

Breno R. G. Santos
Luiz Cichoski
Leonardo Ruivo
(Orgs.)

NOVOS RUMOS

da EPISTEMOLOGIA
SOCIAL



O presente volume é um resultado complementar da IX Conferência de Epistemologia Social, realizada virtualmente ao longo do mês de Novembro de 2021, e visa dar continuidade aos esforços de desenvolvimento e consolidação da área de Epistemologia Social no Brasil. É particularmente importante ampliar e democratizar esse debate, posto que temas centrais da área têm, com frequência, fundamentado debates públicos sobre questões de interesse comum, seja na esfera social ou na esfera política. Temas como fake news, pós-verdade, bolhas epistêmicas, câmaras de eco, lugar de fala, epistemicídio, conversação etc., têm demandado um olhar epistemológico mais dedicado, e a Epistemologia Social possui ferramentas para lidar de modo mais especificamente filosófico com tais questões. Aqui temos um resultado direto desse esforço e traz contribuições de grande importância para a área, com trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que compuseram os painéis da IX CES e também outros trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que despontam no cenário filosófico brasileiro com contribuições relevantes para as tarefas urgentes e necessárias da Epistemologia Social.



editora *fi*.org



NOVOS RUMOS DA EPISTEMOLOGIA SOCIAL

NOVOS RUMOS DA EPISTEMOLOGIA SOCIAL

Organizadores

Breno R. G. Santos

Luiz Cichoski

Leonardo Ruivo



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Carole Kümmecke (www.carolekummecke.com.br)



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N945 Novos rumos da epistemologia social [recurso eletrônico] / Breno R. G. Santos, Luiz Cichoski, Leonardo Ruivo... [et al.]. – Porto Alegre : Fi, 2023.
279p.

ISBN 978-65-5917-690-8

DOI 10.22350/9786559176908

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Epistemologia social. I. Santos, Breno R. G. II. Cichoski, Luiz. III. Ruivo, Leonardo.

CDU 001.1/9

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Breno R. G. Santos</i> <i>Leonardo Ruivo</i> <i>Luiz Cichoski</i>	
1	24
PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA CONVERSAÇÃO	
<i>Waldomiro J. Silva Filho</i>	
2	57
INTELLECTUAL INDIVIDUALISM AND INTELLECTUAL VIRTUE	
<i>Veronica Campos</i>	
3	90
PAPEIS INSTITUCIONAIS E DEVERES EPISTÊMICOS	
<i>André J. Abath</i>	
4	111
FAKE NEWS E A ESTRATÉGIA DA ABSTINÊNCIA DE NOTÍCIAS	
<i>Tiegue Vieira Rodrigues</i>	
5	138
O PROBLEMA DA PARCIALIDADE EPISTÊMICA NA AMIZADE	
<i>Breno R. G. Santos</i>	
6	174
EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E AGRESSÃO SEXUAL: O CASO MARIE ADLER	
<i>Patricia Ketzner</i>	

7

202

CRÍTICAS FEMINISTAS À PORNOGRAFIA NA PERSPECTIVA DA EPISTEMOLOGIA SOCIAL

Myllana Aguiar Lourenço

8

232

EPISTEMICÍDIO E INJUSTIÇA EPISTÊMICA

Douglas Castro de Jesus

9

247

DA INVISIBILIDADE À DEPRECIÇÃO

Rogério Saucedo Correa

APRESENTAÇÃO

Breno R. G. Santos

Leonardo Ruivo

Luiz Cichoski

Enquanto um ramo da Filosofia que investiga as diferentes formas que fatores, práticas e instituições sociais impactam na aquisição e difusão do conhecimento, a *Epistemologia Social* é um campo bastante vasto e interdisciplinar com significativa heterogeneidade metodológica. A despeito disso, sua consolidação enquanto área se deu em torno de duas perspectivas principais: (i) a Epistemologia Social crítica, originada em discussões da sociologia da ciência e da história e filosofia da ciência; e (ii) a Epistemologia Social analítica, que trabalha aproximando-se às discussões da Epistemologia analítica tradicional.

Historicamente, as preocupações teóricas com a dimensão social do conhecimento surgiram a partir da investigação da prática científica (e.g. as obras de Thomas Kuhn e Robert Merton). A Epistemologia Social crítica, que contempla vertentes da sociologia do conhecimento científico e as críticas feministas à ciência, inicialmente se ateu a esse objeto de investigação, tentando compreender melhor a forma como os conceitos de conhecimento, racionalidade, justificação, característicos dos empreendimentos científicos, se relacionam com aspectos mais gerais da sociedade. Ou seja, na medida em que a ciência é uma atividade social, composta por indivíduos que são sujeitos sociais, parece claro

que haveria algum impacto (possivelmente negativo) de elementos sociais na prática científica.

Tentando identificar como fatores sociais poderiam influenciar o trabalho central da Epistemologia, isto é, como fatores sociais impactam na avaliação normativa dos estados doxásticos dos agentes epistêmicos, a Epistemologia Social analítica se desenvolveu, por sua vez, especialmente em virtude da questão acerca do *caráter epistemológico do testemunho*. Uma análise sobre a possibilidade de que os relatos que obtemos das outras pessoas possam figurar como evidências adequadas para a justificação de nossas crenças marca a inquestionável relevância que essa prática social, de simplesmente comunicar algo a alguém, tem para nossa conduta epistêmica geral. A partir da importância fundamental de se tratar o testemunho como fonte de conhecimento, muitas outras temáticas surgiram, como a questão do desacordo entre pares e da dependência epistêmica, sedimentando o campo da Epistemologia Social no terreno amplo da Epistemologia.

Apesar de haver uma origem mais direcionada para a investigação de aspectos institucionais (i.e. a ciência) por parte da Epistemologia Social crítica e um foco mais restrito a aspectos interpessoais do conceito de conhecimento (i.e. testemunho) na motivação inicial da Epistemologia Social analítica, o avanço desses campos promoveu certa unidade temática (ainda que se mantenha alguma heterogeneidade metodológica) em torno de três ramos de investigação: (i) uma Epistemologia Social interpessoal, com foco nas relações entre indivíduos, os sujeitos tradicionais das teorias epistêmicas; (ii) uma

Epistemologia Social coletiva, que investiga a possibilidade de que entidades sociais sejam agentes epistêmicos legítimos e que avalia os aspectos coletivos da nossa vida epistêmica; e (iii) uma Epistemologia Social política (ou institucional), que analisa o papel que instituições e práticas sociais possam ter na aquisição e difusão de conhecimento dos indivíduos nelas envolvidos.

Ainda que parte significativa da consolidação do campo da Epistemologia Social tenha se dado por dialogar diretamente com os temas tradicionais da Epistemologia, em especial a importância do testemunho enquanto fonte de conhecimento e os aspectos sociais das práticas científicas, as mais recentes contribuições da área têm possibilitado um novo caminho para se pensar uma Epistemologia *aplicada*. De maneira geral, a Filosofia sempre recebeu ressalvas por conta da falta de resultados práticos imediatos decorrentes dos desdobramentos de suas pesquisas teóricas. Entretanto, ao longo das últimas décadas, foi possível observar a inserção de trabalhos filosóficos na fundamentação de debates públicos. Esse processo foi mais exitoso e divulgado no campo da Ética, com o desenvolvimento de uma Ética aplicada. A Epistemologia Social, em especial o ramo que investiga estruturas e práticas sociais, se apresenta como outra forte candidata para ocupar um papel crítico que embasa a intervenção direta e imediata na organização de instituições e sistemas sociais.

Já existe uma série de trabalhos que visam aplicar alguns preceitos epistemológicos na organização das atividades de produção científica e das instituições de ensino, na estrutura do poder judiciário, na organização de espaços virtuais de discussão, bem como a investigação

das relações existentes entre Epistemologia e democracia. Entretanto, um campo bastante promissor é a aplicação de conceitos epistemológicos para a crítica de estruturas mais gerais da sociedade. Nesse campo particular, as discussões em torno do conceito de *injustiça epistêmica* passaram a ser cada vez mais relevantes no diálogo sobre o tema.

No âmbito internacional, a Epistemologia Social já está posicionada em um lugar de considerável destaque nas diversas comunidades filosóficas, em especial nas comunidades filosóficas de língua inglesa. Alguns exemplos da relevância dessa área para a comunidade internacional são a criação, o crescimento e a consolidação de revistas científicas como a *Episteme*, a *Social Epistemology*, e a *Journal of Social Ontology*, e de eventos como as conferências anuais da *Episteme*, da *Social Epistemology Network* (SENE) e da *International Social Ontology Society* (ISOS), dentre outros.

Em língua portuguesa, também observamos um desenvolvimento significativo desse campo de pesquisa, em especial na última década. Destacamos o papel que as *Conferências de Epistemologia Social* (CES) tiveram na promoção dos debates e na divulgação das pesquisas nacionais em torno de muitos dos temas caros a essa área da Epistemologia. O presente volume é mais um dos resultados dessa iniciativa dos pesquisadores da área no Brasil. Especificamente, é um resultado complementar da *IX Conferência de Epistemologia Social* realizada virtualmente ao longo do mês de Novembro de 2021¹. O evento

¹ Para ter acesso à programação e aos resumos dos trabalhos apresentados, ver <https://ixces.wordpress.com/>

foi organizado pelos professores Breno Santos, Luiz Cichoski e Beatriz Marques (todos da UFMT), José Leonardo Ruivo (UEMA/UFMA), com suporte interinstitucional do professor Tiegüê Rodrigues (UFSM). Mas a IX CES não seria possível sem o apoio institucional da Universidade Federal de Mato Grosso, por meio de seus Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Estudos de Cultura Contemporânea, da Universidade Estadual do Maranhão e, claro, não seria possível sem o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por meio do AUXPE nº 0279/2020 (Projeto nº 88881.470738/2019-01). Mantendo a tradição das CES, nesta edição tivemos a participação de pesquisadores/as de destaque na área, do Brasil e do exterior, que apresentaram palestras e ofereceram um minicurso sobre temas atuais da Epistemologia Social. Em decorrência da pandemia de COVID-19 e da consequente impossibilidade de deslocamento e aglomeração, bem como a utilização dos espaços físicos da Universidade, o evento foi realizado na modalidade virtual, o que possibilitou ser acompanhado por quase duas centenas de ouvintes, na sua maioria acadêmicos/as de Universidades do Brasil.

O evento cumpriu seus objetivos, em especial o de dar continuidade aos esforços de desenvolvimento da área de Epistemologia Social no Brasil, trazendo as discussões presentes em publicações e eventos internacionais de forma ampla para a comunidade filosófica brasileira. Esse trabalho de divulgação, iniciado nas edições anteriores da CES, é fundamental para a consolidação desse ramo da Epistemologia no Brasil. É particularmente importante ampliar e democratizar esse debate, posto que temas centrais da Epistemologia Social têm, com

frequência, fundamentado debates públicos sobre questões de interesse comum, seja na esfera social ou na esfera política. Temas como *fake news*, pós-verdade, bolhas epistêmicas, câmaras de eco, lugar de fala, epistemicídio, conversação etc., têm demandado um olhar epistemológico mais dedicado, e a Epistemologia Social possui ferramentas para lidar de modo mais especificamente filosófico com tais questões.

O presente volume é um resultado direto desse esforço e traz contribuições de grande importância para a área, com trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que compuseram os painéis da IX CES e também outros trabalhos de pesquisadores e pesquisadoras que despontam no cenário filosófico brasileiro com contribuições relevantes para as tarefas urgentes e necessárias da Epistemologia Social.

Iniciamos o volume com o texto “*Para uma epistemologia da conversação*”, de **Waldomiro Silva Filho**, professor da Universidade Federal da Bahia e pesquisador do CNPq. Em sua contribuição, Silva Filho defende uma visão inovadora sobre o papel do desacordo racional nas nossas vidas epistêmicas em comunidade, identificando a conversação como um veículo para superar o desacordo, através do papel central das virtudes epistêmicas esperadas de participantes racionais em trocas epistêmicas cotidianas. Para tal, Silva Filho transita elegantemente por autores contemporâneos da Filosofia da Linguagem e da Epistemologia, como é o caso de Sanford Goldberg (autor que figurará em muitas das contribuições deste volume) e Paul Grice, bem como por obras e autores clássicos, como Montaigne e Sexto Empírico,

cujas contribuições para questões contemporâneas acerca da conversação muito raramente são notadas ou exploradas na tradição epistemológica, especialmente na de língua inglesa. Na sua perspectiva, e a partir da combinação de tais autores e de expoentes do debate contemporâneo, Silva Filho propõe que a conversação é a base epistemológica para a superação de muitos dos problemas que caracterizam o nosso cotidiano intelectual, especialmente diante da degradação dos espaços de razão promovida por desacordos políticos profundos.

Em sua contribuição, “*Intellectual Individualism and Intellectual Virtue*”, **Veronica Campos**, doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, também esboça uma preocupação acerca da nossa vida epistêmica coletiva. Seu artigo identifica um vício epistêmico muito particular que afeta negativamente os empreendimentos epistêmicos coletivos. A autora avança a ideia de que há uma forma de individualismo epistêmico caracterizado pela avaliação do sujeito de que seus interesses epistêmicos são mais relevantes do que os interesses epistêmicos dos outros ou das comunidades nas quais está inserido. O resultado desse vício de caráter é uma falha na percepção da interconexão que seus empreendimentos epistêmicos possuem com os demais ou uma falta de preocupação em desenvolver essas interconexões e contribuir para o desenvolvimento de empreendimentos epistêmicos coletivos. Sua proposta é desenvolvida a partir da noção de diligência intelectual (*intellectual dependability*). A autora propõe, desta forma, apresentar a face negativa da diligência intelectual: o vício do individualismo epistêmico que conduz o sujeito a

se comportar de forma a produzir obstáculos no processo coletivo de investigação, na busca por bens epistêmicos. Por fim, ela discute a possibilidade de que o individualismo epistêmico seja um mal necessário. Campos rejeita essa possibilidade e defende que a progressiva divisão do trabalho intelectual deveria fazer com que estivéssemos mais preocupados com a coordenação das diferentes especializações, ou seja, deveríamos estar mais atentos às interconexões de nossos interesses epistêmicos individuais diante da divisão do trabalho epistêmico.

Já em “*Papeis Institucionais e Deveres Epistêmicos*”, **André Abath**, professor da Universidade Federal de Minas Gerais, discute de que modo o exercício de papeis institucionais pode estar vinculado a deveres epistêmicos – como o dever de conhecer certos fatos. Abath defende uma posição segundo a qual se papeis institucionais forem exercidos voluntariamente, como ocorre com papeis profissionais, certos deveres epistêmicos simplesmente decorrem de nossa aceitação em exercê-los. Em seguida, ele discute papeis institucionais que ocupamos, no caso típico, de maneira não-voluntária, como papeis familiares. Abath considera que, em tais casos, é possível defender, sob um viés associativista, que deveres morais e/ou políticos podem estar simplesmente associados a tais papeis que ocupamos. Como consequência disso, teríamos deveres epistêmicos associados e derivados dos papeis institucionais que ocupamos de maneira não-voluntária. Assim, Abath propõe uma tese condicional: se tivermos deveres morais/políticos associados a tais papeis, teremos, secundariamente, deveres epistêmicos, pois o conhecimento de certos

fatos é condição necessária para o cumprimento de deveres morais/políticos.

Tiegue Vieira Rodrigues, professor da Universidade Federal de Santa Maria, contribui para o volume com o texto “*Fake news e a estratégia da abstinência de notícias*”. Ainda transitando, como nos textos anteriores, pelo campo daquilo que caracteriza nosso espaço compartilhado de razões, Rodrigues discute qual seria a posição epistêmica adequada que sujeitos individuais deveriam adotar diante das *fake news*. O autor discute a proposta, defendida por Sven Bernecker, de que há razões epistêmicas para que um sujeito inserido em um ambiente de *fake news* passe a ignorar as fontes de informação desse ambiente, ou seja, que é epistemicamente racional para o sujeito se abster de consumir notícias. Bernecker trabalha a partir da proposta de confiabilidade de cobertura (*coverage reliability*) de Sanford Goldberg. Tal proposta avalia o conjunto de fontes de informação disponíveis para o sujeito no que diz respeito à sua capacidade de informar proposições verdadeiras e se retratar quando veicula proposições falsas. Rodrigues aponta quatro objeções à proposta de Bernecker e argumenta que a abstenção de notícias não parece solucionar o problema. As *fake news*, Rodrigues pondera, podem chegar até o sujeito por meio de seus familiares, colegas de trabalho, amigos etc. Assim, Rodrigues propõe uma outra conduta frente às *fake news*: a incredulidade das notícias.

A questão de saber qual a nossa conduta epistêmica adequada diante dos testemunhos de pessoas próximas, especialmente quando falamos de um ambiente informacional marcado por uma série de problemas sociopolíticos, é a preocupação central do texto “*O problema*

da parcialidade epistêmica na amizade". Em sua contribuição, **Breno Santos**, professor da Universidade Federal de Mato Grosso, discute os limites da tese da parcialidade epistêmica (PE), que diz que não só tipicamente somos parciais aos nossos amigos quando eles nos testemunham algo, mas que *devemos* ser parciais a eles se quisermos preservar nossa amizade, mesmo se esse dever conflitar com as normas de boa conduta epistêmica. A PE é a tese segundo a qual devemos dispensar um tratamento epistêmico diferenciado quando nossos amigos estão envolvidos, e esse tratamento se manifesta nos nossos hábitos de cognição, de coleta de evidências e de formação de crenças. Santos trata de duas possíveis formas de responder à PE, A primeira é a rejeição proposta por Sanford Goldberg, que defende o comportamento epistêmico diferencial que a PE pressupõe, mas argumenta que tal comportamento não está em tensão com as exigências da racionalidade epistêmica. Para Santos, a posição de Goldberg não capta uma importante distinção entre atitudes epistêmicas diante do testemunho de um amigo e diante de relatos de terceiros sobre um amigo. A segunda forma de responder à PE é uma proposta original de Santos, na qual ele defende que a parcialidade epistêmica pode levar a uma avaliação injusta das credenciais epistêmicas de amigos. Em contextos sociopolíticos de alta complexidade, Santos argumenta que a PE pode ser mais uma maneira de aprofundar os desequilíbrios de confiança e credibilidade, especialmente em casos de testemunhos deletérios sobre nossos amigos. Se esse for o caso, Santos afirma, a PE pode ser mais um veículo de maus-tratos epistêmicos e de produção de injustiças

epistêmicas. Assim, sua proposta é uma rejeição da PE a partir de razões pragmáticas.

É também sobre o tema das injustiças epistêmicas que versa a contribuição “*Epistemologia Feminista e agressão sexual: o caso de Marie Adler*”. Nesse trabalho de epistemologia aplicada, **Patricia Ketzer**, professora da Universidade de Passo Fundo, apresenta importantes contribuições feministas para o campo da Epistemologia, centrando-se na análise de injustiças epistêmicas em casos de atribuição de confiança a testemunhos femininos de agressão sexual. Seu foco está na discussão referente à atribuição de confiança epistêmica, problematizando o déficit de credibilidade conferido aos testemunhos de agressão sexual. Ela toma como paradigmático o caso de Marie Adler, jovem que foi vítima de violência sexual e que foi também prejudicada em sua capacidade enquanto agente epistêmica. Ketzer inicia destacando o papel ativo das filósofas feministas que se dedicaram a levantar críticas à produção de conhecimento centrado nas experiências masculinas. Em seguida, Ketzer explora uma das questões centrais levantadas pela Epistemologia Feminista, que diz respeito à atribuição de confiança e/ou autoridade epistêmica. A partir da teoria de Miranda Fricker sobre as injustiças epistêmicas, Ketzer apresenta e discute o exemplo de Marie Adler, enfatizando que se trata de um caso paradigmático do problema que muitas das teóricas feministas pretenderam caracterizar, o caso em que o testemunho das mulheres é desconsiderado e cuja atribuição de confiança epistêmica é negada. Por fim, Ketzer destaca como as possíveis consequências materiais desse fenômeno podem ser irreversíveis na vida das mulheres.

É fácil ver como a proposta de Ketzer pode ser naturalmente complementada pela contribuição seguinte, “*Críticas feministas à pornografia na perspectiva da epistemologia social*”. Nesse texto, **Myllana Lourenço**, mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso, discute o conceito de objetificação epistêmica enquanto uma consequência da pornografia *mainstream*. Lourenço, em uma trilha similar à de Ketzer, parte da teoria das injustiças epistêmicas de Miranda Fricker e oferece uma análise de como tal teoria pode fornecer uma explicação para a proposta controversa da teórica Catharine MacKinnon de que a pornografia é nociva para as mulheres à medida que as impede de recusar o ato sexual. Lourenço explora o modo em que Fricker utiliza a noção de *objetificação epistêmica*. Para Fricker, afirma Lourenço, as mulheres são objetificadas sexualmente na pornografia, acarretando uma objetificação epistêmica nas práticas sexuais. Tal concepção leva Fricker a propor que é o preconceito de identidade que faz com que as mulheres recebam menos credibilidade do que lhes é devida; isto é, elas sofrem uma injustiça testemunhal. A pornografia estaria então, na proposta de Lourenço, atrelada a esse preconceito, de modo a normalizar que as mulheres recebam menos credibilidade por não serem tratadas como informantes, e sim como meras fontes de informação, na medida em que a pornografia as estaria mostrando como meros objetos sexuais.

Evidência indelével do crescente interesse pelos aspectos aplicados da Epistemologia Social, em especial pelo tema das injustiças epistêmicas, suas virtudes e seus limites, está na forte presença dessas questões neste nosso volume. Em sua contribuição “*Epistemicídio e*

injustiça epistêmica”, **Douglas de Jesus**, professor da Rede Básica de Ensino do Estado de Mato Grosso (SEDUC-MT) e Mestre em Ensino, Filosofia e História das Ciências pela Universidade Federal da Bahia, avalia possíveis caminhos de conexão entre os fenômenos descritos pelos conceitos de *epistemicídio* e *injustiça epistêmica*. Tais conceitos, segundo ele, têm sido frequentemente utilizados para definir fenômenos de exclusão epistêmica que atingem determinadas pessoas ou grupos socialmente situados em desvantagem nas relações de poder. Na sua proposta, partindo de autores/as como Sueli Carneiro e Ramón Grosfoguel, o epistemicídio pode ser entendido como um conceito que explica um fenômeno de morte contra sistemas ou formas de conhecimento marginalizadas, ligado à morte física e/ou simbólica de pessoas historicamente desqualificadas enquanto conhecedoras. Já a injustiça epistêmica, como vimos acima, pode ser definida como um fenômeno de exclusão em práticas de produção e compartilhamento do conhecimento motivada por preconceitos de identidade, individuais ou coletivos, que causam danos nas capacidades intelectuais de uma pessoa enquanto conhecedora. O autor argumenta que em casos graves de injustiça, os danos da exclusão epistêmica operada podem levar à *morte epistêmica* – tema que surgiu na obra recente de José Medina e que tem também respaldo no trabalho sobre epistemologia negra de Kristie Dotson. A partir do conceito de morte epistêmica, então, Douglas de Jesus busca traçar relações ainda pouco exploradas na literatura entre a injustiça epistêmica e o epistemicídio. Para além das diferenças metodológicas que podem ter apartado esses dois problemas filosóficos, o autor nos relembra que não é incomum que ambos os temas surjam

em debates acadêmicos que visam dar conta dos mesmos fenômenos de exclusão, opressão e marginalização social e intelectual. Sua proposta levanta, então, algumas possibilidades de análise confluentes desses conceitos sem a pretensão de homogeneizar seus tratamentos ou diluir a importância teórica de cada um deles.

Encerramos nosso volume com a contribuição não menos importante de **Rogério Saucedo**, professor da Universidade Federal de Pernambuco que, em “*Da invisibilidade à depreciação*”, nos oferece uma análise bastante provocativa do caráter da ideologia racial brasileira, a partir de um diálogo entre o que ele caracteriza como a Epistemologia Social Racializada de Charles Mills e a literatura racialmente orientada da primeira metade do século passado, especialmente nas obras de Monteiro Lobato e Euclides da Cunha. Saucedo parte da análise de algumas ideias centrais da obra “*Ignorância Branca*”, de Charles Mills, com foco especial no que Saucedo chama de princípio da invisibilidade, que seria central para a teoria de Mills acerca da *ignorância branca*. Para Saucedo, quando olhamos os aspectos raciais da formação social brasileira, podemos perceber que o princípio da invisibilidade, na forma da posse de crenças falsas ou na falta de crenças verdadeiras sobre pessoas não-brancas, é menos saliente do que o princípio depreciativo. A partir do princípio depreciativo, o autor nos oferece uma análise de como pessoas negras, e em especial “mestiças”, estão caracterizadas em duas obras da literatura nacional brasileira, *Os Sertões*, obra máxima de Cunha, e *O presidente negro*, libelo eugenista de Lobato. A partir delas, Saucedo pretende mostrar que tanto negros quanto mestiços são vistos, não são necessariamente invisibilizados. Mas mais do que isso, eles são

vistos depreciativamente. Assim, o autor compreende que uma mera transposição de uma Epistemologia Social Racializada do contexto norte-americano para o contexto brasileiro precisa levar em conta as vicissitudes do racismo brasileiro e seus modos de representação cultural.

Com esta obra, esperamos contribuir com uma pequena imagem do profícuo desenvolvimento recente da Epistemologia Social, em especial em terras brasileiras. A despeito de uma série de resistências, motivadas por fatores diversos, a uma concepção mais aplicada da Epistemologia, uma que extrapole os limites da mera análise conceitual, a Epistemologia Social tem ocupado um espaço cada vez mais significativo na Filosofia. Sua capacidade de dialogar com outras áreas da Filosofia e, principalmente, para além da Filosofia, tem se mostrado crucial para sua consolidação. No Brasil, esta não é a primeira obra a reunir contribuições de relevo para a área, mas é com certeza a obra que reúne de modo mais nítido as investidas mais arrojadas de Epistemologia Social sobre problemas candentes do nosso tempo, que vão desde a importância e os limites da conversação para resolver impasses na nossa dinâmica de produção e transmissão de conhecimento até como o preconceito arraigado e a violência moldam nossos modos de vida epistêmico em comunidade, a ponto muitas vezes de anulá-los e destruí-los. Fazemos votos de que esta obra encontre leitores e leitoras animadas com os novos rumos da Filosofia, e que ela possibilite uma ampliação e uma renovação cada vez maior da Epistemologia enquanto teoria, mas também enquanto ferramenta de intervenção prática na nossa realidade.

1

PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA CONVERSAÇÃO¹

Waldomiro J. Silva Filho ²

“Então, vamos por aqui uma vírgula. Você e eu voltaremos a falar amanhã também, e depois de amanhã. Vamos conversar, vamos conversar, meu amigo, sem dúvida vamos conversar. Pois é indispensável que conversemos. E o que mais farão pessoas como nós senão dizer suas falas?”

Amós Oz, *Judas*.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1. Este ensaio defende que a conversação é tanto uma *fonte* de estados epistêmicos quanto um *meio de investigação* através do qual uma pessoa almeja realizações ou bens epistêmicos. Quando eu falo estados e realizações epistêmicas, estou me referindo a estados e realizações como crenças verdadeiras, conhecimento, entendimento etc. Quando eu falo de *formação* de estados epistêmicos, eu quero dizer que além da

¹ Versões preliminares deste ensaio foram apresentadas na *IX Conferência de Epistemologia Social* (2021), no *Epistemata: Series of Conferenes on Cognition and Rationality* promovido pelo Instituto de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa (Portugal) (2022) e no Seminário do Grupo de Investigações Filosofia (CNPq) (2022). Agradeço a generosidade de Leonardo Ruivo pelo convite para publicar uma versão tão bruta de uma ideia que não passa de um trabalho em progresso. Agradeço as críticas e sugestões de Nuno Venturinha, José Medina, Sandy Godberg, Alessandra Tanesini, Breno Guimarães, Felipe Rocha e Daniel Ramos. Este texto é um dos produtos da pesquisa “Reflexão, Diálogo e Virtudes Epistêmicas: Uma Perspectiva Interpessoal sobre Reflexão” (Bolsa PQ, proc. no. 311816/2019-3). Ele foi escrito no meu estágio como Pesquisador Visitante do *Center for Contemporary Epistemology and the Kantian Tradition* (CONCEPT) da Universität zu Köln, Alemanha, com bolsa do CAPES-Print (process no. 88887.568338/2020-00). Como *trabalho em progresso*, críticas serão muito bem recebidas: waldojsf@ufba.br.

² (UFBA, CNPq)

percepção, da memória, do raciocínio e do testemunho, a conversa pode ser uma fonte dos estados epistêmicos de uma pessoa.

Neste ensaio, eu argumento que há uma proximidade e um diferença cruciais entre testemunho e conversação. Semelhante ao *testemunho* que permite que forme uma crença *a partir* da palavra dos outros (COADY, 1994; LACKEY, 2008; GOLDBERG, 2010), a conversa é um *meio cooperativo* de formação de estados epistêmicos. Porém, diferente do testemunho, a conversação é uma situação onde as pessoas trocam e disputam informações relevantes em torno de uma proposição alvo e não há apenas a recepção de informações relevantes através da palavra dos outros. Além disso, quando falo que a conversação pode ser um *meio de investigação*, estou afirmando que uma pessoa pode procurar a verdade, o conhecimento ou outra realização epistêmica no processo de trocas conversacionais, especialmente em circunstâncias caracterizadas por desacordos epistêmicos sinceros ou da dúvida sincera acerca do conteúdo ou da verdade de uma proposição. Desse ponto de vista, o diálogo, a conversação, a troca de informações relevantes entre duas ou mais pessoas pode ser um meio para alcançar bens epistêmicos.

Por *conversação* estou considerando aqui um ato ou evento social no qual duas ou mais pessoas apresentam seus estados epistêmicos atuais acerca do mundo por meio de atos linguísticos específicos como declarações. Esse ato ou evento deve obedecer a um princípio básico que eu chamo de *Princípio de Grice (PC)*³:

³ Estou me referindo a Paul Grice (1957; 1969; 1989). Agradeço a Daniel Ramos a indicação dos trabalhos de Grice acerca da lógica da conversação.

(PG) *Conversas são atos comunicativos cooperativos nos quais os participantes assumem propósitos comuns e assumem o compromisso de contribuir com declarações (asserções) relevantes.*

Desse modo, eu entendo a conversação como uma performance epistêmica caracteristicamente cooperativa que envolve um conjunto específico de compromissos epistêmicos dos participantes.

2. Neste ensaio eu apresento três considerações sobre aquilo que, na minha opinião, deveria estar presente em uma *Epistemologia da Conversação*. Antes de qualquer coisa, penso que uma Epistemologia da Conversação seria um campo da Epistemologia Social que se dedica a investigar as normas estritamente epistêmicas que devem reger a interação linguística entre duas ou mais pessoas acerca de uma proposição alvo (ou de um conjunto de proposições alvo) relevante para elas.

Uma conversa é um fenômeno social universal que envolve inúmeros aspectos e motivações. A minha proposta é que uma Epistemologia da Conversação deve se ocupar, entre outros assuntos, de pelo menos três aspectos de uma conversação:

- (A) Considerando o mundo real e não cenários de mundos imaginados, é importante especular sobre as *motivações* estritamente epistêmicas para que duas ou mais pessoas iniciem uma conversação e se mantenham no interior da sua dinâmica, obedecendo elevadas exigências lógicas e racionais;
- (B) Considerando que uma conversa é um tipo de *performance epistêmica*, é importante especular sobre as *habilidades* e

competências requeridas para uma pessoa participar de uma conversa e;

- (C) Considerando que uma conversa *pode ser* um empreendimento epistêmico, é importante especular sobre quais podem ser os seus resultados epistêmicos.

