.
- BAIER, Annette. Caring about Caring: A Reply to Frankfurt. *Synthese*. v. 53, n. 2, p. 273-90, 1982.
- BRADY, Michael & PRITCHARD, Duncan (Orgs.). *Moral and Epistemic Virtues*. Oxford: Basil Blackwell, 2003.
- BRUN, Georg; DOĞUOĞLU, Ulvi; KUENZLE, Dominique (orgs.). *Epistemology and Emotions*. Burlington: Ashgate, 2008.
- BRUNNING, Luke. The Distinctiveness of Polyamory. *Journal of Applied Philosophy*. v. 35, n. 3, p. 513-31, 2016.

- CANDIOTTO, Laura (org.). *The Value of Emotions for Knowledge*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- CHERRY, Myisha. *The Case for Rage: why anger is essential to anti-racist struggle*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- CODE, Lorraine. *Epistemic Responsibility*. Hanover: University Press of New England and Brown University Press, 1987.
- DALMIYA, Vrinda. 2002. Why Should a Knower Care? *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*. v. 17, n. 1, p. 34-52, 2002.
- DE JAEGHER, Hanne. Loving and Knowing: Reflections for an Engaged Epistemology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. v. 20, n. 5, p. 847-870, 2021.
- DESCARTES, René. ADAM, Charles & TANNERY, Paul (orgs.). *Œuvres de Descartes* 2 ed. Paris: Ed. Vrin, 1986 (1649).
- DUBOIS, W.E.B. *As Almas do Povo Negro*. Tradução Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021 (1903).
- ELGIN, Catherine. *Considered Judgment*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- FAIRWEATHER, Abrol & ZAGZEBSKI, Linda (orgs.). *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GILLIGAN, Carol. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- GOLDMAN, Alvin. A Causal Theory of Knowing. *Journal of Philosophy*. v. 64, p. 357-72, 1967.
- GOLDMAN, Alvin. Discrimination and Perceptual Knowledge. *Journal of Philosophy*. v. 73, p. 771-91, 1976.
- GOLDMAN, Alvin. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- GRECO, John. Agent Reliabilism. In: TOMBERLIN, James (org.), *Philosophical Perspectives*. v. 13: Epistemology. Atascadero: Ridgeview, 1999, p. 273-296.
- HACKING, Ian. The Looping Effects of Human Kinds. In: SPERBER, Dan, PREMACK, David, & PREMACK, Ann J. *Causal Cognition: a multidisciplinary debate*. Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 351-383.
- HARDWIG, John. The Role of Trust in Knowledge. *The Journal of Philosophy*. v. 88, n. 12, p. 693-708, 1991.
- HASLANGER, Sally. Ontology and Social Construction. In: HASLANGER, Sally. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 83-112.
- HOOKS, bell. *Tudo Sobre o Amor: novas perspectivas*. Tradução Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2021 (2000).
- HOOKWAY, Christopher. *Skepticism*. London: Routledge, 1990.
- HOWARD, Don. Lost Wanderers in the Forest of Knowledge: Some Thoughts on the Discovery-Justification Distinction. In: SCHICKORE, Jutta & STEINLE, Friedrich (orgs.), *Revisiting Discovery and Justification: Historical and Philosophical Perspectives on the Context Distinction*, Dordrecht: Springer, 2006, p. 3-22.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução Débora Danowski. 2ª edição, São Paulo: Unesp, 2009 (1740).
- JAGGAR, Alison. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. *Inquiry*. v. 32, n. 2, p. 151-176, 1989.
- JENKINS, C. S. I. Modal Monogamy. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. v. 2, n. 8, p. 175-194, 2015.
- KELLER, Evelyn Fox. *Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- KUHNEN, Tânia Aparecida. *Ética do Cuidado: diálogos necessários para igualdade de gênero*. Florianópolis: Edufsc, 2021.
- LEBOEUF, Celine. Anger as a Political Emotion: a phenomenological perspective. In: CHERRY, Myisha & FLANAGAN, Owen (orgs.), *The Moral Psychology of Anger*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017, p. 15-30.
- MACKINNON, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- MACLAREN, Kym. Intercorporeality, Intersubjectivity and the Problem of 'Letting Others Be'. *Chiasmi International: Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thought*. v. 4, p. 187-210, 2002.

- MEDINA, José. *The Epistemology of Resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MILLS, Charles. Alternative Epistemologies. In: MILLS, Charles. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca: Cornell University Press, 1998, p. 21-40.
- NODDINGS, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of CA Press, 1982.
- PLANTINGA, Alvin. Epistemic Justification. *Noûs*. v. 20, p. 10-19, 1986.
- REICHENBACH, Hans. *Experience and Prediction: an analysis of the foundations and the structure of knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
- SHOTWELL, Alexis. Ethical Polyamory and Responsibility. In: FOSTER, Gary (org.) *Desire, Love, and Identity: A Textbook for the Philosophy of Sex and Love*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 277-286.
- SILVA, Laura. The Epistemic Role of Outlaw Emotions. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy*. v. 8, p. 664-92, 2021.
- SOSA, Ernest. The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence: Justification in Epistemology. *Synthese*. v. 64, n. 1, p. 3-28, 1985.
- SOSA, Ernest. Proper Functionalism and Virtue Epistemology. *Noûs*. v. 27, n. 1, p. 51-65, 1993.
- TANESINI, Alessandra. Virtues, Emotions, and Fallibilism. In: BRUN, Georg; DOĞUOĞLU, Ulvi; KUENZLE, Dominique (orgs.). *Epistemology and Emotions*. Burlington: Ashgate, 2008, p. 67-82.
- YANCY, George. Introduction: unsutured. In: YANCY, George (org.). *White Self-Criticality Beyond Anti-Racism: how does it feel to be a white problem?* New York: Lexington, 2015, p. xi-xxvii.
- ZAGZEBSKI, Linda. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.