3. Partindo dessas considerações mais gerais, este ensaio está organizado em duas seções: (I) A conversação como um problema filosófico e (II) Considerações em torno de uma Epistemologia da Conversação. A primeira seção está ordenada em duas subseções: (I.1) A conversação como problema epistemológico e (I.2) A conversação e o Princípio de Grice. A segunda seção está ordenada em três subseções: (II.1) Consideração sobre motivações epistêmicas para a conversação, (II.2) Considerações sobre as habilidades e competências requeridas para uma conversação e (II.3) Considerações sobre resultados epistêmicos esperados de uma conversação.

I. A CONVERSAÇÃO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

4. A despeito do fato de que as duas grandes tradições filosóficas do Ocidente, a Filosofia Continental e a Filosofia Analítica, tenham se ocupado, desde suas origens, com temas como diálogo, dialética e a natureza dos atos e intercâmbios linguísticos, não existe uma Epistemologia da Conversação.

5. Donald Davidson (1994, p. 251), no seu discurso ao receber o Prêmio Hegel da cidade de Stuttgart, sugeriu que existe um horizonte

no qual as barreiras entre as filosofias americana (analítica) e continental se dissolvem: essas tradições compartilham uma herança comum, o interesse em torno de Platão, do método dialético e de questões de interpretação. A própria noção de dialética, tanto na inspiração clássica e quanto contemporânea confirma isso. Em Platão, no *Filebo*, a verdade é descrita como algo que ocorre entre seres humanos, não através de dedução rigorosa, mas através de uma abertura de questionamento que é guiada por uma conversa interpessoal ou intersubjetiva. Em Hans-Georg Gadamer (1983, p. 27), a dialética é o meio do *logos* realizar a sua tarefa; e sua melhor expressão é a discordância conversacional.

A tensão dialética e o trabalho de interpretação da fala de outrem joga um papel decisivo na própria definição do que é uma linguagem. No contexto da filosofia analítica da linguagem, Davidson (1992, p. 109-10) pergunta: “Quantos falantes ou intérpretes de uma linguagem devem existir para que exista um falante?”. Percebamos que Davidson se pergunta sobre a existência do *falante* (aquilo que torna uma pessoa um agente da linguagem) e não sobre a existência da *linguagem* (aquilo que torna um conjunto de sons e grafos uma linguagem). Considerar apropriadamente essa pergunta significa mudar a investigação sobre a natureza da linguagem e as condições da significação: em vez de inquirir acerca do conceito abstrato de uma linguagem ou das condições gerais para o uso dessa linguagem, Davidson observa um fenômeno empírico e tenta entender o que as pessoas fazem quando estão praticando atos significativos (supondo que este é o caso). Quando fazemos isso, quando observamos o comportamento de uma pessoa que pratica um ato

(supostamente) significativo, a primeira constatação é que ela o faz *se dirigindo para alguém*. Não é à toa que Davidson escolhera como epígrafe do artigo “Second person” (DAVIDSON, 1992) a eloquente passagem das *Investigações filosóficas*: “... significar alguma coisa é como se dirigir a alguém” (WITTGENSTEIN, 1953, § 457). *Este é o ponto*: uma pessoa expressa algo de modo significativo *para outra pessoa* com a intenção de que uma segunda pessoa entenda, interprete o que ela diz; uma segunda pessoa que interpreta as frases e declarações *da primeira pessoa* porque concebe que o falante tem a *intenção* de ser entendida. O traço normativo e social da linguagem se revela nessa dialética aparentemente trivial.

6. Michel de Montaigne fala da conversação (*conférence*) em um sentido peculiar, a despeito do fato de não ser um sentido estranho à tradição: ele fala da conversa tanto como um confronto, de uma disputa entre duas pessoas acerca de um assunto comum, quanto de um movimento que *ensina* certas virtudes e capacidades para aprimorar o espírito livre e autônomo e, do mesmo modo, *exercita* essas virtudes na busca da boa vida e da verdade. Ele escreve:

O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação (*conférence*) ensina e exercita de um só golpe. Se converso (*Se je confère*) com uma alma forte e um lutador rijo, ele me assalta os flancos, espicaça-me à esquerda e à direita, suas ideias acirram as minhas. A rivalidade, a ambição, a contenda impulsionam-me e me alçam acima de mim mesmo. (MONTAIGNE, III.8, p. 203)

Isso acomoda a uma modalidade de conversa que não pode ser descrita somente como o encontro entre seres falantes que

compartilham a mesma língua para tratar das trivialidades da vida, somente mais um episódio que nos ocorre na vida social, como quaisquer outros, como os eventos à mesa ou as relações de trabalho. Para Montaigne, na conversação há, por exemplo, a rivalidade incontornável que vai além do desentendimento, do confronto irreconciliável que nos arrasta ora para a violência ora para o ressentimento. Essa é uma rivalidade que nos desafia, mostrando algo (talvez) surpreendente: no mais das vezes, escondemos nossas próprias fraquezas intelectuais e, refugiados na segurança dos nossos hábitos, quase sempre, “[f]ugimos da correção”. Montaigne sugere, ao contrário, que é preciso “nos oferecermos e nos expormos a ela [a correção], principalmente quando vem em forma de conversação (*conférence*) e não de aula (*régence*)” (MONTAIGNE, III.8, p. 205). A tensão na raiz da conversa causa um tipo de florescimento na pessoa, a lucidez sobre si, sobre os próprios vícios que são obstáculos para uma vida social saudável e a busca da verdade.

Eu penso poder extrair dois pontos do que diz Montaigne. O primeiro é que a conversação é uma prática social que requer que os falantes realizem *declarações*⁴. Dessa exigência se segue que os participantes contraem o direito legítimo de pedir que seus interlocutores procurem, exibam e disputem as razões para o que declaram. Isso é o que podemos chamar de “a causa da verdade” como uma “causa comum” a ambos (Montaigne, III.8, p. 205). O segundo ponto é que a adesão à conversa é voluntária; não há qualquer constrição

⁴ Logo adiante explicarei o que estou chamando de *declaração*.

externa, heteronômica, que obrigue alguém a ingressar e a manter-se na conversa, mas somente os compromissos que os falantes firmam entre si.⁵

1.1. A CONVERSAÇÃO COMO UM PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

7. A filosofia da linguagem do século XX ensinou à epistemologia que os processos e realizações epistêmicas, assim como os processos e realizações significativas, são *cooperativos*.

A noção filosófica de “significação” (e, daí, os acontecimentos que envolvem “dizer algo sobre alguma coisa”), segundo essa perspectiva, deve ser entendida como um fenômeno interacional que se dá no âmbito das interações linguísticas entre as pessoas. Para R. Moran (2018, p. 35) estes são atos sociais que consistem em assumir ou recusar assumir responsabilidades morais e epistêmicas para com as outras pessoas, Esta capacidade é uma capacidade básica de qualquer falante. Os atos de “dizer algo” são atos performativos que *fazemos para outras pessoas*, com outras pessoas e em tensão com elas. Neste sentido, estes atos poderiam ser descritos da mesma forma que descrevemos os atos de afirmar, asserir, declarar, relatar, perguntar, contar algo relativo ao mundo: atos que uma pessoa compartilha com outros falantes.

8. Que nós dependemos epistemicamente uns dos outros é uma espécie de truísmo entre os epistemólogos contemporâneos. Entretanto, quase sempre entendemos essa cooperação epistêmica no sentido de que, para conhecermos amplas porções do mundo, nós

⁵ Voltarei a esse ponto nos §§ 19-21.

dependemos de *informantes confiáveis* que nos *transmitem* informações relevantes e majoritariamente verdadeiras. Edward Craig (1990) chama de *estado de natureza* aquilo que seria a condição para que indivíduos se organizem coletivamente para garantir a sua sobrevivência: eles compartilham necessidades básicas e cooperam. Dado o estado de natureza, parte dessas necessidades básicas são epistêmicas, isto é, a necessidade que implica compartilhar crenças verdadeiras (e evitar as crenças falsas) como mecanismo de sobrevivência.

Michael Welbourne (1981, p. 303), por exemplo, fala em *comunidade de conhecimento*. Para ele, uma comunidade epistêmica é a garantia para que possamos nos envolver em “atos de transmissão e recepção de conhecimento”, atos que os membros da comunidade “podem ampliar e cimentar a comunidade”. O falante (transmissor) e o ouvinte (receptor) compartilham um horizonte epistêmico comum. Mas também é o caso de que pessoas que estejam separados pela linguagem e pelo espaço, também possam ser bem-sucedidos na transmissão e recepção de informação. Para isso, é necessário que os participantes num intercâmbio sejam capazes de fazer suposições de conhecimento em comum. Mais especificamente, a discussão sobre o papel do *testemunho* e da *palavra dos outros* na formação das nossas crenças e na formação da justificação adquiriu um lugar central na epistemologia social (LACKEY & SOSA, 2006).

De fato, para a Epistemologia Social, o processo de formação, transmissão, avaliação e revisão de estados epistêmicos como crenças é uma *realização cooperativa*. Porém, nessa discussão sobre a cooperação

epistêmica comunitária, um assunto que tem sido negligenciado é precisamente a *conversa*ção.

9. Mais recentemente, de modo mais específico na Epistemologia Social, há um rico crescimento de estudos sobre a *epistemologia da política* e a *epistemologia da democracia* que tratam da formação e distribuição de crenças no ambiente político, especialmente dos processos de formação epistêmica da *deliberação*, pilar central das democracias liberais (JOHNSON, 2018; BRONCANO-BERROCAL & CARTER, 2021; EDENBERG & HANNON, 2021; HANNON & RIDDER, 2021; TANESINI & LYNCH, 2021). Isso porque parece que uma das características necessárias do modo de vida democrático está associada a fato de que os agentes políticos não podem renunciar à força das palavras e ao jogo aberto e indeterminado da disputa por razões no ambiente do diálogo, da conversa baseada em argumentos.

Assim como a capacidade de emitir e receber declarações é uma capacidade básica para alguém ser um falante (como afirmei no § 7), a capacidade para participar de uma conversa cívica diz respeito a uma capacidade básica do jogo da democracia: substituir toda a força e violência pelo poder da fala e, com isso, estar apto para debater frente ao auditório humano, conceber o rival, o oponente, como um igual. Por isso, alguns temas têm ocupado a pauta do debate epistemológico no rastro da onda que vem abalando a política em vários lugares do mundo, com a ascensão ao poder de políticos e partidos de extrema-direita pelos meios legítimos do voto popular em Estados de democracias consolidadas. São temas como “polarização”, “silenciamento”, “corrosão da dinâmica de difusão do conhecimento”, das patologias epistêmicas

que obstacularizam a transmissão e partilha do conhecimento etc (HANNON & RIDDER, 2021).

10. A publicação de *Conversational Pressure* de Sanford Goldberg (2020) é um marco importante para uma Epistemologia da Conversação, pois ele explora diretamente o fenômeno epistêmico da conversação. Goldberg está ocupado principalmente com as *constrições e regulações* que são geradas pelas próprias performances de alguns atos linguísticos, como asserções, declarações, testemunhos, relatos e outros atos semelhantes que envolvam “dizer algo” e com o qual o falante e o ouvinte se comprometem (Goldberg, 2020, p. 2).⁶

Assim, tanto na longa tradição filosófica europeia quanto no debate contemporâneo, a natureza, a norma e as consequências do intercâmbio linguístico interpessoal é um assunto recorrente.

1.2. A CONVERSAÇÃO E O PRINCÍPIO DE GRICE

11. Eu sugiro que devemos pensar em dois aspectos da cooperação epistêmica, a *assertibilidade* e a *conversação*. De um lado, é necessário estabelecer qual é (a) a norma da cooperação epistêmica baseada na comunicação dos estados epistêmicos de uma pessoa acerca do mundo ou simplesmente a *norma da asserção*⁷ e (b) a natureza das trocas ou intercâmbios dialógicos (que operam conteúdos epistêmicos) acerca do mundo entre duas ou mais pessoas ou simplesmente a *norma da conversação*.

⁶ Voltarei a esse ponto no § 16.

⁷ Há uma literatura consolidada sobre esse ponto. Ver, por exemplo GOLDBERG (2015) e MCKINNON (2015).

O que quer que encontremos na reflexão sobre (a) irá contribuir para (b) uma vez que uma conversação é um caso onde duas ou mais pessoas comunicam seus estados a outrem. Do mesmo modo, (b) diz respeito precisamente às expectativas e demandas epistêmicas que as pessoas nutrem (fazem) umas em relação às outras no contexto de uma troca linguística.

12. Acerca de (a), da *norma da asserção*, é importante deixar claro o seguinte.

Existem infinitas formas de interação linguística entre pessoas e a maioria delas não envolve necessariamente objetivos epistêmicos. Assim, o tipo de conversação que me interessa é uma interação linguística na qual os participantes fazem “declarações” (*statements*). Para John Searle (1979, p. 1-29), as declarações integram uma das categorias básicas dos *atos de fala ilocucionários*. É um ato ilocucionário aquele ato linguístico praticado por um falante que profere uma frase gramatical com significado que visa a ser bem-sucedido na sua intenção de expressar uma *promessa, ordem, pedido* etc. Com esse ato, o falante também se compromete com o que ele expressa com o ato de *prometer, ordenar, solicitar* e assim por diante. No caso específico das declarações ou asserções (ou ato ilocucionário assertivo), o falante, como eu disse acima, se compromete com a verdade da frase proferida.

Searle (1979, p. 12) escreve:

O propósito dos membros da classe assertiva é o de comprometer o falante (em diferentes graus) com o fato de algo ser o caso, com a verdade da proposição expressa. Todos os membros da classe são avaliáveis na dimensão de avaliação que inclui o *verdadeiro* e o *falso*.

O critério de avaliação da frase é o ajuste “palavra-mundo” e o estado expresso é a “crença que *p*”, ou seja, com a frase declarada, o falante diz para o seu interlocutor que ele acredita (a) que *p*, (b) que *p* é o caso e (c) que *p* é verdade.

13. Acerca de (b), *a norma da conversação*, eu sugiro que podemos partir da ideia de uma *definição elementar* de conversação como esta a seguir: *uma conversação é uma interação linguística entre duas ou mais pessoas com o objetivo de transmitir seus estados epistêmicos.*

Uma elaboração filosófica dessa definição elementar pode estar em Paul Grice (1989). Ele escreve:

Nossas conversas [*talk exchanges*] normalmente não consistem de uma sucessão de observações desconexas, e não seria racional se elas o fossem. Elas são caracteristicamente, pelo menos até certo ponto, esforços cooperativos; e cada participante reconhece nelas, até certo ponto, um propósito ou conjunto de propósitos comuns, ou pelo menos uma direção mutuamente aceita (...). [E]m cada estágio, alguns possíveis movimentos de conversação seriam excluídos como conversacionalmente inadequados. Poderíamos então formular um princípio geral rudimentar que os participantes deverão observar (*ceteris paribus*), a saber: faça sua contribuição de conversação tal como é exigida, no estágio em que ela ocorre, pelo propósito ou direção aceita da conversa em que você está engajado. (1989, p. 26)

Posto isso, e sem discutir criticamente a teoria de Grice (*e.g.* SPERBER & WILSON, 1986), eu proponho aquilo que chamo de *Princípio de Grice (PC)*:

(PG) *Conversas são atos comunicativos cooperativos nos quais os participantes assumem propósitos comuns e assumem o compromisso de contribuir com declarações (asserções) relevantes.*

Com isso, estou considerando que numa conversação, os participantes, de um lado, têm o direito legítimo básico de esperar que seus interlocutores confiem nas suas frases como veículos de asserções. Por outro lado, os participantes da conversação contraem o compromisso básico de confimar que as frases dos seus interlocutores também veiculam asserções. Entre os propósitos comuns posso indicar que existe um *propósito epistêmico*.

14. Eu acredito que aqui estão postos os elementos mais fundamentais para uma *Epistemologia da Conversação*.

Uma Epistemologia da Conversação deve ser compreendida como um campo da Epistemologia Social que se dedica a investigar as normas estritamente epistêmicas que regem a interação entre duas ou mais pessoas acerca de suas crenças e outros estados epistêmicos. Esse campo trata de assuntos como: a transmissão do conhecimento, as competências necessárias para uma pessoa comunicar seus estados epistêmicos, as competências para uma pessoa compreender e receber a comunicação de estados epistêmicos de outra pessoa, os obstáculos para a comunicação epistêmica, silenciamento e injustiça epistêmica e temas de Epistemologia Política, como polarização.

II. CONSIDERAÇÕES EM TORNO DE UMA EPISTEMOLOGIA DA CONVERSAÇÃO

II.1. CONSIDERAÇÃO SOBRE MOTIVAÇÕES EPISTÊMICAS PARA A CONVERSAÇÃO

15. Por que uma pessoa ingressa e permanece no interior da dinâmica da conversação, obedecendo suas exigências lógicas e racionais, muitas vezes elevadas? Enfim, quais são as motivações epistêmicas para uma conversação?

Eu sugiro que as *motivações epistêmicas* para a conversação podem ser abordadas sobre dois aspectos:

- (A) um motivo epistêmico relevante da conversação pode ser o desacordo epistêmico em torno de uma proposição-alvo entre pares epistêmicos e;
- (B) em casos de desacordo legítimo, a conversação entre pares que partilham um objetivo epistêmico comum (ou aproximado) é um meio ou método *cooperativo*⁸ de investigação da verdade ou outro bem epistêmico

A. O desacordo como motivação para a conversação

16. Grosso modo, Goldberg (2020) compreende a conversação como envolvendo dois aspectos: um aspecto *interpessoal* e um aspecto *epistêmico*. Por aspecto *interpessoal* ele considera o fato de que a

⁸ Agradeço ao Prof. Breno R. Guimarães Santos por ter me alertado sobre a relevância do tema da “cooperação epistêmica” a partir da sua leitura de Goldberg (2020).

conversação é um ato racional e cooperativo; quando alguém realiza alguns atos linguísticos, como declarar, relatar, afirmar, isso gera expectativas e demandas racionais nos participantes. Por aspecto *epistêmico* ele considera que esses atos implicam no intercâmbio das representações e crenças do falante sobre como o mundo é. Para ele, esse aspecto epistêmico está diretamente associado à Epistemologia do Testemunho (GOLDBERG, 2010), ou seja, como podemos conhecer através da palavra das outras pessoas.

Sem ir ao detalhe dos argumentos de Goldberg e para antecipar meu ponto, quero me concentrar nesse aspecto que parece ser central para uma Epistemologia da Conversação, a saber, o valor epistêmico do testemunho. Com Goldberg, também considero que a Epistemologia do Testemunho é essencial para uma Epistemologia da Conversação. Afinal, uma conversa deve ser essencialmente uma forma de intercâmbio de crença e conhecimento que são transmitidos por meio do testemunho dos participantes. Porém, não creio que a principal referência de uma Epistemologia da Conversação seja a *estrutura abstrata* das interações linguístico-epistêmicas entre agentes numa conversação. Eu sugiro que há um outro aspecto que deve ser considerado. Estou me referindo às *motivações epistêmicas que fazem com que duas ou mais pessoas comecem ou ingressem em uma conversação e, o que é mais importante, as motivações para que elas permaneçam numa conversação*, uma vez que as exigências epistêmicas para uma conversação são elevadas.

17. Isto pode ser resumido em uma pergunta: *por que conversar?* É claro que não falo da conversa trivial, mas aquela que envolve as crenças

fundamentais dos falantes acerca do mundo. Sobre esse tema, é lugar comum que nós temos crenças adquiridas por inúmeras fontes: que está chovendo, que a água sacia a sede, que Deus existe, que Deus não existe, que o aquecimento global é resultado da ação humana etc. O caso é que na dinâmica das nossas vidas sociais, essas crenças podem ser constante e razoavelmente desafiadas. Esse é o cenário dos desacordos epistêmicos⁹. No desacordo racional, os interlocutores têm posições divergentes acerca de uma proposição alvo e contraem o direito legítimo de desafiar as crenças do seu interlocutor. Em casos como esse, se os interlocutores, pelo princípio de caridade, são igualmente considerados racionais e têm acesso às mesmas (ou aproximadamente às mesmas) evidências, parece-me que os interlocutores também contraem o direito legítimo de desafiar as nossas crenças. Ademais, todos os participantes contraem o compromisso de, em respeito aos seus interlocutores, examinar igualmente as próprias crenças e as crenças do interlocutor na busca inicial da verdade ou outro bem epistêmico. O desacordo, se for legítimo, significa que alguém (ou ambos) está errado. Considerando que a busca comum é a verdade, ambos não devem ignorar as possibilidades.

No desacordo, aqueles que têm crenças podem (em certas situações *devem*) se envolver no esforço de *apresentar as razões da sua crença*. Em termos mais gerais, chamo de “contexto dos desacordos” a situação na qual uma pessoa, enquanto agente epistêmico, está racionalmente autorizada a discordar de outra pessoa diante das mesmas ou

⁹ Não farei aqui um panorama sobre a noção de desacordo. Há uma farta literatura sobre o assunto. Para uma visão geral, ver Frances (2014).

semelhantes evidências e de uma avaliação racional da questão. Nesse contexto, uma pessoa pode se manter fiel à sua própria perspectiva de partida e se sentir autorizada a ter um elevado grau de confiança na sua crença. Porém, o que me interessa são as situações nas quais essa confiança pode ser, de algum modo, abalada pela *palavra da outra pessoa* no caso em que uma pessoa é *sensível* ao desacordo. E isso pode ocorrer com os vários participantes da conversa.

18. Eu uso o termo “conversa” (e às vezes “dialética” ou “diálogo”) porque, na minha opinião, a grande motivação para avaliar atitudes epistêmicas não são os desafios céticos no modelo cartesiano (que coloca sob suspeita nossa capacidade de conhecer o mundo exterior), mas a discordância dialógica entre sujeitos que se consideram pares epistêmicos. Eu sugiro que um sentido importante de “conversa”, como um termo amplo e não técnico, seja: *a conversa é uma troca interpessoal sobre o tema do desacordo.*

Poderíamos chamar de “conversa dialética” um caso especial de conversa motivado por um conflito de opiniões sobre questões relevantes, que pode não ser resolvido com o recurso a dados empíricos e a provas lógicas (se discordarmos em uma observação sobre o clima, basta abrir a janela; se discordarmos em uma demonstração matemática, basta um novo cálculo). Encontramos essa dialética em todas as esferas da vida humana comum, de situações no mercado de frutas até no tribunal de justiça. O importante é que um desafio dialético, mesmo na atividade diária mais simples, cria exigências e expectativas que forcem o agente a avaliar tanto as credenciais justificacionais de suas próprias crenças quanto as credenciais

justificacionais de seu interlocutor. O exame avaliativo é conduzido em relação às razões que a pessoa apresenta no domínio público epistêmico e que conflitam com razões opostas (apresentadas por seus interlocutores, oponentes ou pela própria pessoa).

B. A conversação é um método de investigação

19. O que significa, dentro de uma conversa, dizer que somos racionais? Deveria ser uma resposta simples: significa que falamos sobre algo (que nossas afirmações são verdadeiras ou falsas sobre algo), que queremos nos fazer entender e que esperamos entender o que as outras pessoas estão dizendo. Além desse contexto comum, me parece que a questão legítima da racionalidade perde seu sentido e se torna um assunto insondável.

A “verdade” como um objetivo das performances cognitivas das pessoas e como objeto da conversa é um elemento constitutivo da vida social. No seu “De l’art de conferer”, Montaigne (III.8, p. 928) escreveu que o “mundo é como uma escola da investigação”. Para ele, a despeito do fato de estarmos empenhados em buscar a verdade, encontrá-la é algo que pode não estar ao nosso alcance. Por isso, usando sua metáfora, vence não quem acerta o alvo, quem alcança a verdade, mas quem faz a busca, a corrida, mais bela (*les plus belle cachée*). Tomemos a ideia de corrida como o próprio trabalho da investigação.

20. Na abertura das *Hipotiposes Pirronianas* (HP), Sexto Empírico fala daqueles filósofos que são dogmáticos porque dizem existir a verdade e que ele a possui ou que não existe a verdade e que pessoa alguma poderá a possuir; ela fala também que existem os céticos,

aqueles que permanecem investigando. Não deve ser estranho pensar que, no caso de uma investigação legítima conduzida de modo racional e virtuoso, não há como saber de antemão se *sim*, se *não*, se *nem sim e nem não*. No início, não há nem mesmo como saber se a nossa questão – aquilo que nos moveu a iniciar a investigação – é uma “questão meramente filosófica” no sentido depreciativo de uma questão baseada em confusões mentais ou linguísticas e para a qual nunca haverá uma resposta, apenas uma série de disputas verbais. Também não há como saber se, ao contrário, é uma questão que, no final, tem uma resposta adequada (que desconhecemos no início) oferecida pela razão, pela tradição, pela Natureza ou pela ciência... No ponto de partida, o que temos é uma *perturbação* que, desafortunadamente, não temos como recusar.

Se em geral se considera que para Sexto Empírico o ceticismo se aplicava a temas eminentemente *filosóficos*, não podemos negar que essas perturbações ou inquietações estão presentes na vida de todas as pessoas. Ocorre que essas inquietações exigem de nós mais do que reconhecer que estão ali, exigem algo que podemos chamar de um *entendimento*, um *esclarecimento*, uma *resposta*, um *conhecimento*, a *verdade* – que não virá senão de um trabalho intelectual e das artes da razão.

Essa perturbação pode surgir das anomalias da vida (aquilo que nos surpreende no mundo) ou dos desacordos (aquilo surge dos nossos confrontos com nossos vizinhos). Para um cético, estabelecido o desacordo é necessário *investigar*. Minha tese é que, considerando uma perspectiva cética, a conversação é um meio, um método de busca da

verdade (SILVA FILHO, 2020; 2022). O desacordo nos dá motivos para fazer esse escrutínio de modo deliberado e consciente: devemos revisar o conteúdo e a confiabilidade das nossas crenças e dos nossos interlocutores. O desacordo é uma situação concreta que desafia nossa percepção, que expõem as fragilidades da nossa memória ou os erros no nosso raciocínio ou ainda a confiança no depoimento dos outros, por isso, a attitude mais prudente é parar e investigar.

21. Se nos engajarmos em uma conversa estruturada como um desafio dialético, *devemos* assumir o seguinte compromisso: em disputas e desacordos, apresentar razões a favor das próprias crenças e considerar razões contra elas (nas diversas esferas da experiência humana, como especialistas em pássaros da Mata Atlântica, cardiologistas, educadores, mas também nas atividades mais comuns da vida em comum) *é a melhor coisa a fazer*. Para que isso aconteça, devemos supor que as pessoas envolvidas assumem ou reconhecem metas e objetivos epistêmicos comuns. É uma norma da conversa que sempre que se faz as perguntas “por que você acredita?”, “por que você faz isso?”, a pessoa deve dar uma resposta. De um ponto de vista normativo, podemos esperar que cada participante se comprometa a reconhecer que seu interlocutor também *pode* ter razões para apoiar crenças opostas.

II.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS HABILIDADES E COMPETÊNCIAS REQUERIDAS PARA UMA CONVERSAÇÃO

22. Quais são as virtudes que devemos exigir (ou esperar) de uma pessoa que ingresse numa conversa como tenho descrito até aqui?

Eu sugiro que as *habilidades e competências* epistêmicas para a conversação podem ser abordadas sobre dois aspectos:

- (A) algumas exigências epistêmicas para os participantes de uma conversação são competências linguísticas e outras são virtudes epistêmicas e
- (B) a moderação epistêmica provê a medida apropriada das próprias capacidades e limitações intelectuais de um agente epistêmico e é um elemento decisivo para que os participantes de uma conversa evitem vícios como a arrogância e humilhação que obstaculizam a formação de crenças confiáveis.

A. *Competências epistêmicas para a conversação*

23. De antemão, para que uma conversação possa ocorrer, estão excluídas todas as formas de *injustiça epistêmica*: os participantes não podem ser submetidos a injustiças hermenêutica e testimonial decorrentes de preconceitos de qualquer espécie e a forma viciosas de silenciamento (FRICKER, 2007).

Em muitos aspectos, ser um agente racional é poder não só ter atitudes doxásticas (como acreditar, conhecer e desejar) e também rever suas atitudes doxásticas (mas também suas emoções e seus desejos) e agir de acordo com suas melhores crenças. Como Stuart Hampshire (1965, p. 80) escreveu, um sujeito racional é um “autor responsável por suas crenças”. Quando, em contextos conversacionais, alguém diz “eu acredito *que p*”, “eu penso *que p*”, “eu desejo *y*”, essa crença, pensamento, desejo pertence a essa pessoa; essa pessoa é o agente (autor) da atitude

proposicional e tem uma “responsabilidade especial” que nenhuma outra pessoa tem. A crença, pensamento e desejo são uma expressão de suas relações com o mundo e com outras pessoas, não uma “mera sucessão de representações” (MORAN, 2001, p. 32).

24. Quando os filósofos se ocupam de “conhecimento” tradicionalmente estão se dedicando a três tarefas: (a) explicar ou analisar a própria noção de “conhecimento”, (b) argumentar em que sentido uma crença está racionalmente justificada e (c) responder os argumentos céticos sobre se somos capazes de possuir conhecimento. Entretanto, além dessas três tarefas, há um problema que me parece ainda mais fundamental e que está em estreita relação com outras disciplinas filosóficas, como ética e psicologia moral: quase sempre, quando falamos de “conhecimento” ou “*que* uma pessoa conhece” estamos avaliando atitudes e realizações cognitivas das pessoas, como quando fazemos um elogio ou uma repreensão acerca de uma performance cognitiva dos nossos vizinhos, os modos de formação de suas crenças e as suas estratégias para defender as suas opiniões diante do desafio de seus interlocutores.

Podemos falar de *avaliação epistêmica* em relação a estados cognitivos, quando avaliamos a qualidade das crenças e outras atitudes, mas também em relação aos comportamentos, quando tratamos do modo como as pessoas formam e sustentam suas crenças. Christopher Hookway (2003, p. 198), por exemplo, declara que o foco principal da *avaliação epistêmica* são as *atividades de investigação* e *deliberação*, quando as pessoas estão intencionalmente envolvidas no complexo trabalho de tentar descobrir alguma coisa, entender algo, encontrar a

resposta para uma questão ou alcançar a verdade¹⁰. Investigações são atividades orientadas por objetivos (como o entendimento ou a verdade ou a eliminação da dúvida) e podem ser realizadas de modo satisfatório e competente ou realizadas de modo insatisfatório e incompetente. Para as pessoas que investigam é muito importante investigar bem e efetivamente, sujeitando seu trabalho investigativo a algum grau de controle e assumindo a responsabilidade sobre a boa ou má condução desse trabalho¹¹.

25. O que é necessário à pessoa para ser um bom investigador? Disposições e habilidades como *virtudes* têm um papel importante nas avaliações que utilizamos ao orientar investigações e manejar crenças. (HOOKWAY, 2003, p. 194) As virtudes intelectuais não seriam somente as habilidades e competências para capturar as informações disponíveis, seja pela percepção, memória ou inferência racional, mas também as habilidades e competências para conduzir a busca por bens cognitivos e avaliar as próprias performances e realizações.

A questão permanece: o que faz com que uma pessoa permaneça no diálogo e aceite as elevadas exigências epistêmica e morais?

Sexto Empírico (PH 1.12) fala das pessoas céticas como “pessoas de talento”. Essas “pessoas de talento” de que fala podem ser mais do que

¹⁰ Há certos momentos em que é importante não sermos indiferentes ou não-conscientes sobre como devemos conduzir nossas investigações ou sobre a qualidade das nossas realizações cognitivas. E, de fato, no intercâmbio com outras pessoas, somos elogiados por nossos sucessos cognitivos e também criticados por nossos fracassos – e isso acontece mesmo que não sejamos plenamente conscientes de cada passo e aspecto da investigação e dos métodos que usamos para formar nossas crenças. (HOOKWAY, 2003, p. 184)

¹¹ A *avaliação epistêmica* não diz respeito apenas à avaliação do estado cognitivo atual do agente (p. ex. suas crenças atuais que podem estar justificadas ou ser um caso de conhecimento independente de ter acesso privilegiado à justificação), mas à avaliação das performances do agente que busca aplacar dúvidas, resolver problemas, encontrar a verdade.

homens e mulheres cultos, como *scholars*; podem ser pessoas educadas para procurar a verdade e, além disso, para não dar seu assentimento àquilo que não é evidente (PH 1.13, 193), ela deve saber contrapor, quando for o caso, um argumento a outro de igual valor (PH 1.12), observar não dogmaticamente a vida comum (PH 1.23) e dominar certas técnicas que, em disputas dogmáticas, levem à suspensão do juízo (PH 1.31-186). São “talentosas” também por outra razão: são capazes de praticar um certo “ceticismo antecedente” (HUME, 1748, XII, 116) e, logo no início da investigação, terem a habilidade de suspender o juízo sobre as próprias crenças fundamentais porque, por exemplo, ouviu ou leu atentamente as lições dos *Esboços pirrônicos* ou teve demoradas conversas com filósofos e, de algum modo, passou a ser influenciada por esse aprendizado (SMITH, 2018). Para essa pessoa, de certo modo, a suspensão do juízo não é apenas um resultado que se alcançará ao fim da investigação, mas algo que já se encontra no início da investigação; caso contrário, dificilmente ela conseguiria aceitar a plausibilidade do desacordo racional, o conflito legítimo de opiniões e a ocorrência de argumentos de igual valor epistêmico apresentados por seu interlocutor.

O resultado da investigação conduzida pelo pirrônico pode não ser a verdade ou uma nova teoria, mas algo tão valioso ou talvez ainda mais valioso: a autonomia e a liberdade intelectual, uma atitude mais exigente, desconfiada de certas afirmações e, curiosamente, mais capaz de compreender posições diferentes da sua. A atitude intelectual pirrônica de cultivar certas capacidades e habilidades são virtuosas, evitam a precipitação e a arrogância que produzem uma visão dogmática do mundo.

Numa conversação, tal como descrita aqui, seria indispensável nutrirmos algumas expectativas estritamente racionais e epistêmicas, ainda que elas possam parecer excessivamente altas. Entre essas expectativas estariam, por exemplo: (a) requerer que o interlocutor tenha as habilidades e competências intelectual para analisar criticamente os argumentos a favor e contra uma afirmação, (b) esperar que o interlocutor tenha uma atitude intelectualmente virtuosa que evite deliberadamente vícios intelectuais como a precipitação, a arrogância e a prática de injustiças epistêmica.

B. A moderação epistêmica e a medida do eu

26. Um dos pressupostos da minha inclinação a ver na conversa um meio de uma boa investigação e na reflexão um método valioso de avaliação das próprias crenças e das crenças dos nossos interlocutores é que a suposição de que a auto-avaliação que um agente faz das suas habilidades intelectuais é uma ação epistemicamente relevante e segura. Alessandra Tanessini, com o seu *The Mismeasure of the Self: A study in vice epistemology* (2021), mostra que frequentemente as pessoas não têm uma justa medida e um bom julgamento das suas habilidades e poderes epistêmicos.

Tanessini (2021, pp. 4-5) cita quatro casos: o *fatalismo* (quando uma pessoa avalia suas características intelectuais por sua capacidade de confirmar sua posição epistêmica resignada e pessimista em comparação com outras pessoas mais habilidosas), a *auto-satisfação* (a pessoa é arrogante e tem uma atitude de auto-satisfação em relação a si mesma; está interessada principalmente em se sentir bem consigo

mesma e reforçar seu elevado senso de auto-estima), o *narcicismo* (o narcisista está apaixonado por si mesmo e não se importa se é merecedor da adulação que ele próprio faz a si mesmo) e *auto-depreciação* (a pessoa que adota uma postura auto-humilhante e, ao se comparar a outros, procurando confirmar a má avaliação de suas habilidades feitas por aqueles que são preconceituosos em relação a ela). Esses são elementos que eu já havia encontrado em Montaigne (III.8).

A moderação intelectual envolve um exame crítico sobre a posição epistêmica que a pessoa tem relativamente à proposta alvo em disputa. A ideia central é que, enquanto o orgulho ou arrogância intelectual pode levar à auto-ilusão acerca das próprias capacidades cognitivas, a moderação intelectual é caracterizada por uma estimativa realista das próprias capacidades e um reconhecimento da justa dependência epistêmica da pessoa em relação aos outros. A moderação evita os vícios que se encontram nos extremos das nossas inclinações, nem o extremo da humildade (como a autodepreciação), nem o extremo da arrogância e da injustiça epistêmica.

II.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE RESULTADOS EPISTÊMICOS ESPERADOS DE UMA CONVERSAÇÃO.

27. Por fim, eu sugiro que os *resultados epistêmicos* esperados de uma conversação poderiam ser descritos assim: independente do resultado de uma conversação entre pares a partir de um desacordo, qualquer um deles (o conhecimento, o entendimento ou a mudança ou preservação da atitude epistêmica da pessoa ou ainda se se conclui afirmação de p ou a negação de p ou se se chega à suspensão do juízo),

será uma *boa* realização que só poderia ser alcançada através da conversação e não por outros meios.

O fato é que, considerado o desacordo, não podemos estabelecer, de antemão, qual será o resultado de uma conversação na qual os participantes continuam procurando um bem epistêmico. Através da conversação, em um trabalho cooperativo, as pessoas podem formar racional e conscientemente as melhores razões para acreditar que p ou para acreditar que $\neg p$ ou para suspender o juízo.

28. Algumas outras perguntas devem ser feitas: *Independente do que se deve fazer quando se tem consciência do desacordo numa conversação, o que a performance conversacional promove epistemicamente na pessoa?*

A resposta me parece simples: (a) a pessoa pode afirmar que p com o aval de seus interlocutores que inicialmente não aprovavam essa afirmação; (b) a pessoa pode negar que p e assentir com seus interlocutores, contrariando sua crença de partida e (c) a pessoa pode suspender o juízo. É estranho que os epistemólogos resistam a (c) como se esse fosse um artifício puramente especulativo. Acontece também que uma vez que alguém não logre encontrar a verdade ou elaborar uma teoria que suplante definitivamente as teorias rivais, podemos esperar ao menos que essa pessoa se torne alguém mais tolerante, razoável, sensível ao que se lhes aparece e, com isso, conduzir investigações e realizar feitos epistêmicos não dogmáticos; ela pode se tornar, sobretudo, uma pessoa que evita e combate o dogmatismo e os vícios morais e intelectuais que tornam a pessoa insensível à razoabilidade da diversidade de opiniões. Mesmo que o conflito não seja algo bem-vindo,

inoportuno, sua chegada não pode ser simplesmente evitada e rechaçada.

Se alguém ingressa em uma conversa por causa de um desacordo, uma das opções é tomar uma atitude racional, caritativa, suspensiva e investigativa. Isso não é uma descrição de como as pessoas são, mas uma expectativa, uma demanda.

29. O. Porchat (2001, p. 23) diz que o pirronismo é uma “postura”, uma “postura crítica” e “suspensiva” que se “complementa por uma prática filosófica” inteiramente orientada para as coisas da vida. E que a tarefa cética de *desdogmatização* do discurso nunca se pode dar por definitivamente concluída. Eu quero insistir um pouco mais nesse ponto, pois a prática do pirronismo implica que temos tanto o direito legítimo de aderir a crenças comuns ou científicas, como temos o direito legítimo de aderir a crenças *por causa* do modo como nos orientamos na investigação, como usamos os métodos e técnicas, como conduzimos nossa vida intelectual *sem os vícios dos dogmáticos*. O que importa não é somente refutar o dogmatismo no caso de disputas estritamente filosóficas, mas educar-se na vida para “não se reconhecer como oráculo do divino” e abandonar “a pretensão de possuir a perspectiva de Deus sobre o mundo” – como aparece aqui-e-acolá nos textos de Porchat. Todo esse trabalho lhe permite “relativizar as proposições” enquanto expressões de pontos de vista próprios e circunscritos a condições, situações, estados particulares, hábitos, costumes, tradições. Por isso, além de se capacitar para o confronto com o dogmático, o pirrônico é aquele que possui e usa um conjunto de ferramentas intelectuais com o

propósito de se reconciliar com o mundo da vida e com os outros homens e mulheres.

O que realmente se destaca é que, caso a performance obedeça às exigências de uma conversação, *qualquer que seja o resultado que evite o dogmatismo será valioso* (epistemicamente valioso, moralmente valioso, humanamente valioso). Independente do resultado de uma conversação entre pares em torno de um desacordo, qualquer resultado (se a afirmação de p , se a negação de p ou se a suspensão do juízo), o conhecimento, o entendimento ou a mudança ou preservação da atitude epistêmica da pessoa será uma boa realização que só poderia ser alcançada através da conversação.

III. CONCLUSÃO

30. Com essas considerações, eu tenho o único objetivo de abrir uma discussão sobre quatro aspectos que, na minha opinião, devem ser consideradas em uma Epistemologia da Conversação: a) que o desacordo é um motivo relevante para a conversação; b) que a conversação é um meio ou método de investigação em casos de desacordo entre pares; c) que as virtudes esperadas dos participantes são virtudes epistêmicas e d) que qualquer resultado de uma conversação realizará um bem epistêmico.

Este ensaio, porém, deve ser lido como uma provocação para uma discussão que envolve vários temas de epistemologia, como “justificação epistêmica”, “virtudes intelectuais”, mas também questões

recentes em torno da epistemologia da política e da democracia uma vez que a conversa é o meio da política na democracia.

REFERÊNCIAS

- BRONCANO-BERROCAL, Fernando; CARTER, J. Adam. **The Epistemology of Group Disagreement**. Taylor & Francis Group, 2021.
- COADY, Cecil Anthony John. **Testimony: A philosophical study**. Nova York, NY: Oxford University Press, 1994.
- DAVIDSON, Donald. "The Second Person". In: **Subjective, Intersubjective, Objective**. Oxford : Oxford University Press, 2001, pp. 107-121.
- DAVIDSON, Donald. "Dialectic and Dialogue." In: Preyer, G. et al (orgs.). **Language, Mind, and Epistemology**. Dordrecht: Kluwer, 1994, pp. 429-30.
- EDENBERG, Elizabeth; HANNON, Michael (Orgs.). **Political epistemology**. Oxford University Press, 2021.
- FRANCES, Bryan. **Disagreement**. John Wiley & Sons, 2014.
- FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing**. Oxford University Press, 2007.
- GADAMER, H.-G. **Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus**. Trans. Robert M. Wallace. New Haven, London: Yale UP, 1991.
- GOLDBERG, Sanford. **Relying on others: An essay in epistemology**. Oxford University Press, 2010.
- GOLDBERG, Sanford. **Assertion: On the philosophical significance of assertoric speech**. Oxford University Press, USA, 2010.
- GOLDBERG, Sanford. **Conversational pressure: Normativity in speech exchanges**. Oxford University Press, 2020.
- GRICE, H. P. "Meaning". **Philosophical Review**, v. 66, 1957, pp. 377-88.

- GRICE, H. P. "Utterer's meaning and intentions". **Philosophical Review**, v. 78, 1969, pp. 147-77.
- GRICE, H. P. **Studies in the way of words**. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1989.
- HAMPSHIRE, Stuart. **Freedom of the Individual**. Londres: Chatto & Windus, 1965.
- HANNON, Michael; DE RIDDER, Jeroen (Orgs.). **The Routledge handbook of political epistemology**. Routledge, 2021.
- HOOKWAY, Christopher. "How to be a virtue epistemologist". In: DEPAUL, M. & ZAGZEBSKI, L. (orgs.). **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. Oxford : Oxford University Press, 2003, pp. 183-202.
- HUME, David. **An Enquiry Concerning Human Understanding (1748)**. With Hume's Abstract of A Treatise of Human Nature and A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh. Indianapolis, Cambridge : Hackett Publishing Company, 1993.
- JOHNSON, Casey Rebecca (org.). **Voicing Dissent: The ethics and epistemology of making disagreement public**. Routledge, 2018.
- LACKEY, Jennifer. **Learning from words: Testimony as a source of knowledge**. OUP Oxford, 2008.
- LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest. **The epistemology of testimony**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MCKINNON, Rachel. **The Norms of Assertion: Truth, Lies, and Warrant**. Palgrave Innovations in Philosophy, 2015.
- MONTAIGNE, Michel de. **Les Essais. Livre III**. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1988.
- MORAN, Richard. **Authority and estrangement: An essay on self-knowledge**. Princeton University Press, 2012.
- MORAN, Richard. **The exchange of words: Speech, testimony, and intersubjectivity**. Oxford University Press, 2018.
- Porchat, Oswaldo. "Ainda é preciso ser cético". In: **Dicurso**, n. 32, 2001, pp. 9-30.

SEARLE, John R. **Expression and meaning: Studies in the theory of speech acts.** Cambridge University Press, 1979.

SEXTUS EMPÍRICO. **Outlines of Scepticism (HP).** Editado por Julia Annas e Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SILVA FILHO, Waldomiro J. “Ainda é preciso ser neopirrônico”, In: **Discurso**, v. 50, n. 2, 2020.

SILVA FILHO, Waldomiro J. **Procurando Razões.** Salvador : EDUFBA, 2020.

SPERBER, Dan; WILSON, Deirdre. **Relevance: Communication and cognition.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

TANESINI, Alessandra. **The mismeasure of the self: A study in vice epistemology.** Oxford University Press, 2021.

TANESINI, Alessandra; LYNCH, Michael P. (orgs.). **Polarisation, arrogance, and dogmatism: philosophical perspectives.** Routledge, 2021.

WELBOURNE, Michael. “The Community of Knowledge”. In: **Philosophical Quarterly**, v. 31, 125, 1981, pp. 302-314.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations (1953).** Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford, Cambridge: Blackwell, 2000.

2

INTELLECTUAL INDIVIDUALISM AND INTELLECTUAL VIRTUE

*Veronica Campos*¹

Consider the following quandary, that appears in Harari (2015):

Two biologists from the same department, possessing the same professional skills, have both applied for a million-dollar grant to finance their current research projects. Professor Slughorn wants to study a disease that infects the udders of cows, causing a 10 per cent decrease in their milk production. Professor Sprout wants to study whether cows suffer mentally when they are separated from their calves. Assuming that the amount of money is limited, and that it is impossible to finance both research projects, which one should be funded?

As Harari remarks (2015: 234), there is no scientific answer to this question. There are only political, economic and maybe religious answers – answers that come down to people’s values. In today’s world, he notes, Slughorn has a better chance of getting the funding than Sprout. Not because udder diseases are scientifically more interesting than bovine mentality, or more important, but because the dairy industry, which will benefit directly from the former research, has more political and economic power than the animal rights lobby.

Now picture a fictional scenario in which what is expected indeed ensues. Professor Slughorn has his request for funding approved,

¹ Pós-doutoranda pelo programa PDPG na FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

whereas professor Sprout's is denied. Upon hearing the news, Sprout feels a deep sense of contentment. After all, he and Slughorn have a number of shared goals. Both of them care about the health of cows, so both of them care about gaining knowledge in that domain. If Slughorn's research is successful in attaining a deeper understanding of the disease in question, then this knowledge will be beneficial to the entire biology department, which will then become more knowledgeable in that respect. In fact, it will benefit the whole epistemic community of which both these professors are members, for this community will have more knowledge than it has now. Provided that knowledge and understanding are epistemic goods in themselves, i.e., things worth having, it comes with no surprise that Sprout is happy that those goods are going to be attained, even through someone else's research efforts rather than his own.

Why is the scenario laid out above so uncanny and difficult to conceive? Why is it that we don't normally see this in the real world? In the real world, we would expect to see professor Sprout feeling as though he has fallen victim to a form of injustice. One reason could be that he is simply jealous. He doesn't like that his colleague has succeeded in receiving funding, whereas he has not. Nobody likes to have their requests denied, we can understand that. Another component of this story could be that Slughorn and Sprout's core values are different. Science doesn't tell us what values to have, so everyone is entitled to their own views on rights and wrongs. So maybe Sprout is discontent because he sees a moral problem within Slughorn's research project. After all, this research is going to benefit the dairy industry, an

industry that drives its profits from animal exploitation. Anyone who opposes animal slavery is expected to feel bad that research that benefits this industry is being encouraged in one way or another. In other words: in the real world, it's easy to picture professor Sprout being either unhappy or unimpressed. It's hard to picture him being content.

Those explanations take us so far. But another part of the explanation (or another level of this explanation, if we like), I submit, is that we live in an epistemically individualistic world². In our world, inquirers and other epistemic agents are by and large moved by the will to advance their own views and to pull their own weight, and each person is used to seeing things (mostly) from his or her own immediate perspective only. From professor Sprout's perspective, gaining knowledge about bovine depression is more pre-eminent, in terms of the goals he sees as being the most important overall (namely, ending animal suffering) than gaining knowledge about udder diseases, or other pieces of knowledge regarding cows' health in general. He wishes to research bovine depression. That's the contribution he is willing to give, and he thinks he should give, to the epistemic community. Hence the impression that, if asked to collaborate, or if offered a position to work on Slughorn's research endeavour to find out about udders' infections, Sprout would politely decline. We would expect that to be the case even if he was one of the biggest experts in bovine health in the

² The terms "intellectual" and "epistemic" will be used interchangeably.

world, and even if his skills and expertise were capable of advancing that research to a whole different level.

Now, how sound is this idea of “intellectual individualism”? What is individualism, to start with, and how does it show up in our epistemic practices? Can we blame individualism for some of our flopped epistemic quests? Those are the main issues I’m going to be delving into in the following sections.

1. ON BEING INTELLECTUALLY INDIVIDUALISTIC: REFINING THE CONCEPT

Ryan Byerly (2021) writes on the very interesting topic of *intellectual dependability*. He describes and analyses what it is to be an intellectually dependable person, the sort of person upon whom one’s fellow inquirers can depend in their pursuit of epistemic goods. According to him, there is a suite of neglected virtues called “virtues of intellectual dependability”, that are distinctively concerned with promoting epistemic goods in inquiries being undertaken by other people. They include things such as communicative clarity, audience sensitivity, intellectual benevolence, and transparency.

Byerly’s study sheds light on how one’s intellectual performance might be crucial for other people’s quest for knowledge and other epistemic goods. And it also incites us to think about the opposite, what we might term “intellectual non-dependability” – roughly, attitudes, habits, tendencies, mindsets and styles of reasoning that one person might have that deliver the opposite effect, impeding as well as obstructing other people’s inquiries. Traits that get in the way of a

person's being of service to another person's epistemic enterprise, or that cause them to be of disservice, when they should (or at least could) have been dependable. Those traits, I submit, turn one into a worse epistemic agent than they would otherwise be. And one way they do that is by fostering an individualistic environment within epistemic communities.

Individualism, according to the Merriam-Webster dictionary, is “the doctrine that the interests of the individual are or ought to be ethically paramount”; or, alternatively, it’s “the conduct guided by such a doctrine”. *Intellectual* individualism, in turn, can be defined as the view according to which the epistemic interests of the individual are or should be paramount; or any conduct informed by such a view. When one’s conduct is informed by intellectual individualism, they see the goals of their present inquiry as preponderant, relatively to (for instance) the goals of inquiries being carried out by their peers, or the goals of the broader inquiry to which both his and his peers’ investigations are subordinated. They focus on the part, rather than the whole; and they’re basically concerned with getting their share done³.

This seems to be revealing of a failure of those individuals to see themselves as part of bigger epistemic communities, communities that have collective and more comprehensive projects, with bigger (and

³ A disambiguation might be in place here, between what I’m calling “intellectual individualism” and the sociological view introduced by Max Weber in the beginning of the twentieth century, “methodological individualism”. The latter is the thesis that the social world is basically a sum of individual people (as opposed to being ontologically fundamental in some sense); so that social phenomena is to be explained by showing how they result from individual actions. For more on methodological individualism, see Heath (2020). Intellectual individualism, in turn, is one’s tendency to overlook how individual epistemic tasks fit into a bigger epistemic framework.

shared) epistemic goals. To be sure, there are the things that interest us, the things we are trying to figure out, the research topics that we are in charge of; and there are other people's topics of interest, the things they are trying to find out. But those things are normally not isolated from one another. They are tied to one another in many respects, and they're often part of broader epistemic projects, which are normally collective and complex. A scientist's quest for understanding sunspots and solar flares is not detached from another scientist's quest for developing more powerful lenses, that will then become part of more modern telescopes. They share the same ultimate goal, which is the goal of enabling a better understanding of the skies. In the same way, a police department's search for the perpetrator of a cyber-crime is not detached from jurists' inquiry into, for instance, the different punishments that should or should not be ascribed to each crime. They are all part of a broader quest, which is a quest for refining the concept of justice, essentially.

In short, virtually everything everyone is trying to find out is a part of something bigger, when looked at from the viewpoint of the big picture. A person with an individualistic mindset fails to see that. They think that the things that interest them, the research topics they are in charge of, are more important somehow. And because they have this mindset, they fail to see themselves as having both the means and the reasons to be dependable to their epistemic fellows – to other people, conducting other research projects, that intersect with theirs at some point, when looked at from the perspective of the bigger picture.

With this in mind, we can work towards sketching the profile of epistemic individualism, by noting the following points:

1. Intellectual individualism is the tendency to disregard the interconnectedness of the epistemic labour, while privileging one's own share in it.
2. Whenever one is intellectually individualistic, he or she fails to see the big picture. That is, they fail to acknowledge that their personal project is part of a bigger enterprise, which actually depends on the findings of a myriad of other projects; or they do acknowledge that, but don't care. As a consequence,
3. They fail to be dependable to their fellows in the epistemic community.

Intellectual individualism can actually take many forms. To get a glimpse of what it can look like, consider the following case, inspired by the experiment described in Kim & Keil (2003). A patient goes to see a family physician with complaints of persistent darkened skin areas that do not seem to be going back to their normal colour, as well as symptoms that are suggestive of a yeast infection in the mouth. The doctor might see the goal of diagnosing and treating the infection as being pre-eminent relative to the (more comprehensive) goal of determining if there is an underlying condition causing the patient to present the array of symptoms he happens to be presenting. He then diagnoses the yeast infection, and refers the patient to a dermatologist, to look at his skin condition. Because the patient arrives at the dermatologist in possession of a diagnosis that accounts for part of his symptoms, namely, the yeast infection, the dermatologist sets this symptom aside (for it has already been looked at) and proceeds in the

same particularized manner: by focusing preponderantly on the complaints that pertain his medical speciality.

Whilst it is true that both doctors might have good reasons to proceed like so, their conduct can be to the detriment of a more comprehensive diagnosis – one that could actually explain all of the patient’s symptoms. Neither of the experts is concerned with the possibility that there might be an underlying condition causing both symptoms – for instance, radiation sickness (KIM; KEIL, 2003, pp. 157-158) – because each one is set in a type of tunnel-vision mentality, seeing only one “part” of the problem. As a result, the more comprehensive inquiry that would lead to that condition being uncovered is never engaged in with proper consideration (if it is envisaged at all).

In other words: there is the inquiry aimed at finding out the causes of the yeast infection, there is the inquiry aimed at finding out the causes of the darkened skin, and there is a broader, more comprehensive inquiry, aimed at finding out what is going on with the patient. The first two inquiries are subordinated to the bigger one. But both the general practitioner and the dermatologist either fail to see that, or they fail to give it its due importance. Each of them undertakes one of the smaller inquiries, so to speak; one part of the job; and neither is properly taking the bigger enterprise into due consideration. In this situation, even though it might look like the general practitioner and the dermatologist are collaborating (because the epistemic labour has been split between the two), from the viewpoint of the bigger inquiry,

with the bigger goal, there is no real teamwork. Neither of them are being actually dependable.

Another example is found in the history of the 2020 COVID-19 pandemic, discussed by Campos (2022). During at least the first year of the pandemic, when vaccines were being developed, authorities split into two basic groups. Some thought that no vaccines should be made available to public use until long-term side effects had been mapped, whereas others thought that vaccines should begin to be distributed ASAP. People in the first group were primarily concerned with the long-term safety of the substances; and rushing the manufacturing process, they held, meant compromising on safety. People in the second group, in turn, thought that vaccines should be distributed after proven effective, in spite of knowledge of side effects being limited, because the costs (human and economic) of not distributing them immediately would be seriously higher.

As much as both ways of reasoning are justified to a certain extent, it can be contended that people in the second group were more attentive to the bigger picture, whereas people in the first group were reasoning from a more individualistic perspective. Their reasoning appears to stem from a failure to consider the entirety of the situation. Both the inquiry aimed at sorting distribution and the inquiry aimed at ensuring safety are subordinated to a bigger epistemic enterprise – the broader inquiry whose aim is to solve the COVID-19 pandemic. Putting the anti-COVID-19 vaccines on hold until all long-term side effects have been extensively mapped puts this bigger epistemic enterprise into jeopardy. As we know, widespread vaccination is generally regarded as the

primary exit route out of the COVID-19 crisis, and for a good reason (CROXFORD, 2021): because the longer a population goes without a vaccine, the greater the odds of the Sars-Cov virus suffering mutations of the sort that could eventually culminate in it turning into a different pathogen. If we're going to wait for the much desired long-term safety data, it is likely that, by the time we have this data, the virus will already have turned into a different pathogen. If this different pathogen escapes the original vaccines' coverage, then we're basically throwing the baby out with the bathwater.

Therefore, to give precedence to the inquiry aimed at mapping all the possible side effects that the vaccine could cause in the long run, interesting as it might be in its own right, is to take an intellectually individualistic stand, in this case. It is a form of particularized thinking, a failure to see the big picture and respond accordingly. Specifically, it's a failure at seeing how one's perceived priorities come at a cost to the bigger enterprise. If we, as a society, had failed at holding the COVID-19 pandemic back because the virus suffered a mutation while we waited to sort the distribution of the pilot vaccines (because we were only going to distribute them after all long-term side effects had been mapped), we would have failed collectively. But individualism of some of the agents involved, we might contend, would have been to blame. It would have been one of the causes of that failure.

In sum, individualistic thinking, in its diverse forms, appears to lie at the root of some of the difficulties we deal with in our epistemic lives. Now, can intellectual individualism figure in the explanation of some of our epistemic failures, i.e., the explanation of why some of our

epistemic endeavours don't go as well as they should? I submit that it can, and that it has to do with how it impacts coordination.

2. COORDINATION AND INDIVIDUALISTIC THINKING

As the examples given in the previous section illustrate, many of the inquiries that matter in our lives – queries into causes of symptoms, for instance, and into long-term consequences of things – are interrelated and subordinated to bigger epistemic enterprises. Those bigger enterprises are usually complex (they involve multiple *démarches*) and collective (they require multiple epistemic agents). And their goals are complex and collective too – they can be broken down in a number of sub-goals; and they matter to a number of people, rather than just to the inquirers themselves.

For instance, picture the 1960s space race. A materials engineer in the UK working to develop a spacesuit that could protect its user against space dust, and a rocket scientist in the US working to develop an engine that used jet propulsion would be both working under the same big project, with the same big goal: the goal of taking men into outer space. The goal is shared and dependent on the sub-projects, even if neither of the scientists knew about the other.

Those complex enterprises normally require collaboration across domains; and this, in turn, requires, in addition to specialized work, labour in the form of *coordination practices* amongst the many sub-tasks involved (FARAJ; XIAO, 2006; BRUNS, 2013). Coordination is a process through which decisions are brought together (PETERS, p. 2015). A set

of decisions is said to be coordinated when “adjustments have been made in it such that the adverse consequences of any one decision for other decisions in the set are to a degree and in some frequency avoided, reduced, counterbalanced, or outweighed” (LINDBLÖM, 1965, p. 154).

Many times, it looks as though these enterprises fail as a result of this labour not being carried out adequately: when each of the agents involved find themselves adopting a narrow perspective only, or seeing only one single part of the problem, and trying to work out a solution to that part. In so doing, agents eventually produce obstacles that get in the way of other agents doing their part; and this puts both the other agents’ jobs and the bigger (shared) project into jeopardy. In those cases, we might be tempted to blame the overall failure of the broader enterprise on compartmentalization, or individualism – even when each person thinks they’re doing the right thing, and even when their overall performance in dealing with each of the singular inquiries at stake is pristine.

So it can be contended that dependability and coordination go hand in hand, to some degree. Coordination happens whenever the efforts undertaken by one agent consider those made by other agents that share the same goals and are involved in the same enterprise, in a way that prevents displacements, waste of time, duplication of tasks, contradictory efforts, and so forth (PETERS, 2018). In a coordinated venture, each person relies on others. In conducting and executing their part of the work, they can count on each other, they know that each and any of the other agents involved will be attentive to the big picture, will proceed according to plan, and will refrain from making decisions that

conflict with the common goals at stake. In this type of enterprise, each agent is dependable, to the extent that others can rely on them.

Now, is the converse true as well? Is lack of coordination correlated with lack of dependability somehow? Not all collective enterprises are coordinated. Areas such as surgery (GAWANDE, 2010), medical practice (HEATH, 2011), administration in the public sector (PETERS, 2015), public policy design (PETERS, 2018) and business (DE BRUIN, 2015) provide us with numerous examples of failure to coordinate, and many examples of not even trying very hard to enhance coordination. Why is it that coordination is so easy to miss? Could a tendency to not be dependable, or to not care about being dependable (i.e., individualism) play a role?

I submit that it can, and with this, another characteristic should be added to my intellectual individualism's profile:

4. Intellectual individualism obstructs collective and complex epistemic endeavours by getting in the way of coordination.

Some of the reasons why coordination doesn't happen in a complex epistemic venture certainly have to do with things that go beyond what people (personally) care or don't care about, for instance, power. Information is power. Many organizations withhold information that, if shared, would be of service to other organizations, even when, in theory, they're working under the same project; and this keeps coordination from happening. Vaccine developers, for instance, withhold details of their clinical trials, with the aim of guarding their intellectual property and competitive edge (THOMAS, 2020). They do

this even when they are together with other companies under the same project of arriving at an effective COVID-19 vaccine, and when data that they are withholding could be of use to other labs. The goal is shared, but they are competing, much more so than collaborating to attain it. Even when the goals of an organization itself may be advanced by information exchange, many will refrain from exchanging out of fear of losing the upper hand (STINCHCOMBE, 2000).

Other reasons might have to do with people not having the resources that allow for coordination, not understanding how coordination works or simply not being interested in coordinating because they don't see many incentives. A scientist doesn't know, say, bayesian data analysis; so he cannot articulate data that has been presented using bayesian statistics together with other findings. A newbie employee of a big company might not know the order in which a set of protocols and deliberations should be undertaken by the many offices involved in a complex project, so he gets the chronology wrong. He keeps waiting for something to happen so that he can then act, whereas in reality other people are waiting on him to perform his part, so that they can then perform theirs. And so forth. Those things basically come down to forms of ignorance, at the end of the day – an agent doesn't know when, how or why to try and fit their share of work together with other people's shares.

Ignorance and power provide for circumstantial and structural explanations for lack of coordination. Such explanations are circumstantial because they're incidental – they suggest that miscoordination stems from the coming together of unfortunate events

(if only that scientist was acquainted with formal statistics; if only that new employee has had experience and knew better, etc.). And they're structural because they appeal to facts pertaining the arrangement of social and economical reality (say, capitalism, big corporation's culture, etc.). Those facts do account for what is keeping coordination from happening in certain collective and complex epistemic endeavours, to a great extent. The vast majority of studies on coordination and its lack thereof focus on factors of this sort (PETERS, 2015).

Structural and circumstantial factors are impersonal, to a great extent – they don't depend on one's character or personality, or on the vices and virtues one bear, i.e., they don't depend on who the agents are. But individualism, as it has been described by me, seems to be personal, to a great extent – it's a trait of agents and their relationships to one another. Widespread as it might be, it's something that pertains people and their bad decision-making, habits, tendencies and thinking styles.

Many people are skeptical that personal factors play a relevant role in the explanation of why things in our society are the way they are. That's mostly because of the difficulties involved in ascribing personal traits to people, especially negative traits, i.e., vices. A lot has been written in, roughly, the last five years on the issue of vice-charging. Specifically, a lot has been said about how easy it is to inappropriately blame epistemic failures, which include the failure of inquiries aimed at finding solutions to problems and answers to questions, on defective traits of the agents involved (KIDD, 2016; TANESINI, 2020; CASSAM, 2021). That is, philosophers have been pointing out that there is a tendency to blame incidents of many sorts on the subjects directly and

indirectly involved on account of their vices. There are two reasons why this isn't always a good strategy. Firstly, it is not always clear that vices are to blame, or at least not more so than other things, for instance, sub-personal mechanisms and structural factors. Secondly, there is not always an agreement on what counts as "bearing a vice" and what doesn't, and why. How bad, or how often, do you have to err for it to be alright to say that you possess a vice? That's far from clear.

If it is not clear whether personal factors play a role in the explanation of miscoordination, we have at least some reasons to think that they might do. For one thing, miscoordination is a collective failure, but because something is collective doesn't mean it is impersonal. There is such thing as collective agency. And, if that's the case, then there must be such thing as personal collective flaws – flaws of the agent undertaking a project, when this agent is a group.

Take this low level example: some groups (like ISIS, the Islamic State; or the Italian mafia) are violent. But from the fact that this form of violence is collective (i.e., practiced by many, or even by most in the group) it doesn't mean it is not personal. Each *person* who has actually taken part in an act of violence authored by the group has done something that contributed to that, at that time. That is, some deeds, successful and failed, are collective; but at least part of their success and failure comes down to things *people* in the group have done or have been, at the end of the day. We want to preserve the intuition that those people should be held accountable, and for that to be the case it has to be true that they are personally responsible, to some extent.

What is more, as Baird & Calvard (2019) remark, misbehaviour of all sorts is seldom a simple case of “bad apples” doing bad things. Most of the times, what we do have is bad barrels (organizations) and even bad orchards (institutions) (ASHKANASY ET AL, 2006). Miscoordination is no exception. It seldom occurs that an enterprise fails because one single person failed to coordinate with the rest of a group when the group was coordinated; and, when it does happen, it’s easy to see it through. More often, members of the group fail to coordinate *between themselves*, in a way that it is not clear which particular member is to blame, and we are left with the impression that the whole group should be held accountable. For instance, we blame Volkswagen for a batch of cars that have been recalled. We blame the entire criminal justice system for miscarriages of justice. And so forth. No doubt there are structural factors involved (for instance racism – black people are seven times more likely to be wrongly convicted in the U.S. than white defendants⁴), as well as bad luck (maybe one machine that should have worked in Volkswagen’s quality control simply didn’t, and yielded a false negative diagnosis for engine flaws somewhere along the chain). But an explanation of a collective failure is going to be more comprehensive if it includes reference to flaws in people’s performances (when there is some) *as well as* reference to facts pertaining economy, society and fortuity.

For instance, if you can show that a team of software engineers that should have double-checked that machine refrained from doing so

⁴ For scientific back up on this, see Possley & Stephens (2017) report, “Race and Wrongful Convictions in the United States”, published in the U.S. national registry of exonerations.

because they have programmed it, in the first place, and they never took seriously into consideration the possibility that their programming could have bugs, this enriches the explanation of why quality control flopped. Their excessive self-confidence would be a part of the story. Likewise, if you can show that members of the jury were half asleep during the presentation of evidence at a trial, when they obviously should have been paying attention, this enriches the explanation of why that trial went wrong. Their insouciance, laziness, or carelessness is part of the problem, until shown otherwise⁵. It would be a surprise if you had people sleeping on court and that *didn't* have any impact on the wrongful result.

The bottom line here is: everything that is out of order in a venture that went wrong played a role in the thing having gone wrong, until proven “innocent” (that is, until we can rule it out that each of those things indeed played a role in the failure in question). Human factors – facts pertaining people and groups of people – are no exception.

So miscoordination more often than not is a collective failure – it is what happens when a group fails, and it often is the very cause of the failure. But if this is so, then, there is the question of whether intellectual individualism should be better regarded as a collective *trait*, maybe even a collective vice. If miscoordination is a result of intellectual individualism, then shouldn't intellectual individualism be

⁵ If it can be shown, for instance, that they have been asleep due to the effect of some sedative that someone maliciously put in their water, in which case they would be exculpated for their poor performance. If not, then, until it is actually shown otherwise, those members of the jury are responsible for the wrongful result of the trial – they should have been paying attention, much in the same way that the software engineers are responsible for the malfunction of the machine.

a group vice? That is, is it not something that should be ascribed to collective instead of singular entities?

Epistemologists have been discussing whether virtues, vices and character traits in general can be collective (e.g., DE BRUIN, 2015; FRICKER, 2009; LAHROODI, 2007). Scientific research on group-level social cognitive biases and conformity pressures, such as groupthink, points in the same direction, suggesting that groups can tend toward expressions of knowledge, decision-making, and behaviour that are independent and divergent from the underlying or prior cognitions of individual members (KIM, 2001). So it looks as though individual and group epistemology can co-vary. A company, for example, can possess a distinctive trait, even though none of its employees, taken individually, do; vice-versa (LAHROODI, 2007). If groups, like boarding committees, audiences, organizations, companies, teams, parties, juries and other collectives exercise agency, then they probably have certain ways of dealing with information, knowledge, truth, and other goods that concern their epistemic pursuits that are independent of the views of each of their members, taken individually (KILDUFF ET AL., 2001). So maybe a group has a certain epistemic priority, but that is a priority only for the group. Each individual that is a member of the group doesn't see that as his own priority.

On the other hand, it is reasonable to think, like Fricker (2009), that individuals, in spite of their personal beliefs and character traits, make a joint commitment to the beliefs and responsibilities of a group, when they join a group, like a political party, for example. De Bruin (2015) argues along the same lines, identifying *corporate* epistemic virtues and

vices. When a person enters a corporation that is settled in certain ways, the person adheres to those ways, to some extent; and that includes their ultimate goals and priorities.

Now, the thing with individualism is mainly that the person doesn't see him or herself as having joined, nor in being part of a group, in the first place. They see themselves as independent from a collective body of agents working to achieve higher-order goals, goals that interest the community and that can only be achieved through collective and cooperative efforts. Their epistemic attitude is that of a lone wolf in the midst of other lone wolves: acting alone, unconcerned about their immediate doings being part of something bigger or not. So individualism can be a trait of groups (when they don't see themselves as fitting together with other groups into bigger projects) but, most remarkably, it is a trait of people, when they don't see where or how their bit of epistemic labour fits together with other people's, for the sake of accomplishing bigger tasks.

In sum, personal factors, like an individualistic mindset, are relevant to a full account of lack of coordination, essentially, because people are different and they act differently, as much as groups do. Some are especially sensitive to the collective dimensions of epistemic enterprises, and especially responsible, and they excel in being dependable. Others, in turn, seem to be especially insensitive to that, and especially irresponsible. They go about in such a way that we simply cannot count on them if we need, even when they could and should have been dependable. Therefore, as much as an explanation of why a venture excelled where many others failed is going to be more

comprehensive (and therefore better) if it manages to identify the role played by bright ideas of those in charge of certain tasks, a comprehensive explanation of why a venture failed even though on paper it had everything in place to succeed should mention terrible ideas, decisions, habits and mindsets of people in charge of certain tasks – aspects in which they could have done better.

3. INDIVIDUALISM, SPECIALIZATION, AND DISAGREEMENT

My general proposition in this paper, as I've been arguing, is that individualism lies at the root of some of our collective epistemic enterprises that fail due to miscoordination. Some inquiries fail, I uphold, because either the agents directly in charge of them or other people (people indirectly involved) have made individualistic decisions and reasoned from individualistic viewpoints, when a collective-based, or “big-picture-based” approach could and should have been taken instead.

Now, two objections that might be raised against this idea are that what I have been calling intellectual individualism is, in reality, a reflex of specialization or of fundamental peer disagreement. Those two objections go hand in hand, so I will tackle both of them in one go. Basically, what they claim is that intellectual individualism is the inevitable price we pay for the elevated degree of specialization we collectively acquired, a consequence of the division of epistemic labour that comes with the progress of science. With the division of epistemic labour comes a myriad of specialized agents – people that know a lot

about one single subject. Those people can disagree between themselves over matters that go beyond their domain of specialized knowledge. Let me try and explain that in some more detail.

In science, one might contend, it looks as though the overall problem of miscoordination can be seen as, at least in part, a reflex of the state-of-the-art division of epistemic labour that the 21st Century has attained. Gawande (2010) refers to it as “the problem of extreme complexity”: all the knowledge and know-how science has grown to have is overwhelming and cannot be possessed by single individuals, even inside of a particular field. Most of his examples concern the medical sciences (even though extreme complexity is the rule in almost every area, these days). The World Health Organization’s international classification of diseases has grown to distinguish more than thirteen thousand different diseases, syndromes, and types of injury; and more than six thousand drugs and surgical procedures to treat them, each with different requirements, risks, and particularities. So it’s a lot to get right, and there’s no way of tackling it other than splitting up the tasks among various specialties. In medicine, Gawande remarks, “we live in the era of the superspecialist—of clinicians who have taken the time to practice, practice, practice at one narrow thing until they can do it better than anyone else” (GAWANDE, 2010, p. 29).

So, many times, the impression we get that people are “failing to see the big picture” is due to the fact that we *need* them to be detail-oriented. We need each person to not see the whole, and focus only on the part, for that project to be able to be carried out effectively. This is the paradox of specialization: each agent involved in a complex task has

to be extremely competent and positive about what needs to be done, when and how. So each expert will devise and draw their efforts accordingly. Yet, many times the bigger project is jeopardized precisely because of that. What one expert, the person responsible for one part, is recommending *conflicts* with what other experts, responsible for other parts, will recommend. This is the classic case of two doctors, of different specialties, prescribing interventions that interact with each other to the patient's disfavour. If we want to have doctors of different specialties at our disposal, we've got to accept that they will eventually give conflicting advice. Individualism, the objection goes on, is a consequence, rather than a cause of our present way of life; and it is something we have to live with if we want to benefit from specialization.

Stemming from this concern there is the related question of whether intellectual individualism is a problem of peer disagreement over fundamental values. Do people appear to be "failing to see the big picture" because they have different priorities? The examples provided in the first sections appear to suggest just that. The big picture I see may be different from the big picture you see, because you and I have different hierarchies of values. So maybe what I have been terming "intellectual individualism" is actually a matter of legitimate disagreement between peers over priorities.

For instance, a doctor might see the goal of taking care of an infection as more urgent than investigating dark skin (this being why he sets the latter aside and further refers the patient to a dermatologist), whereas others with the same qualifications, his peers,

might have equally good reasons to think otherwise. In the same fashion, some immunologists might think that certifying the long-term safety of a vaccine is more important for the broader project of sparing lives than immunizing the population immediately with pilot jabs; while other immunologists might think the opposite. In this case, they're disagreeing over which risks are worth taking and which are not. Finally, one biologist might see the goal of conducting research that is going to reinforce the fight for ending animal slavery as being more important, whereas another biologist with the same qualifications might see the goal of conducting research that is going to enhance milk production as paramount.

Two people being epistemic peers does not guarantee that they will share the same views of what is most important, urgent, or worthy. If that is what is going on in those cases, then what I've previously termed "intellectual individualism", rather than being something that motivates agents to conduct themselves the way they do, might be better understood as a consequence of people not having a consensus over what the priorities are.

Fundamental disagreement over values is a special kind of disagreement: it comes down to a form of philosophical disagreement, at the end of the day. As Kornblith (2010) remarks, some types of disagreements (disagreements over matters of fact, in mathematics and science, for example) are usually resolved without further complications – it's basically a matter of giving agents more data or more time. Disagreement over matters of principle, however, is very difficult to resolve; and it can easily become persistent (ELGIN, 2010).

So it could be, the objection goes on, that the conducts that appear to be motivated by intellectual individualism are, at the end of the day, a reflex of persistent disagreement over a matter of principle.

First things first, I believe there is a false dichotomy underpinning this objection. It is true that with great specialization come individualistic tendencies – each expert tends to reason from his unique perspective only. But that doesn't mean we have to accept this as an inevitable price to be paid. On the contrary, it is precisely because with greater specialization come greater individualistic tendencies that we must try our best to enhance coordination. Coordination is needed now, more than ever before. The great amount of pieces of specialized knowledge we have been attaining is made pointless if we cannot find ways to bring those pieces together and put them to our service and benefit at some point. There is no logical or material barrier keeping humanity from having our own cake and eating it too, in this case, apart from humanity itself (although I do believe that a solution for this lies in the future, and that we, as a society, need to work our way to it).

For us to live in a world where experts care about coordinating their unique perspectives with the aim of enabling higher-order deeds – deeds that can only be achieved through collective and articulated epistemic efforts – it all comes down to the ways in which people reason and interact, at the end of the day; and those ways can be changed for the better. What we really want to attain is the best of all worlds: a world in which we can have dependability while still benefiting from specialized advice. Part of what is keeping us from living in this world, I've submitted, is people's inclination towards non-dependability

(individualism). Now, even if it is true that individualism is not part of the problem itself but rather a side effect of it, it is still the case that, when things go wrong when they could have gone right if only experts were more dependable to one another, there is something in the way they reason, their thinking style, that could be changed in order to lessen the problem: they could become more attentive to the interconnectedness of the epistemic labour, to how their share in this work fits together with other people's shares.

So, from the fact that individualistic tendencies are a consequence of the epistemic division of labour it doesn't follow that the detrimental impact caused by those tendencies needs to continue to be. Once people are made aware of their own intellectual individualistic inclinations, it is down to them to reflect on their habits of reasoning and thinking styles, and to embrace dependability. For instance, picture the dermatologist from a previous example, the one who is investigating the persistent darkened skin areas of a patient. Once he raises his awareness of how his inquiry fits together with the general practitioner's inquiry, aimed at confirming that the patient has got a yeast infection, he might or might not be willing to bear the costs of standing up for the broader enterprise, of caring about it (the enterprise of finding out what is going on with the patient), which is supposed to be shared by them.

He may or may not be willing to, for instance, touch base with the GP to discuss the possibility of an underlying condition capable of accounting for both symptoms. Or he may or may not be willing to question the patient for details, with the aim of confirming that a yeast

infection has indeed been found by the GP, and then work from there into investigating the hypothesis of radiation sickness. That doesn't mean, of course, that structural factors won't get in his way (perhaps he is too busy, for instance, because healthcare professionals are overwhelmed); or fortuitous factors (maybe he rings the GP's clinic, but gets no response). But, once more, this is not a matter of necessity, something that is bound to be. Structural and circumstantial factors are not facts of the matter, things that cannot be made up for. One way to make up for structure and circumstances that happen to be to the disfavour of a higher purpose aim that we care about is by cultivating virtue, and cultivating virtue is something that starts with watching out for our own vices.

The same rationale applies to the issue of fundamental disagreement between peers. It is down to each expert, at the end of the day, to re-examine their priorities as well as their place to be, as the experts that they are, in light of the big picture, once they become more observant of the big picture. It doesn't mean they have to change their perceived priorities just because those do not conform to the perceived priorities of their peers, or of the group. But it does mean that they should contemplate possibilities of compromising – which few people are willing to, even though, many times, that's the obvious way to self-improvement and self-growth.

The biologist in the example that opens up this paper, professor Sprout, the one that has his request for funding declined, doesn't seem particularly open to this type of compromise, and there is no doubt he has good reason to not see compromising in a good light. Very few

people in the real world that find themselves in the position of professor Sprout would actually be willing to compromise (for instance, by choosing to collaborate with professor Slughorn's research), for the reasons we have speculated about: they have certain values and see a moral problem in epistemic ventures that wound those values. But by adopting such a steadfast attitude and not being open to compromise one should at least take into the checks and balances the epistemic damage that is then caused: this attitude creates, or reinforces, an epistemically individualistic environment within the community.

In such environment, complex epistemic enterprises (enterprises that depend on multiple agents) are less likely to flourish. In the same way as my colleague won't be able to benefit from my contribution in his epistemic quest now (because I'm not interested in collaborating, for whatever reasons I may have), I'm not likely to be able to benefit from his, as well as from others' contributions to my futures quests (because they too won't be interested, or won't care – all they'll care about is their own projects). This is a toxic environment for any collective venture.

Most importantly, from the fact that experts have different values and disagree about what the priorities of research should be it doesn't follow, or at least it shouldn't follow, that they cannot collaborate, whenever possible. Many times it is not possible, for reasons that go beyond what each individual care about, as the discussion on structural and circumstantial factors undertaken earlier made clear. At other times, however, it is possible, but doesn't happen because people don't care about collaborating with others whose views are different – because all they care about are the things they care about. However,

many times, if not most of the time, neither of the disagreeing parts have good enough reason to care about what they care, or to maintain the positions that they maintain. They hold on to (different) axioms, to views that cannot be justified any further. So what we do have, at the end of the day, is people with epistemic preferences that are no better (i.e., no more rational) than anyone else's. If each person can at least acknowledge this fact, the fact that, ultimately, their perceived epistemic priorities are no more paramount than anyone else's, this would be a big step. A step towards a broadened understanding that there is no reason, after all, why one's skills and expertise should be put *only* to the service of his or her own priorities (and not to the service of the community, with its broader goals).

4. FINAL REMARKS

In this paper I made the case that intellectual individualism is a problem in our world, a problem that impedes, to a great extent, the development of collective and complex epistemic endeavours. Some epistemic ventures fail, I argued, because either the agents directly in charge of them or other people (people indirectly involved) have made individualistic decisions and reasoned from individualistic viewpoints, when a collective-based, or "big-picture based" approach was entirely available. I've highlighted the losses that can ensue from the maintenance of an individualistic culture within epistemic communities, and I've suggested that the way out of an epistemically

individualistic environment lies in a change of mentality and in the cultivation of virtue.

A lot remains yet to be covered about the specifics of this change of mentality and virtue-based path. Perhaps one way of looking at it is seeing intellectual individualism as an intellectual vice that we should watch ourselves to try and avoid. Detecting intellectual individualism in our own epistemic conducts is something that we could do by constantly asking ourselves the following question: what lies above me, beneath me, and in parallel to me? The inquiry I am engaged in now, or am interested in undertaking, how does it fit into a bigger picture, i.e., what other questions have a bearing on it, and how does it have a bearing on other questions? And, even more importantly: how can I be of service here, or at least not be of disservice, for those in charge of these other questions?

In sum, detecting intellectual individualism is a matter of “zooming out” of our immediate perceptions about what the priorities are, and about what is interesting and deserving of our collective attention and resources. Cultivating this “zooming out” attitude is the doorway to amelioration of our tendency towards being non-dependable to projects that lie beyond, beneath, and outside of what we care about.

5. REFERENCES

ASHKANASY, Neal; WINDSOR, Carolyn; TREVIÑO, Linda. Bad apples in bad barrels revisited: Cognitive moral development, just world beliefs, rewards, and ethical decision-making. **Business Ethics Quarterly**, n. 16, pp. 449-473, 2006.

- BAIRD, Christopher; CALVARD, Thomas. Epistemic Vices in Organizations: Knowledge, Truth, and Unethical Conduct. **Journal of Business Ethics**, v. 160, pp. 263-276, 2019.
- DE BRUIN, Boudewijn. **Ethics and the global financial crisis: Why incompetence is worse than greed**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- BRUNS, Hille. Working Alone Together: coordination in collaboration across domains of expertise. **The Academy of Management Journal**, v. 56, n. 1, pp. 62-83, 2013.
- BYERLY, Ryan. **Intellectual Dependability: A Virtue Theory of the Epistemic and Educational Ideal**. New York: Routledge, 2021.
- CAMPOS, Veronica. **Epistemic akrasia and Epistemic Inefficacy: a virtue-based approach** [PhD Dissertation]. The Federal University of Minas Gerais, 2022.
- CASSAM, Quassim. Misunderstanding vaccine hesitancy: A case study in epistemic injustice. **Educational Philosophy and Theory**, pp. 1-15, 2021.
- CHRISTENSEN, David. Epistemology of disagreement: the good news. **Philosophical Review**, n. 116, pp. 187-217, 2007.
- CROXFORD, Andrew. The Long-Term Safety Argument over COVID-19 Vaccines. **The Boston Review**. Available at <https://bostonreview.net/articles/the-long-term-safety-argument-over-covid-19-vaccines/>, 2021.
- ELGA, Adam. Reflection and disagreement. **Nous**, n. 41, pp. 478-502, 2007.
- ELGIN, Catherine. Persistent Disagreement. **Disagreement**, pp. 53-68, 2010.
- FARAJ, Samer; XIAO, Yan. Coordination in fast-response organizations. **Management Science**, n. 52, pp. 1155-1169, 2006.
- FRICKER, Miranda. Can there be institutional virtues? In: GENDLER; HAWTHORNE (Orgs.), **Oxford readings in epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GAWANDE, Atul. **The Checklist Manifesto: How to Get Things Right**. Profile Books, 2010.
- HARARI, Yuval. **Sapiens: a brief history of humankind**. Vintage Books, 2015.
- HEATH, Iona. Divided we fail. **Clinical Medicine** 2011, v. 11, n. 6, pp. 576-86, 2011.

- HEATH, Joseph. Methodological Individualism. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), available at <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/methodological-individualism/>, 2020.
- KELLY, Thomas. The epistemic significance of disagreement. In: GENDLER; HAWTHORNE (Orgs.), **Oxford studies in epistemology, Volume 1**. Oxford University Press, pp. 167-196, 2005.
- KIDD, Ian. Charging others with epistemic vice. **The Monist**, v. 99, n. 2, pp. 181-197, 2016.
- KILDUFF, Martin; MEHRA, Ajay; DUNN, Mary. From blue sky research to problem solving: A philosophy of science theory of new knowledge production. **Academy of Management Review**, v. 36, n. 2, pp. 297-317, 2011.
- KIM, Yoonho. A comparative study of the “Abilene Paradox” and “Groupthink”. **Public Administration Quarterly**, v. 25, n. 2, pp. 168-189, 2001.
- KIM, Nancy; KEIL, Frank. From symptoms to causes: Diversity effects in diagnostic reasoning. **Memory & Cognition**, v. 31, n. 1, pp. 155-165, 2003.
- KORNBLITH, Hilary. Belief in the Face of Controversy. In: FELDMAN; WARFIELD, (eds.), **Disagreement**, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- LAHROODI, Reza. Collective epistemic virtues. **Social Epistemology**, v. 21, n. 3, pp. 281-297, 2007.
- LINDBLOM, Charles. **The Intelligence of Democracy: Decision Making through Mutual Adjustment**. New York: Free Press, 1965.
- MATHESON, Jonathan. **The Epistemic Significance of Disagreement**. Palgrave Macmillan, 2015.
- PETERS, Guy. **Pursuing Horizontal Management: The Politics of Public Sector Coordination**. University Press of Kansas, 2015.
- PETERS, Guy. The challenge of policy coordination. **Policy Design and Practice**, v. 1, n. 1, pp. 1-11, 2018.

POSSLEY, Maurice; STEPHENS, Klara. Race and Wrongful Convictions in the United States. In: GROSS (Ed.) **National Registry of Exonerations**. University of California Irvine, 2017.

STINCHCOMBE, Arthur. **Information and Organizations**. Berkeley: University of California Press, 2000.

TANESINI, Alessandra. Blaming the Intellectually Vicious: A Critical Discussion of Cassam's Account of Blameworthiness and Reprehensibility for Epistemic Vice. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 23, n. 5, pp. 851-859, 2020.

THALER, Richard. From homo economicus to homo sapiens. **The Journal of Economic Perspectives**, v. 14, n. 1, pp. 133-141, 2020.

THOMAS, Kathie. Vaccine Makers Keep Safety Details Quiet, Alarming Scientists. **The New York Times**. Sept. 13, 2020. Available at <https://www.nytimes.com/2020/09/13/science/coronavirus-vaccine-trials.html>, 2020.

3

PAPEIS INSTITUCIONAIS E DEVERES EPISTÊMICOS

*André J. Abath*¹

1.

Em maio de 2021, durante a CPI da Pandemia—dedicada a apurar, dentre outras coisas, as ações e omissões do Governo Federal no enfrentamento da Pandemia da COVID-19 no Brasil—, o senador Otto Alencar criticou duramente Eduardo Pazuello, ex-ministro da saúde do governo Bolsonaro, devido a sua (assumida) ignorância a respeito do vírus que então tomava o país. “...Não sabe nem o que é a doença. Não sabe nada da doença...O senhor tinha que saber”, disse o senador.²

No início de abril de 2020, nos primeiros meses da pandemia de COVID-19, um episódio semelhante ocorreu nos EUA. O neurocirurgião americano e correspondente médico-chefe da CNN, Sanjay Gupta, ficou indignado ao ouvir do governador da Georgia, Brian Kemp, que ele havia acabado de descobrir que o vírus poderia ser transmitido de forma assintomática. O Dr. Gupta reagiu dizendo: “isso é indesculpável... Meus filhos que vão à escola na Georgia sabiam disso há um mês... Nós sabemos disso há muito tempo”.³

¹ (UFMG/CNPq)

² Cf. <https://tv.estadao.com.br/politica,cpi-da-covid-o-senhor-nao-sabe-nem-o-que-e-a-doenca-diz-senador-otto-alencar-a-pazuello,1171311>.

³ Cf. <https://edition.cnn.com/videos/politics/2020/04/02/governor-brian-kemp-georgia-coronavirus-sanjay-gupta-anderson-cooper-nr-vpx.cnn>.

As reações de Otto Alencar e Sanjay Gupta são perfeitamente compreensíveis. Afinal, parece intuitivo que Pazuello, enquanto ministro da saúde, e Kemp, enquanto governador de um estado americano, deveriam conhecer uma série de fatos sobre o vírus, como o fato de que pode ser transmitido de forma assintomática. De modo mais geral, parece intuitivo que as pessoas que exercem determinados papéis institucionais devem conhecer certos fatos—que, por exemplo, os médicos devem conhecer fatos sobre várias doenças; que os professores de filosofia devem conhecer certas teses filosóficas; que os juízes devem conhecer muitas das leis de seu país e/ou estado, e assim por diante.

Mas o que significa dizer que um sujeito que exerce um determinado papel institucional deve conhecer certos fatos? Bem, ao dizer que um sujeito *S*, que exerce um desses papéis, deveria saber que *p*, no sentido aqui relevante, não estamos apenas expressando que saber que *p* seria de interesse, desejável ou de alguma forma vantajoso para *S*. Estamos, em vez disso, expressando um ponto normativo forte: saber que *p* é exigido de *S*, de modo que, se *S* não souber que *p*, essa será uma “deficiência distintamente epistêmica da parte do sujeito”, como colocado por Goldberg (2017, p. 2864). Ou seja, ao dizer que *S* deveria saber que *p*, no sentido aqui relevante, estamos expressando o ponto normativo de que *S* tem o dever de saber que *p*.^{4 5}

⁴ Meu foco nesse artigo será no dever relacionado ao conhecimento de fatos, mas o meu argumento pode ser facilmente estendido para lidar com casos de conhecimento prático, ou saber-como, por exemplo, caso esse não seja entendido em termos do conhecimento de fatos.

⁵ A ideia de que existem deveres epistêmicos expressos por declarações da forma “*S* deve acreditar que *p*” é controversa, uma vez que—como apontado por pessoas como Alston (1988) e Plantinga (1993) — não temos controle direto sobre nossas crenças. Mas a minha discussão neste artigo independe de qualquer tese sobre controle doxástico. Ao afirmarmos que *S* tem o dever de saber que *p*, podemos querer dizer, simplesmente, que *S* tem o dever de possuir certa informação, ou de apreender certo

Mas será correta a intuição de que papéis institucionais estão vinculados a certos deveres epistêmicos? E se existirem tais deveres epistêmicos, qual é a sua fonte? Neste artigo, gostaria de abordar essas questões de maneira preliminar. Dialogarei, aqui, com Goldberg (2017, 2018). Para ele, existem, de fato, deveres epistêmicos que estão, de alguma forma, vinculados a papéis institucionais. Esses deveres decorrem de expectativas autorizadas que os outros têm em relação às pessoas que ocupam tais papéis, sendo que essas expectativas são satisfeitas apenas se as pessoas a quem tais expectativas estão direcionadas conhecerem certos fatos. Contra Goldberg, defenderei que, quando se trata de papéis institucionais que ocupamos de maneira voluntária, como papéis profissionais, deveres epistêmicos, com toda sua força normativa, decorrem simplesmente da aceitação voluntária das pessoas em ocupá-los, e que esses deveres estariam em pleno vigor mesmo que outros não tivessem expectativas em relação a seus ocupantes. Chamarei tais deveres epistêmicos de *contratuais*. Em seguida, lidarei com papéis institucionais que ocupamos de maneira tipicamente não-voluntária, como o papel de filha ou irmã, ou de cidadania em um determinado país. Considerarei uma posição em filosofia política denominada *associativismo*, segundo a qual deveres morais e/ou políticos podem estar imediatamente associados a tais papéis. Defenderei que, se assim for, podemos ter deveres epistêmicos também associados, secundariamente, a tais papéis, pois a posse do conhecimento de fatos diversos pode ser necessária para o

conteúdo, e de uma forma tal que seja equivalente a conhecimento. É dessa maneira que a afirmação acima deve ser interpretada.

cumprimento de nossos deveres morais e/ou políticos que a eles estão associados.

Antes de iniciarmos, uma palavra sobre papéis institucionais e instituições. Seguirei Hardimon (1994) ao tomar papéis institucionais como sendo aqueles delineados no âmbito de instituições específicas. Isso inclui papéis familiares, como o de mãe e filha, papéis profissionais e ocupacionais em geral, e papéis políticos, como o de cidadania. Assim, profissões, famílias e estados, por exemplo, contam como instituições, e isso, como diz Hardimon, por serem estruturas que incluem “regras que definem cargos e posições, que podem ser ocupados por pessoas diferentes em momentos diferentes...As instituições são estruturas contínuas e auto-reprodutoras, cada uma com vida própria, por assim dizer” (1994, p. 335).^{6 7}

2.

Iniciarei discutindo papéis que exercemos voluntariamente, como papéis profissionais. Mas a discussão aqui também se aplica a papéis institucionais não-profissionais que exercemos voluntariamente, como o de membro de um clube, sindicato ou associação. A minha posição sobre deveres epistêmicos vinculados ao exercício de tais papéis virá à

⁶ Todas as traduções neste artigo são de minha responsabilidade.

⁷ Nesse sentido, amizades não contam como instituições. Diz Hardimon: “a amizade, porém, não é uma instituição. As amizades não são estruturas auto-reprodutoras, nem as identidades das amizades são independentes dos indivíduos que as constituem. Quando dois indivíduos se tornam amigos, surge uma nova amizade. Se eles deixarem de ser amigos, sua amizade deixará de existir; não pode ser retomado por ninguém além desses indivíduos em particular. As estruturas das amizades são, aliás, muito menos formais, muito mais elásticas do que as das instituições genuínas. O que conta como amizade cabe às partes envolvidas de uma forma que o que conta como estado, família ou universidade não cabe” (1994, p.336).

tona a partir de uma discussão crítica do trabalho de Goldberg (2017, 2018) sobre tais questões.

Goldberg (2017, p. 2866) escreve que

Quando for responsabilidade do profissional ser conhecedor de determinados temas (ou conhecedor das fontes de informação sobre esses temas), o profissional que não possuir conhecimento relevante estará sujeito à acusação de que deveria saber. Isso deve ser relativamente incontroverso. E embora possa ser um pouco mais controverso, suspeito que o mesmo ponto se aplica a pessoas que desempenham papéis em várias instituições (sejam ou não funções profissionais): funcionários do governo, líderes cívicos, membros de grupos sociais ou religiosos, jogadores em equipes, membros do clube e assim por diante.⁸

Assim, para Goldberg, as pessoas que exercem papéis profissionais ou institucionais, em sentido mais amplo, podem ter de conhecer certos fatos, ou conhecer determinados temas, e o fracasso aqui pode levar a acusações legítimas de que alguém deveria saber tal coisa (certos fatos). Mas qual a fonte de tais deveres?

Segundo Goldberg, nos casos em que um sujeito exerce um determinado papel profissional ou institucional, é a *expectativa autorizada* de outras pessoas de que o sujeito possua o conhecimento de certos fatos que faz com que o sujeito deva possuí-lo. Por exemplo, a

⁸ O foco central de Goldberg (2017) é no fenômeno do *deveria saber*, ou *deveria ter sabido* (em inglês, *should have known*), ou seja, ele busca compreender casos em que não sabemos que *p*, mas deveríamos saber que *p*, ou ter sabido que *p*. Os casos que abrem este artigo ilustram bem o fenômeno. Meu foco aqui, porém, não é nesse fenômeno, especificamente, mas em entender por que temos certos deveres epistêmicos vinculados a papéis institucionais, em primeiro lugar. Naturalmente, se falhamos em saber que *p* quando deveríamos saber que *p*, pode ser dito que deveríamos ter sabido que *p*. Assim, os fenômenos são intimamente relacionados, mas não discutirei questões acerca, por exemplo, de ignorância culpável, que estão na vizinhança da discussão. Abordei tal tema em Abath (2017) e Abath (2022, capítulo 6), sendo que o último texto aprofunda alguns dos argumentos que aqui surgem, ainda que no contexto de outra discussão, nomeadamente, do conhecimento do que as coisas são.

expectativa autorizada de outras pessoas (Otto Alencar era uma delas) de que Eduardo Pazuello—enquanto ministro, e logo após, ex-ministro da saúde—soubesse o que é o COVID-19 e como é transmitido fazia com que Pazuello devesse ter tal conhecimento.

Mas o que autoriza tais expectativas que, cotidianamente, possuímos em relação a pessoas que exercem papéis profissionais? Para Goldberg, essa autorização decorre de práticas estabelecidas, nas quais os papéis profissionais estão inseridos; práticas essas que são, elas próprias, legítimas. Diz Goldberg:

A questão é simplesmente que práticas estabelecidas que exigem o cumprimento de um conjunto de padrões geram a expectativa de que esses padrões serão cumpridos. Na medida em que a prática em si é legítima— não algo cuja legitimidade queremos questionar etc. —os participantes estão autorizados a [are *entitled to*] essas expectativas.⁹ Essas são autorizações geradas pela prática (GOLDBERG, 2017, p. 2869).

O ponto levantado por Goldberg vai além do domínio epistêmico. Vejamos o seguinte caso:

É prática padrão na comunidade de Melissa que o lixo seja coletado às quartas-feiras e também é prática padrão que, quando há lixo para ser coletado, as caixas sejam colocadas na calçada (para facilitar a coleta pelos caminhões de saneamento). Na terça-feira à noite, Melissa coloca suas caixas cheias na calçada para a coleta no dia seguinte. Infelizmente, a quarta-feira inicia e termina, e seu lixo não é coletado. Melissa está chateada. Ela esperava que suas caixas fossem esvaziadas na quarta-feira.

⁹ Neste artigo, traduzirei a expressão inglesa “entitlement” por “autorização”, de forma que, ao falar em expectativas autorizadas, tenho em mente uma tradução para “entitled expectations”.

Dada a prática padrão prevalecente, parece claro que ela estava autorizada a fazê-lo (GOLDBERG, 2017, p. 2869).

Nos termos que adoto neste artigo, Melissa possui, no caso em questão, uma expectativa autorizada de que o seu lixo será coletado na quarta-feira. Afinal, essa é a prática padrão em sua comunidade. Uma vez que se trata de uma prática que é, ela própria, legítima—não é uma prática que estamos dispostos a questionar, por exemplo—Melissa está autorizada em esperar que seu lixo seja coletado na quarta-feira.

Tal caso difere daqueles que são o foco de minha atenção neste artigo. Isso porque a expectativa de Melissa diz respeito a uma ação. A sua expectativa autorizada é de que o lixo será coletado em tal dia. Nos casos que mais me interessam neste artigo, e tendo em conta a posição de Goldberg, sujeitos têm a expectativa autorizada de que pessoas que exercem certos papéis profissionais terão conhecimento de certos fatos. Tais expectativas são autorizadas porque tais papéis estão inseridos em práticas legítimas que possuem certos padrões. Esses padrões, por sua vez, demandam o conhecimento de certos fatos por parte daqueles que exercem certos papéis profissionais.

Ilustremos a ideia com mais um exemplo. Considere-se a prática de ensino na educação básica. É uma prática estabelecida e legítima. Envolve professores, alunos, diretores, responsáveis, e assim por diante. Esses são os participantes da prática—chamemo-los de *comunidade escolar*. A prática de ensino envolve vários padrões—que podem, é claro, variar de alguma forma de comunidade para comunidade, e de escola para escola em uma determinada comunidade –, alguns dos quais são epistêmicos,

outros não. Dentre os padrões não epistêmicos, estão os éticos. Por certo, tais padrões estabelecem que professores devem tratar os alunos com dignidade, devem estabelecer com o restante da comunidade uma relação de respeito mútuo, e assim por diante. Se são muitos os padrões éticos a serem satisfeitos em uma comunidade escolar, também são muitos os padrões epistêmicos. Professores devem conhecer a localização da sala da direção, por exemplo. Devem saber quando suas aulas começam e terminam. E devem, claro, ter um conhecimento seguro do conteúdo da disciplina ministrada. Suponha que Marta ensine história do Brasil no ensino médio. Suponha, ainda, que um dos assuntos que ela deve cobrir é o período da ditadura militar no Brasil. Ela deve, portanto, ser conhecedora de inúmeros fatos acerca desse período, como fatos acerca da implantação do AI-5, da perseguição a artistas etc.

Se for assim, de acordo com a visão de Goldberg, então a comunidade escolar tem o direito de esperar que tais padrões epistêmicos sejam satisfeitos. Trata-se de um caso de uma autorização gerada pela prática. Ou seja, trata-se de uma autorização que é amparada por uma prática legítima. A comunidade escolar, portanto, está autorizada a esperar que Marta conheça inúmeros fatos acerca do período da ditadura militar no Brasil. Caso ela falhe em conhecer tais fatos, estará aberta à legítima acusação de que deveria conhecê-los.

3.

Creio que Goldberg está certo em acreditar que outros sujeitos estão autorizados a esperar de alguém que exerce um papel profissional

que ela ou ele conheça certos fatos. No entanto, não acho que as expectativas de outros sujeitos, não importa quão legítimas ou autorizadas, tenham um papel significativo a desempenhar na explicação de porque os sujeitos possuem, ao exercerem um dado papel profissional, certos deveres epistêmicos em primeiro lugar. Na verdade, acredito que a direção da explicação seja oposta: é porque os sujeitos, ao exercerem um dado papel profissional, possuem deveres epistêmicos em primeiro lugar que outros sujeitos estão autorizados a esperar que esses deveres sejam cumpridos.

Papeis profissionais, no caso típico, são, afinal, voluntariamente exercidos. E, ao voluntariamente assumirmos um dado papel, nos comprometemos com um “pacote de deveres, fixados pela instituição da qual a função faz parte”, como afirma Hardimon (1994, p. 354). Se Marta se inscreve para exercer a função de professora em uma escola secundária, ela compromete-se com um pacote de deveres fixado pela instituição. Muitos desses deveres podem lhe ser apresentados por escrito. Outros podem ser transmitidos por testemunho. Claro, muitos desses deveres pertencem ao domínio prático e moral. Pode ser explicitamente dito a Marta que ela deve manter uma relação respeitosa com os outros membros da comunidade escolar. Mas outros deveres pertencem ao domínio epistêmico. Marta deve conhecer as políticas da escola. Ela deve saber quando ocorrem as reuniões com a diretora. Ela deve saber com quem falar caso um aluno precise de ajuda médica, e assim por diante. Ela também deve ter conhecimento sobre determinados tópicos. Como dito anteriormente, caso Marta assuma o

ensino de história do Brasil e a discussão da ditadura militar esteja prevista, ela deve conhecer inúmeros fatos acerca desse período.¹⁰

Por falta de uma expressão melhor, digamos que tais deveres epistêmicos são *contratuais*, na medida em que decorrem de um ato voluntário (ou de uma série de atos voluntários) em que os sujeitos concordam em exercer um determinado papel, um papel que vem associado—por um ato ou uma série de atos da instituição—a certos deveres epistêmicos.¹¹

Quando se trata de deveres epistêmicos que são *contratuais* nesse sentido, as expectativas dos outros de que os cumparamos não explicam porque temos tais deveres em primeiro lugar. Temos certos deveres apenas porque voluntariamente aceitamos exercer certos papéis, papéis que possuem deveres a eles associados. Conforme sugerido por Hardimon (1994, p. 334), deveres—ele está discutindo deveres morais, mas entendo que o mesmo se aplica a deveres epistêmicos do tipo que

¹⁰ Naturalmente, nem sempre será claro se dado fato é tal que precisa ser conhecido por alguém que exerce um papel institucional. Alguns fatos estarão explicitamente indicados para quem exerce tal papel, mas muitos (a maioria?) não o estarão. Que fatos sobre o COVID-19 precisam ser conhecidos por um clínico geral, por exemplo? Por certo, menos fatos do que aqueles que devem ser conhecidos por um virologista, mas uma delimitação desses fatos passará não apenas por uma determinação explícita da instituição, mas também por uma sensibilidade do profissional a aspectos locais, contextuais. Discuto tais questões em Abath (2022, capítulo 6).

¹¹ O termo “contratual” pode ser enganoso aqui, por sugerir um ato voluntário formal, como a assinatura de um termo de posse, no caso de presidentes, ou a assinatura de um documento de compra de um imóvel. O uso do termo aqui é bem mais flexível, e indica apenas que deveres epistêmicos podem decorrer imediatamente de um ato, ou atos, que podem ser razoavelmente interpretados como voluntários. Isso abre espaço mesmo para casos em que a aceitação de um papel profissional se dê por um lento processo. Um cantor, por exemplo, pode iniciar a frequentar um grupo profissional de samba e fazer pequenas participações. Suas participações podem ficar mais numerosas (chegando mesmo a receber cachês), e, em dado momento, ele pode vir a ser considerado, e ver a si mesmo, como sendo parte do grupo, ainda que sua aceitação não tenha se dado explicitamente, mas apenas de maneira tácita. Claro, em tais casos, é comum que, ao assim nos percebermos, como um exercendo um papel sem que tenhamos explicitamente o aceite, coloquemos o exercício reflexivamente em questão, explicitamente afirmando o papel, ou rejeitando-o.

estamos discutindo—, com toda a sua força normativa, simplesmente decorrem do exercício voluntário de certos papéis.¹² Assim, esses deveres estariam em pleno vigor mesmo que outros sujeitos não tivessem expectativas em relação a nós como sujeitos morais e/ou epistêmicos.

Na verdade, parece-me que é porque temos deveres epistêmicos contratuais que os outros estão autorizados a esperar que tais deveres sejam cumpridos. Dado que Marta tem um dever epistêmico contratual de conhecer inúmeros fatos sobre o período da ditadura militar no Brasil, outros na comunidade escolar certamente estão autorizados a esperar que esses deveres sejam cumpridos. Os deveres vêm em primeiro lugar. Decorrem simplesmente de nossa aceitação do exercício de determinados papéis; papéis esses que são associados a deveres fixados pela instituição na qual o papel está inserido. Nossas expectativas de que tais deveres sejam cumpridos são autorizadas precisamente porque, em um momento anterior, eles foram postos.

Antes de encerrarmos essa seção, uma palavra sobre justificção. É parte da posição que sugiro que a consideração do papel que voluntariamente se ocupa é razão suficiente para o comprometimento

¹² Note-se, contudo, que Hardimon não adota uma posição voluntarista simples, como a que sugiro aqui. Para ele, embora deveres, de fato, decorram da aceitação voluntária de um papel, para termos uma visão mais completa da questão precisamos levar em conta a identificação dos sujeitos com tais papéis. Alguém que se identifica com o papel que exerce possui motivação adicional para exercê-lo, assim como possui razões epistêmicas para fazê-lo. Além disso, tal identificação possui um papel transformativo para a pessoa: "Ao se identificar com um papel social, a autoconcepção moral da pessoa é transformada. A pessoa passa a se conceber como ocupante de um papel, membro do mundo social e participante da vida moral que é vivida por meio das instituições" (HARDIMON, 1994, p.360). Creio que Hardimon está certo em acreditar que uma posição mais completa sobre deveres vinculados a papéis institucionais deveria incluir tais elementos, mas o nosso foco aqui é simplesmente nos deveres epistêmicos eles próprios, que independem de uma identificação com os papéis dos quais tais deveres decorrem. Para discussão acerca da posição de Hardimon, ver Simmons (1996).

com certos deveres, sejam esses epistêmicos ou não. Assim, é razão suficiente para meu comprometimento com certos deveres morais no âmbito da academia que aponte que sou um professor universitário. De forma análoga, é razão suficiente para meu comprometimento com o domínio do conteúdo de meu curso em epistemologia que aponte que sou o professor responsável pela disciplina. Nada mais precisa ser dito de forma a dar amparo racional a esse comprometimento.¹³

4.

Em minha visão, portanto, se um papel institucional é tal que o exercemos voluntariamente, deveres epistêmicos simplesmente decorrem de nossa aceitação em exercê-los. Afinal, ao fazê-lo, comprometemo-nos com um pacote de deveres. Mas e quanto a papéis institucionais que exercemos não voluntariamente—e que são, portanto, não-contratuais—, tal como o papel político de cidadão ou o papel familiar de filha? Estes são papéis nos quais, no caso típico, nascemos (HORTON, 1992, 2006, 2007, 2010; SCHEFFLER, 2001; RENZO, 2012; VAN DER VOSSSEN, 2011). Existem deveres epistêmicos vinculados a tais papéis? Se sim, qual a sua fonte? Seria a visão de Goldberg a mais adequada para lidar com tais deveres, caso existam? Nesta seção, considerarei uma posição em filosofia política acerca de deveres

¹³ Isso embora, como indicado na nota anterior, a minha identificação com meu papel de professor possa dar-me motivação adicional para o cumprimento de meus deveres. Porém, aqui trata-se de uma questão de motivação, e não de justificação. A minha identificação com o papel de professor não me dá, creio, amparo racional adicional para o cumprimento dos deveres vinculados a meu papel profissional. Ademais, a minha não-identificação com meu papel não elimina as razões que possuo para o cumprimento de meus deveres, embora possa diminuir a minha motivação para fazê-lo.

associados a papéis que exercemos não voluntariamente, nomeadamente, o *associativismo*. A posição que defenderei é condicional. Caso o associativismo seja correto—e aqui não terei espaço para argumentar que o seja, mas apenas para estabelecer, espero, sua plausibilidade—, então temos uma explicação para a fonte de deveres epistêmicos vinculados a papéis institucionais que exercemos não voluntariamente. Essa explicação também não apelarà a expectativas autorizadas de outros sujeitos em relação ao conhecimento daqueles que exercem tais papéis.

Iniciemos, então, por uma breve apresentação do associativismo, tal como defendido na filosofia política. Scheffler escreve (1997, p. 204):

Cada um de nós nasce numa teia de relações sociais, e o nosso mundo social reivindica-nos muito antes de podermos alcançar uma distância reflexiva ou começar a fazer escolhas sobre o nosso lugar nesse mundo. Adquirimos relações pessoais e filiações sociais de tipo formativo antes de sermos capazes de as conceber como tal ou de contemplar a sua alteração.

Mais explicitamente, Horton e Windeknecht (2015, p. 909) escrevem que os deveres do tipo associativo

[...] não são criados por um ato voluntário. Pelo contrário, eles surgem através de uma forma de associação não voluntária—"não voluntária", no sentido de que a adesão e as obrigações da adesão não são o resultado de uma escolha voluntária. Não há nada de análogo ao ato de fazer uma promessa ou de decidir aderir a um clube de natação.

A posição é simples de entender caso consideremos papéis familiares. É razoável pensar que, enquanto filho, tenho o dever de buscar o bem-estar de meus pais, em condições normais (desconsidero

aqui casos de abuso parental, por exemplo). Na visão associativista, tal dever é associado ao meu papel de filho, um papel que não escolhi ou aceitei voluntariamente, mas sim um papel no qual nasci. Além disso, o fato de nos considerarmos como tendo esses deveres parece ser central para a nossa perspectiva moral (HARDIMON, 1994; HORTON, 1992).

No caso típico, também nascemos como cidadãos de uma dada nação. A ideia, na visão associativa, é que tal papel, o qual não ocupamos voluntariamente, possui deveres—nesse caso, deveres políticos—que a ele estão associados.¹⁴ Por exemplo, temos o dever político de nos regermos pelas leis do país em que temos cidadania, ao menos em condições normais.¹⁵

A expressão “condições normais” tem peso aqui. Afinal, parece incorreto dizer que temos o dever de nos regermos pelas leis de um governo ilegítimo (politicamente ilegítimo, moralmente ilegítimo, ou ambos). Por exemplo, os alemães estavam sob o dever ou obrigação de se regerem pelas leis do governo nazista? Se não, por que não? Acerca desse ponto, diz Horton:

¹⁴ Por certo, em determinado momento de nosso desenvolvimento cognitivo, passamos a estar em condição de refletirmos acerca de nossa cidadania, por exemplo, ou de nossos papéis familiares. Isso pode levar a uma aceitação ou rejeição da cidadania ela própria, ou de papéis familiares, e dos deveres que lhe estão associados. Em se tratando de papéis institucionais que ocupamos não voluntariamente, Hardimon (1994) dá um espaço especialmente importante para a aceitação reflexiva dos papéis que ocupamos, em seu tratamento dos deveres morais associados a tais papéis.

¹⁵ A aproximação de deveres familiares com deveres políticos é controversa. Simmons (1979, p. 162) diz que “pelo menos desde os *Dois Tratados* de Locke, tem sido amplamente aceito que a suposta analogia entre relações políticas e familiares é algo menos do que convincente”. A ideia, certamente, não é que a analogia é perfeita, mas que é de alguma forma esclarecedora e útil. Diz Horton (1992, p. 146): “Sugerirei que obrigações familiares compartilham várias características com as obrigações políticas, e que a família fornece um bom exemplo de um contexto no qual as obrigações são vivenciadas como genuínas e bastante abertas, e não são o resultado de um compromisso voluntário. Além disso, ter tais obrigações normalmente faz parte do que significa ser membro de uma determinada família. Assim, embora as obrigações específicas que fazem parte da vida familiar não sejam estreitamente análogas às obrigações políticas, elas fornecem, sugiro, uma comparação útil para sua compreensão”.

O ponto importante a reconhecer aqui é que as posições dos deveres 'institucionais' ou 'posicionais' não precisam assumir que estes existem num vácuo moral. Outros princípios ou regras morais podem efetivamente demonstrar que uma determinada instituição é imoral, ou que um determinado dever ligado a uma instituição que, de outro modo, não é objetável, é injusto... As instituições que dão origem a obrigações morais também existem num contexto mais amplo de outras crenças e compromissos morais. Estes podem estabelecer vários limites às obrigações morais a que as instituições podem legitimamente dar origem [...] (1992, p. 156-7).

Assim, se certos deveres se impõem ou não depende de uma questão de fundo, a saber, se as instituições e suas manifestações, as quais esses deveres estariam associados, são ou não legítimas. Naturalmente, tais questões podem ser objeto de controvérsia e intenso debate. Assim, pode não ser claro se certos deveres se impõem ou não. Mas isso não deve nos surpreender, ou figurar como forte objeção ao associativismo. Afinal, no âmbito normativo, é de se esperar que a consideração de condições de fundo seja fundamental para identificarmos se uma norma possui ou não aplicação, em um dado contexto.

A posição associativista possui inúmeros críticos,¹⁶ e aqui não será possível um engajamento com suas objeções. Será suficiente que a posição seja inicialmente plausível. Mas de que forma essa posição, discutida no âmbito da filosofia política, pode iluminar questões no âmbito da epistemologia, e, mais especificamente, no debate sobre deveres epistêmicos vinculados a papéis institucionais que exercemos

¹⁶ Ver, por exemplo, Dagger (2000), Simmons (1996), Wellman (1997), Knowles (2010) and Renzo (2012).

não voluntariamente? Bem, a sugestão que faço aqui é a seguinte. Se o associativismo for correto, e, portanto, se tivermos deveres morais/políticos associados a papéis institucionais que exercemos não voluntariamente, temos também, frequentemente, deveres epistêmicos associados, secundariamente, a tais papéis. Isso porque, frequentemente, é condição necessária para cumprirmos nossos deveres morais/políticos em questão que tenhamos conhecimento de certos fatos.

Deixe-me explicar a visão a partir de exemplos. Considere o dever de uma filha de buscar garantir o bem-estar de sua mãe. Em uma situação de pandemia, como a do COVID-19, para que tal dever seja cumprido, pode ser necessário que a filha possua o conhecimento de inúmeros fatos acerca do COVID-19 (em especial em casos em que sua mãe está, por alguma razão, ignorante desses fatos). Ela pode precisar conhecer fatos acerca dos modos de transmissão do vírus, das condições para interações humanas seguras, e assim por diante. Apenas assim ela poderá cumprir seus deveres morais, enquanto filha.

Algo análogo pode ser dito para casos de deveres políticos associados a nosso papel de cidadãos. Em um país como o Brasil, o dever de voto se impõe aos cidadãos. É condição necessária para o cumprimento de tal dever que estejamos de posse do conhecimento de inúmeros fatos. Precisamos, de início, saber o que é o voto. Precisamos conhecer fatos sobre o sistema eleitoral. Precisamos conhecer fatos sobre nossas seções eleitorais. E para o bom exercício de tal dever, precisamos conhecer fatos sobre os postulantes a posições de representação política.

Naturalmente, pode não ser claro que fatos devemos conhecer de forma a cumprirmos nossos deveres morais ou políticos. Pode não ser claro que fatos são relevantes, por exemplo. Se uma região está afetada pela dengue, mas apenas de forma superficial, será necessário que uma filha conheça inúmeros fatos acerca do vírus de forma a garantir o bem-estar de sua mãe? Não é claro que resposta devemos dar aqui. Que assim seja, é de se esperar. Afinal, as fronteiras são frequentemente imprecisas quando se trata de definir se o conhecimento de dado fato é relevante ou não para o cumprimento de certo dever, ou que fatos devemos conhecer para cumpri-lo. Exatamente, que fatos devemos conhecer para o cumprimento de nosso dever em relação ao voto? Alguns podem ser mencionados como mais básicos para tal cumprimento, mas parece uma tarefa fútil a busca por uma lista completa, até porque que fatos, exatamente, precisam ser conhecidos dependerá de circunstância específicas—de que sistema eleitoral está em jogo, por exemplo.

Nessa visão, não são, uma vez mais, *pace* Goldberg, as expectativas autorizadas de outros sujeitos acerca de pessoas que estão em papéis institucionais que faz com que essas tenham certos deveres epistêmicos. O meu dever de conhecer fatos relativos ao sistema eleitoral brasileiro independe das expectativas de outros sujeitos acerca de meu conhecimento. Trata-se simplesmente de uma condição necessária para que exerça certos deveres que tenho enquanto cidadão brasileiro. Isso ainda que as expectativas de outros sujeitos acerca do meu conhecimento de fatos relativos ao sistema eleitoral brasileiro sejam autorizadas. De fato, creio que o sejam. Porém, em minha visão,

essas expectativas são autorizadas porque tenho o dever de conhecer tais fatos em primeiro lugar, por ser condição necessária para o cumprimento de um dever que tenho enquanto cidadão brasileiro.

Como disse de início, minha posição nesta seção é condicional. Se o associativismo for correto, temos, então, deveres morais/políticos associados a papéis institucionais que exercemos não voluntariamente. E, sendo esse o caso, temos deveres epistêmicos associados, secundariamente, ao nosso exercício de tais papéis, e isso independentemente das expectativas de outros sujeitos acerca de nosso conhecimento. Uma defesa mais completa da ideia segundo a qual temos deveres epistêmicos associados a papéis que exercemos de maneira não-voluntária passaria, portanto, por uma defesa robusta do associativismo.

5.

Neste artigo, discuti deveres epistêmicos vinculados a papéis institucionais. Em minha visão, tais deveres existem. Caso exerçamos um papel institucional voluntariamente, como um papel profissional, deveres epistêmicos simplesmente decorrem de nossa aceitação em exercê-lo. Contra Goldberg (2017, 2018), argumentei que as expectativas de outras pessoas acerca de nosso conhecimento, ainda que autorizadas, não fazem com que deveres epistêmicos vinculados a papéis institucionais sejam postos em primeiro lugar. Se eu estiver certo, temos, primeiramente, deveres epistêmicos vinculados a papéis institucionais que ocupamos voluntariamente—o que chamei de

deveres epistêmicos contratuais—e é precisamente a existência de tais deveres que autoriza a expectativa de outros sujeitos de que devemos cumpri-los. Mas nem todos os papéis institucionais que exercemos são o resultado de uma aceitação voluntária. Podemos nascer ocupando certos papéis, como papéis familiares. Em tais casos, é possível defender, como fazem os associativistas, que deveres morais e/ou políticos podem estar simplesmente associados a tais papéis que ocupamos. E se isso for correto, há deveres epistêmicos associados, secundariamente, a tais papéis, pois o cumprimento de deveres morais e/ou políticos exige, tipicamente, o conhecimento de certos fatos. Também em tais casos, portanto, não é a expectativa autorizada de outros sujeitos que faz com que tenhamos deveres epistêmicos associados a papéis institucionais que ocupamos de maneira não voluntária.

Isso não significa, contudo, que as posições aqui recomendadas sejam individualistas. Muito pelo contrário. Embora, se eu estiver certo, não seja a expectativa de outros sujeitos que nos coloque sob certos deveres epistêmicos, uma vez que ocupemos papéis institucionais, tais deveres estão inseridos em práticas que são elas próprias, intersubjetivas. Os papéis em causa são, afinal, *institucionais*, e, portanto, pertencem à esfera intersubjetiva. Assim, um tratamento filosófico da normatividade epistêmica, que inclua uma consideração de nossos deveres epistêmicos, não pode ser, de forma alguma, individualista. A nossa vida epistêmica, em sua normatividade, é vivida, assim como a nossa vida moral, em comunidades e instituições, nas

quais fazemos acordos, assumimos papéis, por vezes voluntariamente, por vezes não, e nas quais deveres se impõem.

REFERÊNCIAS

- ABATH, André J. Desculpados pela ignorância? **Dois Pontos**, v.7, n. 1, p. 4-16, 2018.
- ABATH, André J. **Knowing what things are: An inquiry-based approach**. Basel: Springer, 2022.
- ALSTON, William. The Deontological Conception of Justification. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 257-299, 1988.
- DAGGER, Richard. Membership, fair play and political obligation. **Political Studies**, v. 48, n. 1, p. 104-117, 2000.
- GOLDBERG, Sanford C. Should have known. **Synthese**, v. 194, n. 8, p. 2863-2894, 2017.
- GOLDBERG, Sanford C. **To the best of our knowledge: Social expectations and epistemic normativity**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- HARDIMON, Michael O. Role obligations. **The Journal of Philosophy**, v. 91, n. 7, p. 333-363, 1994.
- HORTON, John. **Political obligation**. London: Macmillan, 1992.
- HORTON, John. In defence of associative political obligations: Part one. **Political Studies**, v. 54, n. 3, p. 427-443, 2006.
- HORTON, John. In defence of associative political obligations: Part two. **Political Studies**, v. 55, n.1, p. 1-19, 2007.
- HORTON, John. **Political Obligation**. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- HORTON, John; WINDEKNECHT, Ryan. Is there a distinctively associative account of political obligation? **Political Studies**, v. 63, n. 4, p. 903-918, 2015.
- KNOWLES, Dudley. **Political Obligation: A Critical Introduction**. London: Routledge, 2010.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant: The Current Debate**. New York: Oxford University Press, 1993.

RENZO, Massimo. Associative responsibilities and political obligations. **The Philosophical Quarterly**, v. 62, n. 246, p. 106-127, 2012.

SCHEFFLER, Samuel. Relationships and responsibilities. **Philosophy & Public Affairs**, v. 26, n. 3, p. 189-209, 1997.

SCHEFFLER, Samuel. **Boundaries and allegiances: Problems of justice and responsibility in liberal thought**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SIMMONS, A. John. **Moral principles and political obligations**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SIMMONS, A. John. Associative political obligations. **Ethics**, v. 106, n. 2, p. 247-273, 1996.

SIMMONS, A. John. External justifications and institutional roles. **The Journal of Philosophy**, v. 93, n. 1, p. 28-36, 1996.

VAN DER VOSSSEN, Bas. Associative political obligations. **Philosophy Compass**, v. 6, n. 7, p. 477-487, 2011.

WELLMAN, Christopher Heath. Associative allegiances and political obligations. **Social Theory and Practice**, v. 23, n. 2, pp.181-204, 1997.

4

FAKE NEWS E A ESTRATÉGIA DA ABSTINÊNCIA DE NOTÍCIAS

*Tiegue Vieira Rodrigues*¹

INTRODUÇÃO

Na tentativa de deslegitimar as pesquisas de intenção de voto para eleição presidencial de 2022 – que dá ampla vantagem ao candidato Luiz Inácio Lula da Silva – o ex-ministro Osmar Terra (MDB), no último dia 11 de Maio de 2022, publicou através das suas redes sociais uma foto retratando um suposto encontro entre o diretor da empresa Quaest (responsável pela pesquisa), e a ex-deputada federal Manuela D’ávila. No entanto, a foto se tratava de um encontro entre a ex-deputada federal Manuela D’ávila (PCdoB) e do candidato à prefeitura de São Paulo, Guilherme Boulos (PSOL). Apesar de a imagem claramente se tratar de Guilherme Boulos e não de Felipe Nunes uma grande quantidade de pessoas foi enganada pela desinformação publicada por Osmar Terra.²

Exemplos como este são abundantes hoje, e parecem desempenhar um papel importante na disseminação e consumo de (des)informação. Desde a campanha eleitoral para presidência dos EUA, em 2016, temos presenciado um crescimento e consolidação do que chamarei de

¹ (UFSM). Gostaria de agradecer a CAPES, pelo financiamento desta pesquisa, através do edital CAPES/PrInt.

² Notícia disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/sonar-a-escuta-das-redes/post/osmar-terra-confunde-boulos-com-presidente-de-instituto-de-pesquisas.html>, Acessada em 23/05/2022.

fenômeno das “Fake News”, a saber, alegações falsas ou enganadoras que são veiculadas na mídia que é consumida pelas massas. Embora analistas de mídia e cientistas sociais ainda não tenham chegado a uma conclusão definitiva sobre o papel que as Fake News desempenharam tanto na eleição de Trump como na eleição de Bolsonaro – no contexto brasileiro – é seguro afirmar que um grande número de eleitores teve seu voto influenciado pelo consumo de Fake News. Ainda que os teóricos tenham diferenças em suas opiniões sobre o que constitui uma Fake News e quais notícias se qualificam como fabricadas ou enganadoras, há um acordo geral de que as Fake News representam uma ameaça à democracia porque prejudicam a capacidade das pessoas de tomar decisões bem-informadas.

Dentro desta perspectiva, uma questão importante na discussão acerca do fenômeno das Fake News é explicar o por que as pessoas estão dispostas a acreditar em narrativas muitas vezes ridículas e que facilmente podem ser desmascaradas (como o exemplo dado inicialmente).³ No entanto, apesar de sua importância, esta não será a questão central que me ocuparei nesse texto. Meu objetivo aqui é discutir uma outra questão, igualmente relevante, e que diz respeito à viabilidade de uma possível estratégia de defesa contra as Fake News, que consiste fundamentalmente numa significativa *redução* do consumo de notícias. A tese da *abstinência de notícias*, conforme defendida por Bernecker (2021), é uma estratégia radical aplicada ao consumo de informações e propõe

³ Em seu texto “Fake News and Partisan Epistemology” (2017) a filósofa Regina Rini desenvolve um tratamento desta questão.

ignorar temporariamente notícias que versem sobre certos tópicos ou que são advindas de determinadas fontes.

Neste texto, irei problematizar esta estratégia da abstinência de notícias. Argumentarei que ela apresenta problemas tão graves quanto o próprio consumo de Fake News e que, no longo prazo, ela não se sustenta enquanto uma opção plausível. Meu argumento fundamenta-se no fato de que a estratégia da abstinência de notícias, por basear-se em um tipo particular de ignorância, não pode ser adequadamente justificada e acaba colocando o agente em uma situação de maior déficit epistêmico que torna-se inviável ao longo prazo. Além disso, será proposta e defendida uma reformulação da estratégia da abstinência de notícias que, ao invés da atitude de ignorar, propõe a suspensão de juízo acerca do conteúdo (des)informativo consumido, mas que é capaz de fornecer os mesmos resultados sem incorrer nos mesmos problemas.

A seção 1 apresenta algumas características fundamentais acerca do fenômeno das Fake News. A seção 2 expõe a tese da Abstinência de Notícias (AN) enquanto estratégia de defesa perante às Fake News. A seção 3 introduz importantes objeções à (AN) que reduzem de maneira significativa sua plausibilidade. A seção 4 sugere uma estratégia alternativa à (AN) baseada na atitude de suspensão de juízo, denominada de *Tese da Incredulidade das Notícias (TIN)*. A Seção 5 visa algumas considerações finais.

1. FAKE NEWS

Embora o termo Fake News seja relativamente recente alguns autores sustentam que o fenômeno ao qual este termo se refere não tem nada de novo. Segundo estes autores, há evidências suficientes para alegar que, historicamente, a indústria jornalística não tem sido estranha e alheia ao viés, à distorção, à manipulação e à fabricação total de fatos. De acordo com Robert Love, “nos primeiros dias do jornalismo americano, jornais se envolviam intencionalmente em farsas” (LOVE, 2007) seja visando interesses financeiros ou de outra natureza pragmática. McCaffrey (2009) chama atenção para um episódio, por volta deste mesmo período, envolvendo William Randolph Hearst, editor do jornal *New York Journal*. Segundo McCaffrey, o tom bélico de Hearst foi, em grande parte, a razão pela qual os Estados Unidos, em 1897, entraram em guerra com a Espanha, após a explosão do USS Maine no porto de Havana, que o jornal de Hearst falsamente atribuiu aos espanhóis. Jornais concorrentes, como o *New York Evening News*, lamentavam a “grosseira deturpação dos fatos” e a “invenção deliberada de contos calculados para excitar o público”.⁴ Cailin O’Connor e James Weatherall (2018) vão ainda mais longe e rastreiam o fenômeno até o século XIV. Segundo eles, algumas das grandes mentes da época confiando no testemunho de seus pares (suspostamente confiáveis) foram convencidos de que cordeiros podiam crescer em árvores.

Ainda que possamos considerar que as Fake News não se tratam de um novo fenômeno, o atual avanço tecnológico parece tornar o

⁴ Conforme MCCAFFREY 2009, p.6.

problema muito mais grave, desencadeando novas possibilidades no que diz respeito ao engano e à fabricação. Contudo, parece, sim, haver algo diferente na forma como o fenômeno das Fake News se apresenta hoje, uma vez que a mídia digital e as mídias sociais proporcionam que a informação – e, igualmente, a desinformação – viaje de maneira mais rápida, alcance muito mais pessoas, de uma maneira muito mais ampla e profunda.

Mas o que são as Fake News? Qualquer desinformação pode ser considerada uma Fake News? Será que queremos dizer que os diferentes tipos de desinformação como boatos, rumores, fofocas, embustes (entre outros) são também exemplos de Fake News? Da forma como compreendo, hoje, ao nos referirmos às Fake News não estamos simplesmente tratando de informações falsas propagadas por veículos de informação, sejam eles tradicionais ou não, digitais ou não. Ao considerarmos brevemente o que a tradução do termo “Fake” (fabricado, forjado, falsificado) sugere, as Fake News são um caso específico de desinformação no qual se exige a *intenção* de enganar ou iludir uma determinada audiência pretendida com uma finalidade não epistêmica, isto é, não conectada com a “produção” de verdade. Não é meu objetivo, neste texto, oferecer uma definição específica para o termo “Fake News”, contudo eu gostaria de salientar quatro características centrais que, ao meu ver, devem ser levadas em consideração e auxiliam tanto na compreensão quanto na busca de uma definição adequada para o termo.

A primeira característica está relacionada ao conteúdo das Fake News e sua relação ou *aproximação com a verdade*: diz respeito à questão

de se apenas declarações falsas podem ser consideradas enquanto Fake News ou se declarações verdadeiras também podem, dado que as declarações verdadeiras sejam utilizadas de modo falacioso ou tenham a intenção de ser enganosas. É considerado que haja um espectro que varia da verdade total do conteúdo veiculado até a falsidade total.⁵ Uma segunda característica versa sobre a *confiabilidade da atitude* do agente que cria ou promove a desinformação: diz respeito à confiabilidade do agente responsável pela criação e/ou divulgação da (des)informação. A questão precisa trata sobre se uma Fake News requer a deliberada intenção de enganar ou se também permite uma atitude de indiferença para com a verdade.⁶ A terceira característica trata do *meio de divulgação* da desinformação: diz respeito à questão de se apenas a desinformação divulgada através dos meios digitais (internet, redes/mídias sociais) se qualificam como Fake News ou se aqueles conteúdos veiculados em mídias tradicionais também se qualificam. A quarta e última característica versa sobre o *modo de apresentação* da desinformação: diz respeito à questão de se apenas conteúdos que calamente imitam as convenções de apresentação de conteúdo dos veículos de imprensa tradicionais se qualificam como Fake News ou se outros conteúdos com apresentação não convencional também poderiam se qualificar como, por exemplo, a postagem de memes, tweets e etc.

⁵ Conforme Gelfert (2018) e Rini (2017), não é necessário que as informações sejam de fato falsas, podem ocorrer situações em que informações verdadeiras são veiculadas, contudo são tiradas do contexto, mau explicadas etc.

⁶ Alguns autores sustentam que a intenção de enganar não é essencial. Bernecker (2021), por exemplo, é um destes autores.

Definições do termo “Fake News” podem ser mais amplas ou mais restritas, e podem variar de acordo com o modo como tratamos as características apresentadas. Se alguém acredita que a intenção de enganar é um aspecto fundamental do fenômeno das Fake News, isso fará com que os casos em que uma desinformação foi veiculada por engano não seja considerada Fake News. Por exemplo, considere a situação em que um estagiário, responsável por lançar uma determinada matéria no ar, se distraiu e, por engano, trocou o nome do criminoso pelo nome de um cidadão qualquer, fazendo com que os empregadores demitissem este cidadão que teve seu nome publicado erroneamente. Neste caso, não parece que estaríamos dispostos a dizer que se trata de um caso de Fake News, trata-se apenas de um caso de erro individual (as consequências e danos causados podem ser as mesmas, mas não se trata do mesmo fenômeno).

Tendo em vista as características citadas acima, no restante do texto tratarei as Fake News da seguinte maneira: Um determinado conteúdo de desinformação *C* se qualifica como Fake News somente se (i) o conteúdo *C* é irracional ou de difícil rastreamento, tendo sido (ii) divulgado com a intenção de enganar a maior parte da audiência-alvo, (iii) através de quaisquer meios de comunicação de massa que (iv) permita ao ouvinte confiar no falante/fonte (individual ou coletivo) do qual recebe o conteúdo. É importante notar que esta definição apenas pretende estabelecer condições necessárias para configuração de um caso de Fake new, não estou defendendo a suficiência. Além disso, também não devemos confundir o nível teórico da definição do termo ‘fake news’ (e as condições por ela estabelecidas) com o nível

prático individual. Ou seja, não há a exigência de que um agente seja capaz de identificar ou discriminar as condições que compõe a definição.

2. ABSTINÊNCIA DO CONSUMO DE NOTÍCIAS

Como lidar com as Fake News? Como nos defendermos das Fake News? Em linhas gerais, é possível pensar em pelo menos três níveis fundamentais de estratégias que deveriam ser perseguidas no combate às Fake News. Primeiramente, podemos pensar em uma regulação/regulamentação do governo sobre os veículos de imprensa, bem como uma auto-regulação por parte destes mesmos veículos. Segundo, focar na *educação*! Seria necessário a criação e manutenção de programas para promover a alfabetização midiática dos indivíduos. Por último, mas não menos importante, temos uma estratégia que está fundamentalmente “nas mãos” dos agentes: trata-se da abstinência ou não consumo de notícias (informações) duvidosas ou notícias veiculadas a partir de fontes duvidosas. No meu entendimento, um combate efetivo e bem-sucedido às Fake News só é possível caso ações e programas sejam conjuntamente perseguidos nestes três níveis. A tese da *abstinência de notícias* (news abstinence), foco da nossa discussão aqui, enquadra-se dentro desta última estratégia.

Proposta por Sven Bernecker (2021), a tese sobre a *abstinência de notícias* é apresentada como sendo uma forma de proposicionalmente justificar a postura de um agente epistêmico de privar-se do consumo de informações (de uma determinada classe de assuntos ou de

determinados veículos), mesmo que, eventualmente, o agente também se prive de informações verdadeiras e, conseqüentemente, de obter conhecimento ou crença justificada. Para melhor compreendermos a proposta de Bernecker precisamos apresentar algumas noções fundamentais que são por ele assumidas.

Primeiramente, temos que compreender a noção de *Ambientes de Notícias Fabricadas (Fake News Enviroment)*. Essa ideia, por sua vez, é inspirada pelo conceito de *confiabilidade de cobertura (coverage reliability)*, proposto originalmente por Sandy Goldberg (2010). O termo foi cunhado por Goldberg para descrever o grau com que as fontes de conhecimento, em nosso ambiente social, nos mantêm informados. Mais precisamente, se um agente forma uma crença de que p confiando em seu ambiente social para a cobertura acerca de um determinado domínio de interesse, então ele depende epistemicamente de haver no ambiente em que ele se encontra uma fonte A tal que A “(i) irá (investigar e) determinar de forma confiável se p , (ii) será confiável ao relatar o resultado dessa investigação e (iii) satisfará ambas as duas condições anteriores em tempo hábil” (GOLDBERG, 2010, p. 159).

Como podemos perceber, a confiabilidade de cobertura consiste em dois componentes fundamentais: por um lado, temos a informação confiável sobre se p é o caso e, por outro lado, a exposição a diferentes tipos de evidências sobre se p é o caso. Conseqüentemente, um determinado ambiente irá exibir a confiabilidade de cobertura se for capaz de suportar o seguinte condicional: se uma determinada proposição p relevante fosse verdadeira, uma pessoa comum seria informada sobre p em tempo hábil. Baseado nesta noção de

confiabilidade de cobertura, Bernecker propõe a ideia de um *ambiente de notícias fabricadas*. A característica fundamental deste ambiente é que ele falha em atender à condição da confiabilidade de cobertura. Em um ambiente de notícias fabricadas não é o caso de que se uma determinada proposição p relevante fosse verdadeira, uma pessoa comum seria informada sobre p em tempo hábil. Isso por que num ambiente de notícias fabricadas tanto a confiabilidade dos veículos de imprensa quanto à confiabilidade das informações veiculadas são deficitárias, ou seja, não são confiáveis; e a tentativa de descobrir a verdade se torna uma tarefa muito demandante, visto que não se saberia em quem confiar.

Uma segunda ideia fundamental para a tese da abstinência de notícias é a noção de *ignorância motivada*. O termo “ignorância”, em geral, diz respeito ao estado de não estar a par de algo ou o estado de quem não tem conhecimento. Na epistemologia, existem duas correntes principais que divergem acerca do que é a ignorância. De acordo com a visão padrão ou tradicional a ignorância é simplesmente a ausência ou falta de conhecimento. A posição rival, menos restritiva, diz que a ignorância se caracteriza pela ausência ou a falta de crença verdadeira. A tese de Bernecker não depende necessariamente desta distinção, porém, dado que ele assume a posição menos demandante pode dizer que é compatível com ambas: ele assume que se um sujeito não tem uma crença verdadeira de que p , então ele é ignorante acerca de que p .

O estado de ignorância que servirá aos propósitos do autor é um estado qualificado de ignorância, ou seja, uma atitude de ignorância que seja deliberada. Aqui, o autor é inspirado a partir de outra noção, a de

ignorância intencional, proposta por Jan Wieland (2017), que trata do estado de ignorância que um agente é capaz de (auto) provocar voluntariamente. Wieland define a noção jurídica de ignorância intencional da seguinte forma: “A ignorância de S sobre p é voluntária somente se (i) p implica que A (uma ação de S ou outro agente S*) está errada; (ii) S deveria ter considerado p; (iii) S poderia ter considerado p, mas S não considera p; (iv) porque isso é inconveniente para S.” (Wieland 2017, p.111)

Para que uma atitude se qualifique enquanto uma atitude de ignorância intencional a situação do agente não pode ser tal que torne excessivamente difícil para ele adquirir crenças verdadeiras sobre um determinado assunto. Assim, a razão efetiva pela qual o agente não adquire (isto é, deixa de adquirir) ou não possui crenças verdadeiras sobre um determinado assunto seria o fato de que ele não deseja ou não tem a intenção de adquirir essas crenças, mesmo que fosse relativamente fácil para ele fazê-lo. À título de elucidação, considere o seguinte exemplo (onde *p* está para a proposição “é proibido fumar nas dependências do hospital” e *A* está para a ação de fumar): Um sujeito S, um fumante inveterado, ascende um cigarro no hospital onde sua mãe está internada até que, passado alguns instantes, uma enfermeira se aproxima e o adverte: “Esta é uma atitude ilícita, uma vez que é ilegal e põe em risco a frágil saúde de hospitalizados. Apague este cigarro ou você será multado!”. Neste caso, a ignorância de S sobre *p* é uma ignorância voluntária, uma vez que *p* implica que sua ação é inadequada, que S deveria ter considerado *p*, que S poderia ter considerado *p*, mas não o fez porque é inconveniente para S fazê-lo. Cabe notar que,

segundo Wieland, a ignorância é definida não em termos da ausência de crença verdadeira, mas em termos da ausência de consideração da crença.

Bernecker transpõe a proposta de Wieland – originalmente sugerida à um contexto jurídico – para um contexto epistêmico e a define da seguinte maneira:

a ignorância de uma agente acerca de p é motivada se ele considera p , mas não adquire uma crença verdadeira sobre p , mesmo que ele pudesse facilmente fazê-lo por meio de alguma rota epistemicamente respeitável. A razão pela qual o agente não adquire uma crença verdadeira é que isso serve aos seus motivos (desejos, interesses, necessidades, valores ou objetivos).
(BERNECKER, 2021, p. 295)

Bernecker alega que em casos de ignorância motivada não há discrepância entre as evidências que o sujeito possui e sua atitude proposicional. Isso acontece porque o sujeito se recusa a aceitar evidência que suporta a proposição a cerca da qual ele é ignorante. A ignorância motivada, neste sentido, é uma questão sobre evitar evidências.

Uma terceira noção fundamental a ser clarificada diz respeito ao valor epistêmico da ignorância. De acordo com a ortodoxia em epistemologia, considera-se que o objetivo epistêmico fundamental está relacionado com a maximização de crenças verdadeiras e minimização de crenças falsas, ou seja, devemos procurar crer em verdades e evitar crer em falsidades. Com base neste objetivo epistêmico, não demoramos a perceber como a proposta de Bernecker pode ser problemática. Isso porque, à primeira vista, a atitude de ignorância parece impedir o

cumprimento de parte do objetivo epistêmico, a saber, maximização da verdade, embora cumpra com o segundo objetivo de minimização de falsidades. Se crença verdadeira é um bem epistemicamente valioso e sua ausência ou falta deste é suficiente para a ignorância, então a ignorância carece de valor epistêmico. Segue-se, deste modo, que se a ignorância não é epistemicamente valiosa, então não se pode epistemicamente justificar que alguém seja intencionalmente ignorante. Se isso estiver correto, então seria impossível melhorar a situação epistêmica de um agente através de uma atitude intencional de ignorar as notícias.

Na tentativa de responder a estas dificuldades e fundamentar a atitude ignorância motivada – enquanto uma atitude geradora de status epistêmico positivo capaz de proposicionalmente justificar um agente em intencionalmente ignorar certas notícias (sejam elas genuínas ou fabricadas) – Bernecker recorre à dois tipos de casos especiais, casos relacionados com o que ele denomina de verdades triviais e casos de informações indutoras de viés. O apelo de Bernecker às verdades triviais busca mostrar que a noção *veritista* acerca do valorepistêmico da verdade é compatível com a ideia de que podem haver outros valores epistêmicos (entendimento, justificação etc.). Ele sugere que a posição *veritista* seria compatível com a ideia de que não devemos nos preocupar somente com a quantidade (em termos numéricos) de proposições verdadeiras que acreditamos, mas sim com a (qualidade da) das *verdades* que acreditamos, onde “quantia de verdade” pode considerada como uma função do grau de informatividade e relevância

das proposições acreditadas.⁷ Exemplos paradigmáticos seriam “a quantidade de fios de cabelo de um indivíduo” ou “a quantidade de grãos de areia em uma praia”. Assim, tendo em vista que as crenças verdadeiras podem diferir com relação ao seu valor epistêmico (no sentido do seu grau de informatividade e relevância), um agente poderia estar justificado em abster-se de adquirir um grande corpo de crenças verdadeiras, mas triviais, a fim de adquirir crenças sobre algumas verdades “de peso”. Com isso, Bernecker concebe que ignorar intencionalmente um grande conjunto de crenças verdadeiras pode, portanto, em algumas ocasiões, ser epistemicamente valioso, desde que o agente saiba da trivialidade dessas crenças e tente adquirir crenças de peso.

No que diz respeito aos casos de informações indutoras de viés, Bernecker apela para um fenômeno que pode ser encontrado tanto em contextos de casos clínicos (em campos empíricos) quanto em contextos jurídicos e políticos. Tal fenômeno se refere às situações em que crenças verdadeiras (ou conhecimento) só podem ser obtidas pelo agente quando ele não se vale de informações que possam desencadear vieses. Por exemplo, em ensaios clínicos com dois ou mais grupos de estudos é comum reter informações verdadeiras (ou conhecimento) que se referem à atribuição do tratamento dos pacientes para reduzir o risco de viés. O fenômeno da *cegueira* (ou *mascaramento*) também pode ser visto quando John Rawls (1971) utiliza a noção de *véu da ignorância* ao testar certas intuições acerca da justiça distributiva. A ideia seria a de

⁷ Posição esta defendida por Ahlstrom-Vij; Grimm (2013) e por Treanor (2014).

que não poderemos concordar com uma sociedade justa se formos influenciados por nossa situação particular na sociedade (gênero, raça, nacionalidade, status, riqueza, etc.). O véu da ignorância seria justamente esse véu que nos mascára (ou nos cega), assim como os vieses, nos impedindo de conhecer nossas habilidades naturais e nossa real posição na sociedade. Uma vez que se enxergue por trás desse véu de ignorância, é possível verificar que todos os indivíduos são simplesmente caracterizados enquanto seres racionais, livres e moralmente iguais. Ao ignorarmos nossas circunstâncias (vieses), podemos considerar objetivamente como a sociedade deveria operar.

Agora estamos em posição de apreciar o argumento proposto por Bernecker de que um agente pode estar epistemicamente justificado em ignorar temporariamente as notícias sobre um determinado assunto ou notícias de uma determinada fonte. Segundo ele, se um agente tem razões para acreditar que ao consumir as notícias ele acabará por adquirir mais crenças falsas do que verdadeiras ou que adquirirá crenças verdadeiras, mas irrelevantes, então é racionalmente permitido que ele faça uma pausa temporária no consumo destas notícias. Assim, a tese da abstinência de notícias (AN) será definida por Bernecker da seguinte maneira:

(AN) um agente está proposicionalmente justificado em ignorar temporariamente as notícias em um determinado domínio ou de uma determinada fonte se (i) ele estiver em um ambiente de notícias falsas ou estiver justificado em acreditar que está, e (ii) é cognitivamente difícil ou demorado discriminar notícias genuínas de notícias falsas ou obter notícias genuínas. Assim, a abstinência de notícias é epistemicamente justificada

desde que nos leve a ter menos crenças falsas ou crenças verdadeiras mais significativas. (BERNECKER, 2021, p. 300)

A condição (i) está fundamentalmente ancorada na noção de ambiente de notícias fabricadas, especialmente na ideia de que nestes ambientes o agente não goza de uma cobertura de confiabilidade epistêmica, ou seja, o contexto no qual o agente está inserido não favorece a manutenção do objetivo epistêmico de maximizar a verdade e minimizar as falsidades. A condição (ii) foca na dificuldade do agente inserido em um ambiente de notícias fabricadas em conseguir discriminar notícias genuínas de notícias fabricadas – ainda que o agente pudesse angariar evidências apropriadas que o levassem a fazer uma discriminação adequada, isso iria requerer de sua parte um esforço impraticável, pois seria cognitivamente e pragmaticamente muito demandante.

3. OBJEÇÕES À TESE DA ABSTINÊNCIA DE NOTÍCIAS

Conforme apresentado na seção anterior, a tese da Abstinência de Notícias, proposta por Bernecker, defende que um agente está epistemicamente justificado em temporariamente ignorar as notícias sobre um determinado assunto ou notícias de uma fonte específica. A ideia fundamental afirma que caso um agente tenha razões para acreditar que, seguindo as notícias, ele adquire mais crenças falsas do que verdadeiras ou que adquire crenças verdadeiras, mas apenas irrelevantes, então ele seria racionalmente autorizado a temporariamente ignorar as notícias. Gostaria de apresentar algumas

objeções à tese proposta por Bernecker que me parecem comprometer sua plausibilidade.

Objeção 1. Relembre que a condição (i) da definição proposta por Bernecker consiste em uma proposição disjuntiva e diz que um agente estará justificado em ignorar as notícias quando “ele estiver em um ambiente de notícias fabricadas ou estiver justificado em acreditar que está [em tal ambiente]”. Por um lado, quanto ao segundo disjuncto de (i), parece trivial dizer que o agente estará justificado em ignorar quando ele justificadamente acredita que se encontra em um ambiente de notícias fabricadas. Nesta situação, ele certamente estará justificado, ou seja, está implicado que ele possui uma razão e que esta razão autoriza a sua atitude de ignorar. Mas, neste caso, a posição sustentada por Bernecker é trivializada. Por outro lado, referente ao primeiro disjuncto, “estar em um ambiente de notícias falsas”, indica que não há a necessidade de que o sujeito esteja ciente de que se encontra em um ambiente de notícias fabricadas. Dizer isso não significa dizer que ele é ignorante sobre a veiculação de fake news em seu ambiente, ele apenas não deve precisar saber que o ambiente no qual ele se encontra é tão ruim ao ponto de se configurar num ambiente de notícias fabricadas. Mas se este é o caso, se ele de fato não precisa estar ciente de que se encontra em um ambiente de notícias fabricadas, então como ele poderia justificadamente passar a ignorar as notícias neste ambiente? E, ainda mais surpreendente, por que ele faria isso em primeiro lugar? Claramente, nesta circunstância, sua atitude de ignorar as notícias seria injustificada, dogmática. Isso demonstra que há uma inconsistência na

proposta de Bernecker quando analisamos os dois conjuntos da condição (i).

Objecção 2. Esta objeção está diretamente relacionada com o objetivo epistêmico fundamental: procurar crer em verdades e evitar crer em falsidades. Inicialmente, a atitude de ignorar informações é contra-intuitiva, pois embora ela cumpra com o segundo conjunto do objetivo epistêmico de evitar crer em falsidades ela praticamente impossibilita o cumprimento do primeiro objetivo que é procurar crer em verdades. Uma atitude de simplesmente ignorar nos colocaria em uma posição epistêmica deficitária, na qual nenhuma crença verdadeira poderia ser adquirida. Bernecker procura enfraquecer esta consequência negativa através do apelo à dois fenômenos bastante comuns no que se refere às crenças verdadeiras. O primeiro deles diz respeito às informações ou proposições irrelevantes. A ideia é que grande parte das informações que adquirimos são irrelevantes, supérfluas e, neste sentido, não faria diferença substancial ignorá-las. A segunda, trata de proposições ou informações indutoras de viés, informações verdadeiras que, em algumas ocasiões, tendem a promover julgamentos enviesados.

Contudo, não creio que essa tentativa de apresentar outros valores epistêmicos para enfraquecer o valor veritativo das crenças seja bem-sucedida. Primeiramente, não há nenhuma relação necessária entre o valor epistêmico de uma crença verdadeira e a ideia de que certas verdades são mais importantes/relevantes do que outras. A nossa aquisição de crenças verdadeiras não está de forma alguma atrelada à relevância que elas podem ou não vir a ter. Relevância é uma propriedade relacional. Posso adquirir uma crença verdadeira hoje que

poderá se mostrar relevante amanhã. Esta é a realidade da nossa prática educacional. Imagine que no meu trabalho seja oferecido um curso de primeiros socorros. Eu, então, aprendo a fazer massagem cardíaca. Neste momento, essa informação é irrelevante. No entanto, caso a situação se apresente ela pode passar a ser extremamente relevante. Nenhuma proposição é ou não relevante em si mesma. Além disso, ainda que que concordássemos com essa distinção proposta pelo autor isso não seria suficiente. Isso porque não seria possível nenhum sujeito, numa situação ordinária, ser capaz de determinar de antemão que uma determinada notícia seria relevante ou irrelevante antes mesmo de entrar em contato com ela e, portanto, não seria justificada a atitude de ignorar.

Outro argumento apela para o segundo conjunto do objetivo epistêmico, que devemos evitar crer em falsidades. Poder-se-ia apelar para o fenômeno do *conhecimento a partir de falsidades*,⁸ no qual a partir de falsidades podemos chegar a crer em verdades através de raciocínio inferencial. Neste caso, ainda que acreditássemos em falsidades, algo que em princípio é considerado como negativo pelo autor, poderíamos acabar tendo resultados positivos, a saber, no caso de tais falsidades nos conduzirem a formar crenças verdadeiras.

Objeção 3. Esta objeção diz respeito à tese da ignorância motivada. Esta tese afirma que “a ignorância de um agente acerca de p é motivada se ele considera p , mas não adquire uma crença verdadeira sobre p , mesmo que ele pudesse facilmente fazê-lo por meio de alguma rota

⁸ Para uma discussão sobre a tese de que é possível conhecimento a partir de falsidades ver Rodrigues (2017), Warfield (2012) e Klein (2008).

epistemicamente respeitável.” O problema desta tese está na suposição de que o agente *de fato considera p*. Mas se o agente chega a considerar *p*, então ele não parece ser capaz de ignorar *p*, o fato de ignorar *p* parece pressupor que *p* sequer seja considerada.⁹ Assumindo-se uma abordagem involuntarista sobre a formação de crenças, ao considerar uma determinada proposição somos “automaticamente” compelidos (por toda evidência disponível) a adotar uma determinada atitude doxástica frente a uma proposição – crer, descrer ou suspender o juízo. Ignorar, portanto, não se apresenta enquanto uma atitude doxástica disponível para um agente caso ele já tenha considerado ou entretido uma determinada proposição. Considere o seguinte exemplo que pode ilustrar esta objeção. Imagine que eu solicitei, aos editores de um volume para o qual preciso enviar um texto, informações sobre o prazo final para submissão. Após algumas horas recebo um e-mail com a resposta. Quando eu abro a caixa postal e vejo que o e-mail de resposta já está na caixa duas são as opções que se apresentam: uma opção seria ignorar a resposta, ou seja, não abrir o e-mail e ler o seu conteúdo; outra opção seria abrir o e-mail e ler o seu conteúdo, no entanto, ao fazer isso, eu estaria considerando uma determinada proposição (aquela sobre a data limite para envio do texto) e, neste momento, não seria mais possível ignorá-la – eu poderia crer, descrer ou suspender o juízo, mas não ignorá-la. Além disso, outra consequência desta postura de ignorância seria de, no longo prazo, desconectar o sujeito da realidade.

⁹ Segundo a regra da atenção (Rule of Attention), proposta por Lewis (1996), “quando dizemos que uma possibilidade é apropriadamente ignorada, isto é exatamente o que queremos dizer; não dizemos o que poderia ter sido apropriadamente ignorado. De acordo com isso, uma possibilidade não ignorada é uma possibilidade *ipso facto* não apropriadamente ignorada” (LEWIS, 1996, p.559)

Objeção 4. Por fim, parece haver um problema pragmático com a tese proposta por Bernecker, ela não parece ser realisticamente aplicável. Ainda que pudéssemos conceder a possibilidade de ignorar certos veículos de imprensa e deixar temporariamente de consumir notícias sobre um determinado assunto, isso não seria suficiente. Existe uma dimensão que não foi considerada pelo autor, a saber, a interação social que mantemos com outros indivíduos. Ainda que eu ignore as notícias veiculadas pela mídia eu continuaria tendo acesso a estas notícias pelo testemunho dos indivíduos que formam meu círculo social. Considere um exemplo. Imagine que eu tenha decidido ignorar as notícias sobre as próximas eleições. Neste sentido, eu decido ignorar qualquer notícia sobre este assunto e de qualquer mídia disponível. No entanto, ao chegar no trabalho, meus colegas estão comentando sobre as últimas notícias. No momento em que me dou conta sobre o que estão conversando eu “viro às costas”, tampo os meus ouvidos e saio correndo do ambiente. Simplesmente não parece ser uma atitude viável.

4. REFORMULANDO A TESE DA ABSINÊNCIA DAS NOTÍCIAS

Nesta seção, eu proponho a seguinte reformulação da tese da abstinência de notícias, que chamarei de *tese da incredulidade das notícias*:

(TIN): um agente S está proposicionalmente justificado em suspender o juízo sobre as notícias em um determinado domínio ou de uma determinada fonte se (i) ele estiver justificado em acreditar que está em um ambiente de notícias fabricadas, e (ii) é cognitivamente difícil ou demorado para S discriminar notícias genuínas de notícias falsas ou obter notícias genuínas.

Como pode ser identificado, são duas as mudanças fundamentais entre (TIN) e (AN): primeiro, substituiu-se a ideia de ignorância (intencional) pela noção de suspensão de juízo; segundo, manteve-se apenas o segundo disjuncto da condição (i) de (AN). Mas como estas modificações podem solucionar os problemas apresentados por (AN) e reponder às objeções a ela endereçadas? Inicialmente, precisamos compreender a atitude de suspender o juízo e como ela se diferencia da atitude de ignorância.

Tradicionalmente, no contexto epistêmico, consideram-se como atitudes doxásticas fundamentais as atitudes de crer, descreer e suspender o juízo. A atitude de crer ou descreer é normalmente concebida enquanto uma atitude em que o agente considera uma determinada proposição e forma uma determinada crença (seja a crença de que p ou a crença de que $\neg p$). Ambas as atitudes de crer ou descreer são problemáticas dentro de um ambiente de notícias fabricadas, uma vez que ambas implicam a formação de uma crença (assentimento positivo a um determinado conteúdo). Nesse sentido, nenhuma das duas atitudes pode servir enquanto estratégia de defesa contra as Fake News cujo objetivo seja a diminuição do consumo de notícias falsas, o que nos deixa apenas com a atitude de suspensão de juízo. Esta atitude se refere a situação em que o agente considera uma determinada proposição, mas não é capaz (devido a falta de evidências suficientes) de julgar sua verdade ou falsidade e, portanto, não está em posição epistêmica de crer ou descreer p . Mas se suspender o juízo sobre p implica não formar nem a crença de que p e nem a crença de que $\neg p$, como exatamente ela se diferencia da atitude de ignorar?

Para responder esta questão pode ser útil elucidar algumas teses sobre a natureza da suspensão de juízo. De acordo com a abordagem da *crença de ordem superior*, suspender o juízo equivale a uma crença de ordem superior em relação a um determinado conteúdo proposicional. Por exemplo, imagine que, neste momento, eu suspendo o juízo sobre se p , isso equivaleria a dizer que eu creio que “eu não estou em posição de saber que p ”, ou ainda, que eu creio que “eu não estou em posição de dizer se p é verdadeira ou falsa”. Uma outra abordagem acerca da suspensão de juízo, o *bayesianismo*, advém da ideia de que as crenças ou atitudes doxásticas são melhores descritas a partir do grau de confiança que um agente exhibe em relação à verdade ou falsidade de proposições, e são medidas por números reais dentro de um intervalo unitário, digamos entre 0 e 1. Neste sentido, se o grau de confiança que tenho acerca da proposição de que “Estamos em 2022” é de 0.9, isso equivaleria a dizer que estou muito confiante da sua verdade. A suspensão de juízo, nesta visão, equivaleria a uma confiança mediana, algo próximo ao intervalo 0.5. Ainda outra abordagem é conhecida como a tese da *atitude inquisidora ou interrogativa*, proposta por Friedman.¹⁰ De acordo com essa visão, o conteúdo de uma atitude agnóstica é uma construção interrogativa da forma “É o caso que p ?”. Suspender o juízo sobre p equivale a estar em um estado interrogativo com relação a se p é verdadeira ou falsa, estado este que depende da situação epistêmica atual do agente não conter uma resposta para tal questão.

¹⁰ Para uma discussão detalhada ver Friedman (2013; 2017).

Embora estas abordagens sejam diferentes existe uma característica compartilhada por todas elas que é importante para nossa proposta. Elas sugerem que quando um agente suspende o juízo há a formação de um estado mental específico que o agente não possuía anteriormente, e é este estado mental que explica a diferença epistêmica entre a atitude de suspender o juízo e a atitude de ignorar. Por exemplo, segundo a tese da crença de segunda ordem, ao suspender o juízo o agente forma um estado mental específico que corresponde a crença em uma proposição de segunda ordem tal como “eu não estou em posição de dizer se p é verdadeira ou falsa”. Isso é algo que não ocorre com a atitude de ignorância. E é a formação desta crença que explica como a suspensão de juízo pode servir ao objetivo epistêmico de maximizar crer em verdades e minimizar crer em falsidades. A crença originada a partir da suspensão de juízo, “eu não estou em posição de dizer se p é verdadeira ou falsa”, é uma crença verdadeira e esta crença é a responsável por garantir que o objetivo epistêmico fundamental continue sendo cumprido. Neste caso, apesar da suspensão de juízo, uma nova crença verdadeira foi adicionada ao sistema de crenças do sujeito.

A condição (i) de (*TIN*) exclui o segundo disjuncto da condição (i) de (*AN*), mantendo apenas o primeiro disjuncto. Dessa maneira, a condição (i) de (*TIN*) estabelece que o agente creia que se encontra em um ambiente de notícias fabricadas. Essa condição é fundamental pois ela é responsável por explicar o caráter epistêmico da atitude de suspensão de juízo. Para compreender melhor como isso se dá é preciso explicar a noção de *anuladores epistêmicos*. De maneira geral um anulador (ou

derrotador) epistêmico pode ser definido da seguinte maneira: um anulador epistêmico (ou contra-evidência), A , é uma crença ou um estado mental caracterizado por uma proposição verdadeira que, quando conjugada com a evidência que S possui para crer que p , o torna injustificado em manter essa crença (ou diminui de maneira significativa o status epistêmico dessa crença para S). Existem dois tipos fundamentais de anuladores. Quando um anulador fornece suporte evidencial para a crença na proposição contrária o chamamos de *anulador refutador*. Quando um anulador derrota o suporte evidencial de uma crença o chamamos de *anulador revogador*.

A condição (i) de (*TIN*) funciona como um anulador revogador. Esta condição, ao requerer que o agente esteja ciente de que se encontra em um ambiente de notícias fabricadas, implica que o agente possua uma crença de segunda ordem com o conteúdo: “eu acredito que estou num ambiente de notícias fabricadas”. Esta crença funciona como um anulador revogador porque é capaz de anular a credibilidade dos veículos de informação dos quais o agente costuma consumir as notícias. Dessa maneira, ao formar essa crença de segunda ordem o agente é capaz de justificadamente suspender o juízo sobre as informações veiculadas no seu ambiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, busquei dois objetivos. Primeiramente, levantei objeções à a tese da abstinência de notícias. Argumentei, fundamentalmente, que esta tese não é bem-sucedida em defender a

justificação proposicional de uma atitude de ignorância, bem como falha ao demonstrar que esta atitude está em conformidade com o objetivo epistêmico de maximizar crer em verdades. Segundo, propus uma reformulação da tese da abstinência de notícias que chamei de tese da incredulidade das notícias. Argumentei pela substituição da atitude de ignorar pela atitude de suspender o juízo, dado que esta atitude é mais apta a explicar e proposicionalmente justificar a atitude de um agente em ignorar temporariamente as notícias sobre um determinado assunto ou notícias veiculadas por uma determinada fonte, bem como preservar é capaz de cumprir com o objetivo epistêmico de maximizar as crenças verdadeiras.

Este texto constitui-se como um primeiro passo em direção a um estudo mais compreensivo sobre as estratégias de defesa contra as Fake News baseada na diminuição do consumo destas (des)informações. Trata-se de um campo vasto e com inúmeras possibilidades cuja discussão ainda é muito incipiente (até o momento a proposta do Bernecker é a única que conheço disponível). Como vimos na seção anterior, o valor teórico potencial da tese que apresentei faz com que valha a pena ser mais explorada.

REFERÊNCIAS

- BERNECKER, Sven. An Epistemic Defense of News Abstinence. In: BERNECKER; FLOWERREE; GRUNDMANN (Orgs.). **The Epistemology of Fake News**. OUP. 2021.
- FRIEDMAN, Jane. Suspended Judgment. **Philosophical Studies**, v. 162 n. 2, pp. 165-181, 2013.
- FRIEDMAN, Jane. Why Suspend Judging? **Noûs**, v. 51, n. 2, pp. 302-326. 2017.

- GELFERT, A. Fake News: A Definition. **Informal Logic**, n. 38, p. 84-117. 2018.
- GOLDBERG, S. **Relying on Others: An Essay in Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- JAMES, William. **The Will to believe and other essays in popular philosophy**. New York: Dover Publications, pp. 1-31. 1896 [1956]
- KLEIN, P. Useful False Beliefs. In: QUENTIN, S. (Org.). **Epistemology: New Essays**. Oxford, UK: Oxford University Press. 2008.
- LEWIS, D. Elusive Knowledge. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 74, n. 4, pp. 549-567, 1996.
- LOVE, Robert. Before Jon Stewart: the truth about fake news. Believe it. **Columbia Journalism Review**, v. 45, n. 6, p. 33-37, 2007.
- MCCAFFREY, James M. **Inside the Spanish-American war: A history based on first-person accounts**. Jefferson: Mcfarland, 2009.
- O'CONNOR, C., Weatherall, J.O. **The Misinformation Age: How False Beliefs Spread**. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- RODRIGUES, T. V. Revisiting knowledge from Falsehood. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 62, n. 3, pp. 705-724, 2017.
- RINI, R. Fake News and Partisan Epistemology. **Kennedy Institute of Ethics Journal**, n. 27, pp. 43-64, 2017.
- WARFIELD, T. Knowledge from Falsehood. **Philosophical Perspectives**, n. 19, pp. 405-16, 2005.
- WIELAND, J.W. Willful Ignorance. **Ethical Theory and Moral Practice**, n. 20, pp. 105-19, 2017.

5

O PROBLEMA DA PARCIALIDADE EPISTÊMICA NA AMIZADE¹

*Breno R. G. Santos*²

INTRODUÇÃO

A parcialidade epistêmica na amizade (PE) é a tese segundo a qual ser um bom amigo de alguém envolve tratar essa pessoa de forma diferente, em um sentido epistêmico. Sarah Stroud (2006) e Simon Keller (2004) defenderam essa tese e argumentaram que ela está em tensão direta com demandas de racionalidade epistêmica. A posição deles é que quando nossos amigos estão envolvidos em algum assunto ao qual temos que dar nossa avaliação (sobre os fatos, suas ações ou seu caráter), tendemos a dar à questão um tratamento epistêmico diferencial, não reservado a não-amigos.

Por exemplo, se uma pessoa me diz que uma grande amiga minha roubou dinheiro de sua bolsa, é natural pensar que minha primeira reação poderia ser algo como "não, isso provavelmente foi algum engano, algum mal-entendido – minha amiga nunca faria isso!" Stroud argumenta que somos mais propensos a nos comportar dessa maneira quando o testemunho diz respeito a nossos amigos do que o faríamos se se referisse a algum estranho que nunca conhecemos, ou a alguém que

¹ Este artigo é uma versão expandida e modificada de Santos (2022). Agradeço ao Philosophy Documentation Center pela autorização de publicação.

² (UFMT)

não é um grande amigo nosso. De acordo com sua posição, e similar à de Keller, dada a natureza de uma boa amizade, e talvez até as condições para que uma boa amizade seja estabelecida e mantida, tendemos a ir "mais longe no caso de um amigo para construir e entreter interpretações alternativas e menos condenatórias da conduta relatada do que faríamos para um não-amigo". (STROUD, 2006, p. 506; ver também KELLER 2004, p. 330)³

Podemos aceitar isso como uma descrição adequada da forma como tendemos a nos comportar epistemicamente em casos como esses. Afinal de contas, dadas as nossas estreitas conexões com nossos amigos, a quem tendemos a atribuir virtudes que justificam nosso relacionamento com eles, e dado também que geralmente estamos interessados em manter tal imagem de nossos amigos e da própria amizade, essa descrição pode não estar muito longe da verdade. Mas Keller e Stroud também defendem que ser um bom amigo de alguém não só *tipicamente* envolve esse tipo de atitude epistêmica diferencial em relação ao amigo, mas que ser bom amigo de alguém envolve essa atitude como um de seus constituintes centrais. Eles não estão apenas descrevendo o que um bom amigo normalmente é, mas também estabelecendo o que um bom amigo *deve ser* ou *deve fazer*. Esse tratamento especial, portanto, é presumido como uma demanda da amizade, parte do que Keller chama de uma *norma da amizade*, "uma verdade sobre o que você deve fazer, na medida em que você é [um] bom amigo de uma determinada pessoa". (2004, p. 330, ênfase no original).

³ Todas as citações em português de passagens em inglês, ao longo do texto, são traduções nossas.

Ou, como diz Stroud, "uma *demand*a da amizade: algo que você deve a seu amigo". (2006, p. 502, ênfase no original)⁴

Podemos chamar esse tratamento epistêmico diferencial de *parcialidade epistêmica na amizade* (PE). PE, nesta visão, é uma disposição para colocar os interesses epistêmicos de um amigo em primeiro plano, motivados por algumas responsabilidades especiais que se tem para com o amigo que não se tem para com os não-amigos. Essas responsabilidades, e o privilégio epistêmico que delas decorre, na visão de Stroud, criam uma tensão entre a forma como alguém deve conduzir-se *enquanto agente epistêmico responsável* e como deve conduzir-se *enquanto um bom amigo*.

Neste artigo, quero tratar de duas possíveis formas de responder à PE. Primeiro, quero discutir a rejeição de Sandy Goldberg (2018, 2020) a essa tese e à tensão que ela supostamente cria com as exigências da racionalidade epistêmica. Em sua proposta, Goldberg defende o comportamento epistêmico diferencial que a PE pressupõe, mas também argumenta que tal comportamento não configura um tipo de PE, e que tampouco está em tensão com as exigências da racionalidade epistêmica. Irei sugerir que a posição de Goldberg não capta uma distinção importante entre nossas atitudes epistêmicas diante do testemunho de um amigo e diante de relatos de terceiros sobre um

⁴ Stroud deixa claro, entretanto, que essa reivindicação constitutiva deve parecer uma caracterização de *uma disposição geral*, em vez de uma reivindicação sobre as condições que devem existir em cada instância de amizade sob pena da amizade deixar de existir. Seu ponto é que não se deixa de ser amigo de alguém se não se trata o amigo com algum privilégio epistêmico em um caso particular. Portanto, sua visão não é estabelecer os componentes de uma definição de amizade, mas uma ampla fenomenologia da mesma; e extrair dela as disposições e exigências gerais envolvidas em ser amigo de alguém.

amigo. Particularmente, o que eu argumentarei é que o caminho que leva da valorização da amizade às razões epistêmicas em apoio aos *resultados doxásticos diferenciais* quando nossos amigos estão envolvidos é, na melhor das hipóteses, frágil, já que envolve o que eu vejo como um movimento não autorizado de nosso desejo de preservar uma amizade para uma reação doxástica diferencial quando alguém testemunha negativamente sobre nossos amigos.

Em segundo lugar, defenderei também que não devemos aceitar a *prescrição* da PE tão rapidamente. Argumentarei que, ao avaliar injustamente as credenciais epistêmicas de nossos amigos – algo que parece estar acontecendo em alguns casos de parcialidade epistêmica, podemos estar contribuindo para degradar as condições de trocas epistêmicas justas em uma comunidade. Se esse for o caso, teremos uma razão *pragmática* para rejeitar a PE. Na primeira seção do artigo, apresentarei a tese da parcialidade epistêmica na amizade, focalizando principalmente na forma como Stroud a articula. Depois disso, na seção II, tratarei da rejeição da PE por Goldberg e apresentarei uma crítica à sua posição. Na terceira e última seção, defenderei o que vejo como uma preocupação importante se aceitarmos a PE e oferecerei uma razão pragmática para questioná-la.

I

Começemos com um dos casos apresentados por Stroud. Suponha que alguém lhe conte uma história preocupante sobre seu grande amigo Sam. Essa pessoa – vamos chamá-la de Lisa – diz que Sam, depois de

dormir com uma de suas amigas, nunca mais ligou para ela, partindo o coração dessa amiga. Você nunca ouviu esse relato antes, nem sabe se ele é falso ou não. A pergunta que Stroud está interessada, nesse contexto, é como se deve reagir a essa informação. Em particular, como você, *na condição de bom amigo* de Sam, deve reagir, epistemicamente, ao que acabou de ser relatado a você?

Stroud defende que, em um caso como esse, não apenas somos *geralmente* parciais para com o amigo, mas *devemos* ser parciais. Tal parcialidade consiste em reagir de forma diferente ao testemunho do que se o testemunho se referisse a um não-amigo. Consiste em oferecer "algo diferente de uma análise imparcial e desinteressada das evidências" em relação ao testemunho em questão (2006, p. 523). A prática de ter uma atitude epistêmica diferencial em relação às evidências sobre ações e ao caráter de nosso amigo é o que ela chama de parcialidade epistêmica e é, seguindo seu ponto de vista, uma das partes constitutivas do que faz de alguém um bom amigo.

Essa parcialidade vem em primeiro lugar sob a forma de um maior esforço cognitivo na análise dos fatores, fatos e evidências relevantes sobre o assunto. Faz parte do trabalho de ser um bom amigo, de acordo com a PE, dedicar tempo e energia para considerar diferentes visões e explicações alternativas para as evidências disponíveis, para encontrar um ângulo mais favorável na interpretação das ações e do caráter de um amigo. Em segundo lugar, a parcialidade é expressa em termos de *resultados doxásticos*. No caso de Sam, você estaria – e *deveria* estar – mais propenso não apenas a colocar um esforço extra na análise do testemunho e das evidências que o cercam, mas estaria aberto a dar

maior credibilidade às conclusões alternativas provenientes do conjunto de inferências que se seguem a essa atitude epistêmica diferencial. Para Keller, da mesma forma, devemos nos colocar numa situação na qual é mais provável formar crenças que sejam favoráveis a um amigo (2004, p. 333). Em resumo, quando bons amigos estão envolvidos, você forma crenças diferentes através de métodos cognitivos ou de raciocínio diferentes do que faria no caso em que nenhum de seus amigos esteja envolvido.

Assim, sua amizade com Sam exige que você faça um esforço para encontrar uma explicação alternativa para as informações preocupantes que recebeu, tornando menos provável que você acabe com uma crença desaprovadora sobre ele. É importante ressaltar que, para o defensor da PE, isso não significa que você necessariamente ignore evidências relevantes que apontam na direção de alguma falha de caráter. A parcialidade, argumentará Stroud, não se equipara a uma cegueira às evidências. É *uma forma epistêmica de caridade* (ou um tipo de *empatia*, como Keller defende [2004, p. 334]), que poderia ter como principal característica o estabelecimento de um espaço interpretativo mais amplo sobre as razões pelas quais Sam, por exemplo, poderia ter agido dessa forma em particular. Assim, segundo a PE, estamos prontos para dar uma interpretação mais favorável à história, interpretando-a com os interesses de nossos amigos em mente. E *precisamos* ser parciais com nossos amigos porque é disso que se trata a amizade e porque essa é uma forma de manter as características que tornam uma amizade possível. Se isso estiver correto, nosso comportamento epistêmico para com nossos amigos parece ser diferente de nosso comportamento para

com os não-amigos. Estamos aplicando diferentes métodos epistêmicos para lidar com esses casos, e esse tratamento diferencial, tanto Stroud como Keller argumentarão, está violando as normas epistêmicas padrão.

É importante estabelecer que tipo de normas epistêmicas Stroud e Keller têm em mente aqui. Normas epistêmicas, em um sentido amplo, são as exigências colocadas em nossas práticas epistêmicas para garantir que nos conduzamos racionalmente. Para Keller, uma norma epistêmica é uma verdade sobre o que você tem que fazer enquanto agente epistêmico, sob a pressão de ter crenças que são, de alguma maneira, sensíveis à sua verdade ou falsidade (2004, p. 330), um guia para responder à verdade e à falsidade de uma maneira razoavelmente consistente (2004, p. 337). Stroud, por outro lado, está trabalhando com a ideia de que o que é exigido de nós, ao mesmo tempo em que formamos crenças, é que combinemos nossas crenças com as evidências disponíveis. Dado que o bom amigo, segundo o defensor da PE, é alguém que é "genuinamente tendencioso" (2006, p. 512), se entendermos as normas epistêmicas relevantes em jogo como normas que sustentam uma ideia de responsabilidade evidencial, devemos considerar a posição epistêmica de alguém que forma crenças da maneira que a PE exige como irresponsável e irracional.

A ideia central aqui é que a PE envolve uma "visão menos que perfeita no que diz respeito aos pecados e falhas de seus amigos" (STROUD, 2006, p. 513). Assim, envolverá a apreciação das evidências, mas de uma forma que seja resistente a interpretações que tenham o amigo em uma posição negativa. No caso de Sam, segundo a PE, você

procuraria (e deveria procurar!) uma explicação mais favorável para a conclusão do testemunho, uma que você não procuraria (e talvez não devesse procurar) se a pessoa envolvida fosse um estranho. Assim, nesses casos, "muitas das [nossas] crenças sobre [nossos] amigos parecem epistemicamente injustificadas ou não autorizadas – [não temos] razões epistêmicas suficientes para sustentá-las... Assim, temos um choque genuíno entre as demandas da amizade e as demandas da epistemologia como entendida pelas principais teorias contemporâneas"⁵. (STROUD, 2006, p. 514)

Assim está o cenário até então. Devemos ser parciais com relação aos nossos amigos porque a parcialidade epistêmica é constitutiva de uma boa amizade. Entretanto, se esse cenário estiver correto, existem normas epistêmicas que vão de encontro à ideia de parcialidade, normas que devemos seguir em nossa vida epistêmica cotidiana. Nesse caso, temos normas que regulam o comportamento epistêmico de um bom amigo entrando diretamente em conflito com as normas que regulam o comportamento epistêmico de um bom agente epistêmico. Assim, se a amizade exige parcialidade epistêmica, parece exigir também *irracionalidade epistêmica*.

Diante desse problema, podemos ser tentados a seguir um de dois caminhos de objeção (embora estes não sejam exaustivos). Pode-se argumentar que o que está sendo chamado de "parcialidade epistêmica"

⁵ Stroud tem dúvidas de que poderíamos conseguir inverter esse argumento mostrando que, dado que conhecemos muito bem nossos amigos, tal conhecimento que temos deles poderia servir como contraevidência ao relato em questão. Isso porque ela questiona se esse conhecimento não seria ele mesmo afetado pela "heurística interpretativa" do bom amigo (2006, p. 516). Dado que a pessoa já é uma boa amiga nossa, podemos ver suas ações de uma maneira que é filtrada por um apreço já estabelecido. Se esse for o caso, então tal evidência não seria aceita nesse tribunal epistêmico.

está dentro dos limites das demandas de racionalidade que regulam nossa vida epistêmica. Isso significaria que não há parcialidade em jogo, neutralizando assim a suposta tensão. Outra forma de combater a PE seria admitir que existe de fato um conflito, mas que ele deve ser resolvido privilegiando a racionalidade em detrimento da amizade. No restante deste artigo, discutirei exemplos dessas duas estratégias. No final, irei defender que existem razões epistêmicas para ser contra a parcialidade epistêmica, mas que essas razões precisam ser pensadas como parte de uma visão pragmática mais ampla de nossas práticas epistêmicas. A objeção resultante à PE será um argumento pragmático com tons epistêmicos.

II

Sandy Goldberg (2018, 2020) defende o primeiro caminho e oferece uma saída para o problema através da ideia de que as razões que a amizade nos dá para acreditar em nossos amigos são *razões que refletem valor*, que, segundo ele, não prejudicam a adequação de nossas práticas epistêmicas. Nesse sentido, não há parcialidade envolvida⁶. Goldberg concede à PE que, de fato, nos comportamos de maneira diferente ao formar crenças sobre nossos amigos (suas ações, caráter etc.), mas também argumenta que "podemos honrar as demandas da amizade sem formar crenças que os padrões epistêmicos proibiriam" (2020, p. 125).

⁶ Jason Kawall (2013), por outro lado, pensa que não há necessidade de colocar qualquer conflito entre a forma como nos conduzimos epistemicamente e como nos conduzimos enquanto bons amigos. Para ele, o otimismo, cautela e comportamentos encorajadores e de apoio não devem ser vistos como formas de desconsiderar as normas epistêmicas, mas como uma outra forma de ser epistemicamente responsável na avaliação das evidências.

Portanto, nesse caso, não haveria uma "estranha desconexão" (2020, p. 124) entre as demandas interpessoais da amizade e as demandas da própria epistemologia. Quando formamos tais crenças, ele defende, podemos fazê-lo baseando tais crenças em razões que são geradas pelo valor que atribuímos à amizade em questão, em *razões epistêmicas que refletem valor*.

Segundo Goldberg, temos razões práticas que direcionam a forma como reagimos doxasticamente ao testemunho de um amigo. Quando um amigo nos diz algo, ele argumenta, há uma pressão para acreditar no amigo gerada tanto pelo valor que atribuímos à amizade em si como pelo reconhecimento mútuo de tal valor em ambos os extremos da conversa (2018, p. 2229; 2020, p. 130). Essa valorização vem com o desejo de promover/preservar a amizade, seja oferecendo um testemunho de forma competente (no caso do falante), seja confiando no amigo no que ele diz (no caso do ouvinte). O que Goldberg está defendendo é que, quando nossos amigos estão envolvidos, nós temos razões *práticas* (geradas pela amizade; GE, daqui em diante) que refletem valor para testemunhar de forma competente e razões *práticas* GE que refletem valor para confiar quando a confiança é requisitada. O resultado disso, ele defende, é uma razão *epistêmica* GE que reflete valor para acreditar no amigo, decorrente do reconhecimento mútuo – dado que ambas as partes valorizam sua amizade – que o desejo de preservar a amizade tornará improvável que o que está sendo dito seja falso ou enganoso.

Portanto, a saída do *problema da parcialidade*, segundo Goldberg, é conceder o comportamento doxástico diferencial (em comparação com o comportamento em relação ao testemunho de estranhos, por

exemplo), mas negar que isso esteja em qualquer tensão com as exigências da própria epistemologia. Afinal, embora o defensor da PE tenha razão ao apontar que temos razões práticas geradas por nossa valorização da amizade, a adequação da atitude doxástica em relação a p (o conteúdo do testemunho do amigo) é, na visão de Goldberg, produto das razões epistêmicas que o ouvinte tem quando reconhece a mutualidade do desejo de não colocar a amizade em risco – o que vem com um apoio evidencial de que o testemunho do amigo é provavelmente verdadeiro. Portanto, em resumo, a reação doxástica do ouvinte (O) ao testemunho de seu amigo (A) de que p é sustentada por razões epistêmicas que a *confiança* que O tem em A gera com base no reconhecimento da probabilidade de que A não testemunharia que p no caso de p ser falso. A PE, então, é rejeitada, pois não há nada de epistemicamente proibido nesse caso.

Penso que Goldberg está certo em identificar o caminho das razões práticas para as razões epistêmicas para acreditar em um amigo quando ele nos oferece uma informação. Ou seja, penso que Goldberg tem uma boa resposta ao problema que a PE cria. Mas é uma resposta parcial. O que não está claro na proposta de Goldberg é até que ponto podemos dar uma explicação semelhante aos casos em que encaramos não a palavra de um amigo, mas a *palavra de um terceiro em relação a um amigo*. Não estou dizendo que Goldberg vê esses dois casos como exatamente iguais, mas também não acho que haja uma distinção suficientemente forte entre o que está acontecendo neles em termos da reação doxástica do ouvinte em relação a p .

Como vimos, no caso de um amigo, *A* tem razões práticas GE que refletem valor para testemunhar verdadeiramente ao seu amigo *O* e evitar arriscar a amizade (convidando *O* a confiar nele injustificadamente, por exemplo). O ouvinte *O* também tem razões práticas do mesmo tipo para dar uma resposta apropriada a esse convite à confiança. Afinal de contas, quando *A* é digno de confiança e *O* não responde positivamente ao convite de *A* para confiar, *O* prejudica sua amizade. Mas a dúvida que surge disso é a seguinte: quando tal *confiança interpessoal* GE está ausente, como no caso de um testemunho de terceiro (*T*) sobre *A* – como no caso de Sam –, seria possível dizer que você tem alguma razão epistêmica GE que reflita valor para reagir de uma forma ou de outra ao testemunho de *T* e evitar arriscar a amizade acreditando falsamente em algo ruim sobre *A* ou não acreditando verdadeiramente em algo bom sobre *A*?

A eficácia da proposta de Goldberg contra a PE depende da transição adequada de razões práticas que refletem valor para razões epistêmicas que refletem valor. No primeiro caso, o conhecimento mútuo que *A* e *O* têm sobre a intenção do outro de preservar sua amizade produz razões *epistêmicas* que o amigo agirá com base em suas razões *práticas* (GE e que refletem valor). A razão, então, que move *O* a acreditar de uma forma particular em algo que seu amigo diz é, no final, uma razão epistêmica, não uma razão prática.

Até aí, tudo bem. Mas uma transição semelhante que vai do valor da amizade para a confiança/crença não parece estar disponível no segundo caso. No primeiro caso, *A* e *O* compartilham uma pressão epistêmica interpessoal gerada pelo reconhecimento mútuo de que

ambos estão empenhados em evitar arriscar a amizade – seja fazendo um convite inadequado à confiança ou dando uma resposta inadequada a esse convite. Mas não há nada de epistemicamente substantivo sendo compartilhado por *A* e *O* no segundo caso, dado que *A* não está convidando *O* para confiar nele e *O* não está respondendo ao convite de *A* e a todos os compromissos práticos que se seguem disso. Portanto, no caso do testemunho de terceiro não nos é permitido o mesmo caminho que leva do valor para a confiança/crença. Não estamos de posse de razões epistêmicas geradas pela amizade para nos abster de acreditar no testemunho de *T* na ausência de derrotadores epistêmicos relevantes. Assim, ficamos com razões epistêmicas gerais para "acreditar verdadeiramente e não acreditar falsamente" de acordo com a visão evidencialista tradicional de responsabilidade racional e epistêmica. As únicas razões adicionais que *O* tem parecem ser práticas – *O* não quer ser injusto com uma pessoa com a qual *O* se importa ou *O* não quer causar danos à sua estima por essa pessoa.

Deixe-me ressaltar também que, no âmbito daquilo que *O* tem razões práticas para fazer, mesmo que *A* nunca descubra como *O* reagiu ao testemunho de *T*, *O* ainda tem razões práticas para evitar ser injusto e para evitar prejudicar a estima que ele tem pelo amigo. Mas no âmbito epistêmico, por outro lado, parece que *O* não tem razões epistêmicas GE adicionais para tratar o testemunho sobre seu amigo de uma forma mais exigente do que normalmente faria. Mas *O* tem algumas razões práticas (GE, que refletem valor) para fazê-lo. Portanto, o caminho de fuga da PE no primeiro caso (o testemunho do amigo) não se transfere facilmente para o segundo caso (o testemunho de terceiro sobre o amigo). No

primeiro caso, há novas razões epistêmicas GE sendo acrescentadas à evidência total de *O*, já que ele tem conhecimento de que o compromisso tácito de preservar a amizade provavelmente está em operação durante o ato de testemunho. Portanto, as razões de *O* para dar uma interpretação positiva (ou para evitar uma negativa) ao testemunho de seu amigo são razões epistêmicas que refletem valor. No segundo caso, entretanto, não há nada do tipo sendo acrescentado à evidência total de *O* quando ele ouve o relato de *T* sobre *A*. Assim, a partir de considerações puramente epistêmicas, *O* deve reagir ao relato de *T* com base apenas na evidência disponível para *O* no momento *t*, incluindo as evidências que vêm com o próprio testemunho⁷. Mesmo admitindo a afirmação plausível de que "A tem razões práticas que refletem valor para fazer o que pode no sentido de evitar os casos em que acredita falsamente em algo negativo de [A] ou falhar em adquirir uma crença verdadeira de algo bom acerca de [A]" (GOLDBERG, 2020, p. 134), a falta de *confiança* interpessoal no caso do relato de terceiro bloqueia a transição de valor para racionalidade quando se trata de qual é a reação doxástica correta ao que foi testemunhado.

⁷No entanto, ao ponto que acabei de expor, pode-se responder apelando para as crenças anteriormente sustentadas por *O* sobre o caráter ou comportamento de *A* para argumentar por um tratamento epistêmico diferencial. Mas eu não acho que isso sirva. Como vimos (ver nota 5 acima), nada garante que nossas crenças de fundo sobre o caráter e as ações de nossos amigos não sejam produtos de uma visão tendenciosa que temos sobre eles. Mas mesmo admitindo que podemos olhar para as crenças de fundo para explicar nossa reação doxástica ao relato, não há diferença entre isso e simplesmente acreditar em qualquer outro caso de relato conflitante. Assim, essa explicação não seria capaz de dar conta do fato de que realmente reagimos de forma diferente quando o relato diz respeito aos nossos amigos. Para explicar tal descrição e a permissibilidade desse comportamento, o tipo de razões que estamos procurando aqui é aquele gerado pela força da pressão prática, não apenas pela força de considerações epistêmicas; estamos procurando razões epistêmicas GE que refletem o valor.

Isto não quer dizer que o único caminho *epistemicamente* permitido que temos quando confrontados com algum testemunho negativo não-derrotado sobre um amigo é acreditar imediatamente no que foi dito. Há outras coisas que podemos fazer, coisas que estão além da reação *doxástica* imediata (além de crença, descrença ou suspensão do juízo), mas que ainda estão dentro daquilo que é epistemicamente permissível. Quando confrontado com algum testemunho negativo sobre A, O não tem razões *epistêmicas* GE que reflitam valor para duvidar do testemunho – embora O possa ter suas razões comuns, não relacionadas à amizade, para duvidar. Mas O ainda tem razões *práticas* GE que refletem valor para *investigar* mais a fundo o assunto. O próprio Goldberg defende isso quando distingue as quatro reações *doxásticas* que deveriam estar em jogo, para a PE, quando somos supostamente parciais com nossos amigos diante de testemunhos negativos sobre eles. Quando esse é o caso, podemos exibir um (i) ESCRUTÍNIO SÉRIO, como num esforço maior de dedicar energia para escrutinar as evidências disponíveis e para entreter conclusões alternativas sobre o que foi relatado; (ii) podemos tirar CONCLUSÕES DIFERENTES sobre o que foi relatado e "fazer inferências diferentes do que faríamos em outros casos" (STROUD, 2006, p. 506); (iii) podemos estender uma CARIDADE INTERPRETATIVA a nossos amigos; e, como mencionei acima, (iv) podemos "tratar o fato de que eles são nossos amigos como uma RAZÃO relevante para nossa deliberação sobre o que acreditar sobre eles" (GOLDBERG, 2020, pp. 128-129).

Note que já argumentei contra a ideia de que temos razões epistêmicas GE para questionar o testemunho não-derrotado de T; e que

deveríamos considerar apenas as evidências de fundo não geradas pela amizade como sendo derrotadores adequados, dado que nossas evidências geradas pela amizade podem estar emocionalmente contaminadas de saída. Se isso estiver correto, acredito que podemos descartar CONCLUSÕES DIFERENTES, CARIDADE INTERPRETATIVA e RAZÃO como caminhos *doxásticos* epistemicamente permitidos e formas de responder à pressão particular que nos é imposta por nossa valorização da amizade. Ou seja, diante de um relato de terceiros, não se tem razões *epistêmicas* GE que refletem valor para fazer qualquer uma dessas coisas. Isso não significa que *O* não possa fazer tais coisas por razões epistêmicas que não são geradas pela amizade. Isso também não significa que *O* não possa fazer tais coisas *por amizade*. Ele pode, mas essas só serão contadas como ações dirigidas por razões *práticas* GE que refletem valor e isso nos deixa vulneráveis à tese da PE.

Por outro lado, vejo ESCRUTÍNIO SÉRIO como uma questão totalmente diferente. Como Goldberg argumenta, não há nada epistemicamente impróprio em investigar mais sobre questões que se vê como importantes, seja para fins profissionais ou interpessoais (2020, p. 137). *Investigar* sobre o que foi dito (ou fazer um ESCRUTÍNIO SÉRIO do que foi dito) sobre nossos amigos é algo que um ouvinte pode fazer sem violar as exigências epistêmicas que lhe são impostas como agente racional. Diferentemente dos outros três, ESCRUTÍNIO SÉRIO não é uma atitude *doxástica*⁸ – não é crer, descreer ou suspender o juízo – por isso não precisa de razões epistêmicas para que seja realizado.

⁸ Ver (FELDMAN, 2000, p. 689) para uma visão semelhante. Feldman fala aqui sobre as normas de coleta de evidências, que é a principal tarefa envolvida nas investigações [*inquiries*].

Mas, embora não seja uma atitude doxástica, ESCRUTÍNIO SÉRIO pode ser uma atitude epistemicamente permissível. *O* pode acreditar (ou pelo menos aceitar) o que *T* relata sobre *A* e, após o relato, realizar novas investigações sobre o assunto sem criar qualquer tensão entre as razões práticas GE que dão origem à investigação e as exigências da própria epistemologia. Afinal de contas, pode-se argumentar que, em princípio, não há mal em ser minucioso sobre questões que são do nosso interesse. A investigação, portanto, é geralmente uma ótima ferramenta para melhorar nossa posição epistêmica sobre alguma questão. Pode-se até dizer que não só *O* poderia fazer isso, mas que *O* deveria fazer isso, se *O* não quiser correr o risco de perder de vez a amizade.

Meu ponto principal aqui é que a evidência total de *O* é alterada no primeiro caso, mas não no segundo. Enquanto a *confiança* em um amigo gera razão epistêmica para acreditar no que o amigo diz, o *desejo* unilateral de proteger a amizade não tem força epistêmica para sustentar a atitude doxástica diferencial diante do testemunho de terceiro em relação ao amigo – como no caso de Sam. O que tal *desejo* proporciona, na verdade, são razões práticas para que o ouvinte, diante de testemunho negativo não-derrotado sobre o amigo, inicie uma nova investigação.

Para reformular a resposta de Goldberg à PE, considerando os pontos que acabei de expor, talvez queiramos ser claros sobre quais atitudes são permitidas em cada caso, para que a ameaça da PE seja neutralizada. No caso do amigo, *O* tem o direito de fazer o que é *doxasticamente* autorizado pela *confiança* interpessoal. Ou seja, *O* pode acreditar no que o amigo diz, seja tirando CONCLUSÕES DIFERENTES

sobre o que é dito, estendendo uma CARIDADE INTERPRETATIVA para o que o amigo disse, ou tratando a amizade em si como uma RAZÃO para confiar. E, além destas reações doxásticas, pode também INVESTIGAR (ou fazer um ESCRUTÍNIO SÉRIO) mais a fundo sobre o assunto em prol da amizade. Tudo isso sob a proteção racional das razões epistêmicas que a *confiança* (a soma das razões práticas de ambas as partes) gera. Portanto, no caso do testemunho de um bom amigo, a PE é falsa.

Agora, quando confrontado com o testemunho de *T* sobre *A*, a única rota *doxasticamente* autorizada para *O* é acreditar no que a evidência imediata sustenta (no momento *t*). Essa evidência é a evidência que o testemunho expressa e todas as outras evidências relevantes para o assunto, onde as crenças de fundo sobre a própria amizade desempenham um papel, no mínimo, controverso. Como a *confiança* está ausente, dado que a *confiança* é o produto de um vínculo interpessoal estabelecido e expresso na troca de testemunhos entre amigos, falta ao caso de terceiros o mecanismo pelo qual um conjunto de razões práticas se transforma em uma ou mais razões epistêmicas.

Mas isso não significa que *O* precise se comprometer com a verdade do testemunho de *T* sobre *A*. *O*, investido de razões práticas que tem para preservar a amizade, deve ser moralmente impelido a *iniciar uma investigação* para saber se o que foi relatado é verdade ou não. Como diz o próprio Goldberg, "[e]ssa afirmação – que *A* tem razões práticas (geradas pela amizade, e que refletem valor) para obter mais evidências, para checar duas ou três vezes seu caminho desde a evidência até a conclusão (que põe em risco a amizade), e para considerar se existem interpretações alternativas (epistemicamente permitidas) das

evidências – possui motivação independente" (2020, p. 137). Penso que ele tem razão, mas também penso que tudo isso faz parte de um **ESCRUTÍNIO SÉRIO** (ou uma *investigação*) que, embora epistemicamente permissível, é apenas *pragmaticamente* motivada. A *investigação* pode ser uma atitude justa e necessária, mas não decorre das razões *epistêmicas* que *O* tem em favor da amizade, mas das razões *práticas* GE que *O* tem em favor dela.

Agora, a pergunta de um milhão de dólares é: isso nos ajuda a evitar a PE no segundo caso? Pode-se dizer que se **CONCLUSÕES DIFERENTES**, **CARIDADE INTERPRETATIVA** e **RAZÃO** são todos resultados da *investigação* de *O* sobre o assunto referente ao testemunho em questão, e se essa *investigação* leva *O* a rever sua atitude inicial em relação ao testemunho, dando a *O* novas razões epistêmicas para se opor ao testemunho de *T*, não parece haver nenhuma irracionalidade em jogo. Portanto, a princípio, parece que a PE seria rejeitada também no segundo caso.

O problema com esta resposta é que ela parece transformar a PE em mera trivialidade. É óbvio que se pode investigar sobre todos os tipos de assuntos! E é óbvio que todos os tipos de razões práticas podem dar origem a investigações! Mas a PE é mais forte que isso. A PE é controversa *exatamente porque* postula que somos obrigados a *formar crenças* de uma certa forma quando nossos amigos estão envolvidos. E a atitude doxástica aqui parece ser vista de uma forma *sincrônica* (acreditar que *p* em *t* por causa da evidência *e* que *O* tem em *t*), não de forma *diacrônica*. Portanto, se esse for o caso, e se minha rejeição da transição proposta por Goldberg de razões práticas para razões

epistêmicas no caso de um testemunho de terceiro estiver certa, então a PE ainda permanece um problema. Claro, tudo depende da plausibilidade de minha distinção. Se o que dá origem a razões epistêmicas no primeiro caso é a operação de *confiança* (como resultado das razões práticas combinadas), e se tal *confiança* está ausente no segundo caso, não podemos falar de razões epistêmicas GE que refletem valor para a rejeição de p , quando p é algum testemunho negativo de terceiro sobre nosso amigo. Nos resta a possibilidade de fazer uma *investigação*, uma atitude epistêmica permissível que, embora não afete a crença alvo de forma síncrona, pode fazê-lo de forma diacrônica. Mas, nesse caso, ela não derrotaria a força sincrônica da PE. Portanto, a proposta de Goldberg não funciona como uma rejeição completa da PE.

III

Permita-me passar agora à segunda parte da minha avaliação tanto da PE quanto da resposta de Goldberg a ela. Há um problema adicional na proposta de Goldberg que leva a algumas preocupações relacionadas à medida na qual razões pragmáticas, além daquelas ligadas à amizade, importam na formação de crenças sobre nossos amigos.

Temos discutido sobre o que devemos aos nossos amigos quando ouvimos algum testemunho de terceiro sobre eles. Um defensor da PE defenderá que às vezes devemos a eles algo que viola as regras da formação racional de crenças. Contra a PE, Goldberg argumenta que às vezes devemos a nossos amigos o que é *exigido* pelas demandas interpessoais de amizade e *permitido* pelas demandas epistemológicas

tradicionais. Mas uma pergunta que poderia ser feita é a seguinte: diante de um testemunho de terceiro sobre um amigo, *o que devemos a esse terceiro enquanto nosso interlocutor?*

O tema principal de Goldberg em *Conversational Pressure* (2020) são as exigências que nos são feitas enquanto participantes de conversas cooperativas, a maioria das quais sob a forma de trocas testemunhais. Mas ao pensar em sua proposta para lidar com a suposta tensão expressa na PE em casos de relatos de terceiros, não se pode deixar de pensar se, ao produzir as reações doxásticas geradas pela amizade que Goldberg defende como epistemicamente permissíveis, um ouvinte não poderia estar prejudicando seu interlocutor de uma das formas previstas pela própria proposta de Goldberg. De acordo com ele,

a pressão normativa interpessoal que um falante exerce sobre um ouvinte deriva de sua *expectativa de tratamento adequado*, onde isso equivale à expectativa de que o ouvinte baseie sua resposta doxástica a seu testemunho em *uma avaliação adequada de sua autoridade epistêmica* em [p]. (2020, p. 102; ênfase nossa)

Mais adiante no livro, Goldberg defende que essa expectativa não deve ser confundida com uma expectativa antirreducionista que o falante possa ter de ser visto como presumivelmente confiável. Mas, mesmo sem esta suposição antirreducionista, a pressão normativa que Goldberg descreve é forte o suficiente para lançar algumas dúvidas sobre a adequação de sua resposta à PE. Se existe uma pressão normativa para adequar a resposta doxástica a uma avaliação adequada da autoridade epistêmica de um falante, podemos perguntar quão adequada é a avaliação feita acerca de um testemunho de terceiro (*T*)

quando este diz respeito a um bom amigo (A) nosso. Como *O* deve avaliar a autoridade epistêmica de *T* diante do relato de *T* sobre seu amigo *A*?

Como mostrei acima, tanto a proposta de Goldberg como a PE aceitam que, quando nossos amigos estão envolvidos, podemos ter um comportamento doxástico diferente do que teríamos em casos que não envolvem nossos amigos. Mas eles discordam sobre a possível carga epistêmica negativa de tal comportamento. Enquanto a PE vê isso como indo de encontro ao que é racionalmente exigido de nós, Goldberg vê isso como algo que é permitido pela epistemologia e pelas normas de formação racional de crenças. De qualquer modo, essas são *demandas* da amizade. São produtos do fato de que valorizamos nossas amizades e, por causa disso, queremos evitar desacreditar de um amigo ou acreditar negativamente em algo sobre ele. Pode-se argumentar, no entanto, que ao mesmo tempo em que acreditar na opinião de um amigo, por amizade, é acreditar de acordo com a expectativa que Goldberg descreve na citação acima, duvidar ou não acreditar no testemunho competente de um terceiro sobre um amigo, por conta da amizade, pode ser uma forma de *desrespeitar o terceiro enquanto falante, enquanto testemunha competente*. Mais uma vez, isso não quer dizer que o terceiro goza de credibilidade automática por tudo o que diz. Mas quer dizer que a resposta do ouvinte ao seu testemunho deve ser, em grande medida, influenciada pela autoridade epistêmica que o terceiro, de fato, tem.

Meu ponto aqui é que as considerações sobre como devemos atribuir credibilidade aos falantes e seus testemunhos devem desempenhar algum papel em nossa decisão sobre a permissibilidade de atitudes doxásticas diferenciais ao avaliar relatos competentes sobre nossos amigos. Se, por

um lado, quisermos dizer que *O* tem razões epistêmicas GE que lhe permitem *não* tomar o testemunho de *T* pelo seu valor de face, talvez precisemos explicar como essas razões geradas pela amizade derrotam a pressão interpessoal de tratamento adequado em relação à expectativa de credibilidade do falante *T*. Devemos garantir que não haja ameaça de *maus-tratos testemunhais* a terceiros e de danos associados a esse tipo de maus-tratos quando, digamos, falantes socialmente vulneráveis estão desempenhando suas capacidades testemunhais.

Se, por outro lado, rejeitamos, como sugeri há pouco, que existem razões epistêmicas GE envolvidas nas reações doxásticas, tais como duvidar ou descreer no testemunho de *T*, proibindo assim essas reações na ausência de outros tipos de razões que nada têm a ver com amizade, podemos explicar essa tensão entre a atribuição de credibilidade e as razões geradas pela amizade de uma maneira diferente. Nesse caso, embora as razões não permitam duvidar ou desacreditar do testemunho, tais razões permitem investigar mais sobre o assunto, ao mesmo tempo em que se atende à expectativa de terceiros de que a resposta *doxástica* a seu testemunho se baseie nas características do próprio testemunho e não em características não-epistêmicas externas a ele. Mas, como o leitor já deve ter percebido, ficamos com um cobertor teórico muito curto. Ao atender à expectativa de um tratamento adequado, parece que ficamos sem uma resposta adequada à PE no caso de terceiros. Por outro lado, ao aplicar a proposta de Goldberg contra a PE no caso de terceiros, parece que acabamos sem uma forma direta de atender à expectativa de tratamento adequado de terceiros.

Acredito que esta seja uma preocupação relevante, uma vez que a PE é fundada em uma defesa pragmática do valor da amizade, como um valor social que precisa ser preservado. Se acrescentarmos outros valores sociais à mistura – tais como *valores de justiça* no âmbito epistêmico – precisaremos de uma maneira adequada para julgar possíveis conflitos de valores. Stroud argumenta, por exemplo, que se as demandas de racionalidade estão em conflito com as demandas de uma boa amizade, temos boas razões para rejeitar as primeiras e defender as últimas. Seu argumento é um *argumento pragmático de amizade*. Para ela, a amizade é "um componente indispensável para uma vida boa" (2006, p. 518). Assim, sua importância seria razão suficiente para preferirmos a amizade à racionalidade. Como a amizade envolve todo o bem que a relação social com alguém traz consigo, temos, de acordo com Stroud, razões fortes para procurar amizades. E, para garantir isso, alguns outros bens ou objetivos caros a nós têm de ficar em segundo plano. Esse é o preço que pagamos pela amizade (2006, p. 518). Assim, "[d]ado que a amizade é indispensável para uma vida boa, se segue que o atendimento aos padrões promulgados pelas teorias epistemológicas tradicionais nos impediriam de viver uma vida boa" (2006, p. 519). Portanto, numa disputa entre amizade e racionalidade, a amizade sempre vence (e deve vencer!).

Ao unir, por um lado, minhas preocupações com um possível resultado negativo da posição de Goldberg em relação às nossas obrigações relativas às credenciais epistêmicas de terceiros e à afirmação de Stroud de que os interesses práticos prevalecem sobre os interesses epistêmicos quando nossos amigos estão envolvidos, quero

sugerir algo que atenda a tais preocupações. Dado que uma grande parte de nossas tarefas epistêmicas ao lidar com outras pessoas envolve a avaliação das autoridades epistêmicas em nossa economia de credibilidade⁹ – o reconhecimento da competência epistêmica, credibilidade epistêmica etc. – e dado que a economia de credibilidade na qual esta avaliação é feita pode ser defeituosa, de modo que tais credenciais provavelmente serão mal alocadas, devemos ser cautelosos com teorias que advogam por cognição enviesada, como é o caso da PE. Se estivermos sob o risco de criar e manter mecanismos estruturais de atribuições incorretas e injustas de autoridade epistêmica, uma defesa direta de um tratamento epistêmico diferencial poderia estar contribuindo para aprofundar os efeitos desses mecanismos. Portanto, a manutenção de uma economia de credibilidade saudável é importante não apenas do ponto de vista epistêmico óbvio, mas também de um ponto de vista *pragmático*, o que pode representar um desafio para uma defesa pragmática da PE.

Voltemos ao caso de Sam. Mas suponhamos que, ao invés de relatar que Sam dormiu com alguém e nunca ligou de volta, Lisa relata que Sam a assediou sexualmente. Mais uma vez, você nunca ouviu esta história antes, nem sabe se é falsa. Ainda assim, a pergunta que Stroud está interessada, nesse e no caso anterior, é de que forma você deve reagir a esse relato. Qual é a atitude/comportamento epistêmico que você, *enquanto amigo de Sam*, deveria ter nesse caso em particular? Lisa está agora testemunhando sobre algo que aconteceu com ela. Mas, mesmo

⁹ "Economia de credibilidade" aqui se refere à distribuição ou destinação dos recursos epistêmicos, particularmente aqueles utilizados na transmissão, recepção e avaliação de testemunhos.

assim, ela está testemunhando sobre algo que seu amigo supostamente fez – e ela poderia facilmente estar relatando o testemunho de outra pessoa ou alguma notícia pública sobre o comportamento de Sam. A diferença é que ela está testemunhando sobre algo que normalmente é visto como mais sério. Se ela estiver certa, isso pode causar um impacto muito grande na imagem que você tem de seu amigo (considerando, é claro, que você acha que a ação relatada é censurável). Nesse cenário, como você, enquanto um bom amigo de Sam, deveria se comportar epistemicamente? As demandas da PE se aplicam em mesmo grau em casos de testemunhos mais sérios? Ou, alternativamente, a resposta de Goldberg à PE é satisfatória para dar conta dos tipos de razões envolvidas em casos como esse? Quero argumentar que não é tão óbvio que as demandas de amizade, caso se apliquem a outros casos, se aplicariam da mesma forma para casos como esse. E também que a insuficiência da proposta de Goldberg para os testemunhos de terceiros poderia acrescentar sal às feridas de nossa economia de credibilidade.

A forma como atribuímos credibilidade testemunhal e autoridade racional às pessoas em nossas interações epistêmicas é a forma como nós, como comunidade, organizamos nossa economia de credibilidade. Quando alguém, por exemplo, tem todas as credenciais necessárias para testemunhar sobre alguma questão particular, mas um interlocutor ignora essas credenciais, trata-se de um caso de uso inadequado dos recursos epistêmicos necessários para a escuta adequada dessa pessoa. Esse é um caso em que um *déficit de credibilidade* é atribuído às capacidades de alguém como agente epistêmico, como uma pessoa capaz de se comunicar sobre algum assunto. Nesse caso, parece haver

um problema na economia em que nossas atitudes epistêmicas estão localizadas.

O *locus classicus* para essa discussão, incluindo essa forma de caracterizar os déficits de credibilidade, é o livro de Miranda Fricker, *Epistemic Injustice* (2007). Fricker está preocupada, dentre muitas outras coisas, com a caracterização adequada desse fenômeno e das consequências sociais, políticas e epistemológicas do mesmo. Segundo ela, quando à palavra de um falante é dado um nível deflacionado de credibilidade devido a algum preconceito por parte do ouvinte, o falante é vítima do que ela chama de *injustiça testemunhal*. Um dos principais exemplos que Fricker usa para defender o conceito de injustiça testemunhal é o caso fictício de Tom Robinson, um homem negro que vive no estado extremamente segregado do Alabama (EUA) nos anos de 1930, e que é acusado de agressão sexual a uma jovem branca, Mayella Ewell (LEE, 2010). Em seu julgamento, fica claro que o promotor e os membros do júri, todos brancos, possuem um afeto negativo com relação a Tom. Seu testemunho não só é tomado como pouco crível, mas às vezes também é tomado como ofensivo, já que Tom demonstra que sua eventual proximidade com Mayella se deveu principalmente ao sentimento de pena que ele tinha dela. Tom é inocente, e Atticus Finch, seu advogado, apresenta todas as provas que corroboram o testemunho de Tom. Mas dada a ideologia de supremacia branca da época e a preferência do júri por acreditar nos brancos, um testemunho comprovadamente frágil de Mayella é epistemicamente mais forte que um testemunho comprovadamente forte de Tom. Tom é condenado e mais tarde morre ao tentar fugir da prisão. De acordo com Fricker, "o processo de julgamento

estabelece o que, em certo sentido, é uma luta direta entre o poder da evidência e o poder do preconceito racial, com o veredito do júri todo branco acabando por sucumbir a esse último" (2007, p. 23).

O júri, através de sua filiação racial, está implicitamente comprometido em formar crenças incompatíveis com as evidências disponíveis. Ele está comprometido com um tipo especial de *tratamento epistêmico diferencial* dos testemunhos de Mayella e Tom, honrando sua afinidade com os brancos e seu desdém pelos negros. Vamos chamar esse comportamento de um caso de *parcialidade por motivos raciais*. Embora os membros do júri e o promotor não sejam amigos de Mayella, eles têm um investimento especial em proteger o testemunho e o caráter de Mayella diante dos presentes no julgamento. Eles realizam atividades cognitivas diferenciais a fim de chegar a uma interpretação particular da história em benefício de Mayella, porque a própria ideia de que ela possa estar mentindo é implausível para eles. "Pode ser algum tipo de erro, algum tipo de mal-entendido – Mayella nunca faria isso!", eles poderiam argumentar. A própria ideia de que Tom está dizendo a verdade sobre sua relação com Mayella é demais para eles, não pode ser verdade.

Fricker entende que os casos de injustiça testemunhal são geralmente como os de Tom: eles envolvem um déficit de credibilidade que se deve a algum afeto negativo com relação a um falante, impedindo-o de participar efetivamente de alguma interação epistêmica. José Medina (2011), por outro lado, explora essa ideia e argumenta que essa é uma visão muito restrita da injustiça testemunhal. Seu principal argumento é que os juízos de credibilidade são mais complexos do que Fricker os faz aparecer. Para Medina, toda

vez que avaliamos a credibilidade de alguém, estamos avaliando-a de forma *comparativa* ou *por contraste*. Ao atribuir um déficit de credibilidade ao testemunho de Tom, o júri e o promotor estão fazendo isso em comparação a outro testemunho, o de Mayella. Tom não é uma testemunha não-confiável simplesmente. Ele não é digno de confiança *particularmente em comparação* a Mayella. Da mesma forma, Mayella é vista como digna de confiança em comparação a Tom. Mayella não é digna de confiança simplesmente porque é uma menina branca. Afinal, é implausível pensar que ela teria sido considerada confiável se sua acusação tivesse sido dirigida a um homem branco rico. Ela é vista como tal porque sua credibilidade é comparada à credibilidade de Tom, por contraste. Como diz Medina,

ser julgado credível até certo ponto é ser considerado mais credível que outros, menos credível que outros, ou igualmente credível a outros. A credibilidade nunca se aplica a sujeitos individualmente e isolados de outros, mas sempre afeta grupos de sujeitos em relações sociais e ambientes específicos. Portanto, não deve surpreender que, no caso de atribuições excessivas de credibilidade, a confiança epistêmica desproporcional dada ao falante afeta todos os envolvidos na interação e não apenas o falante, pois afeta a própria dinâmica que se desdobra na interação. (2011, p. 18)

Assim, nessa visão, ao atribuir credibilidade *excessiva* a alguém, credibilidade que essa pessoa não merece, estamos deixando de corresponder nossa avaliação epistêmica às credenciais que essa pessoa realmente tem e estamos conduzindo "um *tratamento diferencial* injusto dos sujeitos epistêmicos", uma injustiça epistêmica (MEDINA, 2011, p. 20, ênfase nossa). Esse tratamento é injusto porque causa o tratamento

desprivilegiado dos membros da "classe de contraste" (2011, p. 20). Acrescente-se a isso a sugestão de Medina de que as injustiças epistêmicas devem ser vistas como fenômenos *temporais* e *socialmente estendidos*. Ou seja, os danos que essas injustiças causam devem ser vistos de uma perspectiva transacional, sincrônica, mas também de uma perspectiva diacrônica, ou em termos de suas "trajetórias temporais" (2011, p. 16). Assim, ao atribuir autoridades indevidas, podemos estar contribuindo para a formação de desempenhos epistêmicos viciados de/no longo prazo. Desempenhos que, enquanto comunidade, teríamos dificuldades para combater, dado o poder social que as atribuições de autoridade podem ter no longo prazo. Além disso, também prejudicaríamos, agora e mais tarde, as classes de contraste que têm sua credibilidade medida em relação à sua classe comparativa. Ao atribuir credibilidade epistêmica indevida aos brancos, no contexto da segregação racial, estamos, segundo a proposta de Medina, condicionando ativamente o trabalho de avaliar a credibilidade dos negros à credibilidade dos brancos (2011, p. 18). Para Medina, essa conexão íntima entre déficits de credibilidade e excessos de credibilidade é mais evidente quando pensamos em casos de opressão, como na história de Tom. É plausível pensar que faz parte da opressão, de classe, gênero, raça etc., que existem vieses e preconceitos sistemáticos em operação. Portanto, se há alguma evidência de que o ambiente no qual as avaliações de credibilidade estão sendo feitas é um que envolve tais vieses e preconceitos, então temos boas razões para pensar que essas avaliações são parte de padrões injustos de atribuição e para pensar que podem ser casos de injustiças epistêmicas (2011, p. 21).

Trazendo a PE de volta à discussão, acho bastante revelador que Stroud tenha escolhido exemplificar sua posição com um caso envolvendo testemunho, um testemunho que coloca o caráter de um amigo em evidência. Muitos dos casos relevantes em que a parcialidade é saliente parecem ser casos exatamente como esse. Casos em que você pode se sentir tentado a dizer algo como: "deve haver algum tipo de mal-entendido; meu amigo nunca faria isso". Não estou defendendo que todos os casos relevantes de parcialidade epistêmica envolvem testemunhos, ou mesmo testemunhos de alto risco, como a versão reformulada do caso de Sam. Mas muitos, sim. Deixe-me acrescentar ainda que mesmo que não vivamos em uma sociedade de uma opressão monolítica, já vivemos em tempos de vieses e preconceitos extremos e sistemáticos. O fato de muitos testemunhos sérios não ganharem a tração e a credibilidade que merecem parece sugerir que as práticas de avaliação de credibilidade já estão contaminadas por esses vieses e preconceitos. Em outras palavras, já vivemos em *tempos epistemicamente recessivos*, onde as autoridades epistêmicas relevantes não estão bem alocadas, não de uma forma que respeite as credenciais relevantes quando olhamos para distinções de gênero, racial, sexual, de classe, geográfica etc. E onde, por causa disso, o conhecimento é prejudicado na sua distribuição devida em muitos casos.

Assim, tanto a PE quanto a proposta da Goldberg precisam levar em conta uma imagem mais completa e não-idealizada de nossas vidas epistêmicas para incluir preocupações sobre a natureza recessiva de nossa economia de credibilidade. Se, de acordo com Stroud, ser parcial a um amigo é acreditar apesar das normas epistêmicas que

supostamente regulam nossa conduta intelectual, penso que é natural supor que as normas de alocação correta de autoridade racional estão incluídas entre as normas gerais que seriam negligenciadas. Afinal, as demandas postas em nossa avaliação da competência testemunhal de outras pessoas constituem um tipo de norma epistêmica, ou seja, a *norma da credibilidade*. A credibilidade tem que ser atribuída onde ela é devida, onde as evidências sugerem que ela deva estar. Para que a PE seja aceita, como podemos proteger a norma de credibilidade? Considerando que alguns dos principais casos de parcialidade, como argumentei, envolvem trocas testemunhais, a forma como avaliamos as credenciais testemunhais de outras pessoas pode estar afetada desde o início por nossos esforços para proteger o caráter ou as ações de nossos amigos diante de um testemunho comprometedor. Portanto, em muitos casos, ser parcial a nossos amigos pode não ser o melhor caminho.

Mas pode-se argumentar que não estou realmente acrescentando nada de novo ao problema da parcialidade. Se o que estou dizendo é que a parcialidade pode aprofundar a natureza recessiva de nossas práticas epistêmicas, de uma forma que acabaremos nos conduzindo cada vez mais irracionalmente, talvez eu não esteja dizendo nada de novo mesmo. Afinal de contas, o defensor da PE já está comprometido com a ideia de que a amizade tem prioridade em relação à racionalidade. Portanto, a rejeição da norma de credibilidade é apenas uma pequena parte da rejeição mais ampla das normas epistêmicas, tudo em nome da boa amizade. Entretanto, como já pontuei, a defesa da norma de credibilidade não é apenas uma mera defesa do que é racional fazer do ponto de vista *epistêmico*.

Lembremos que a defesa da PE por Stroud está fundamentada na ideia de que precisamos de amizades para ter uma boa vida. Então, se a norma da amizade choca com as normas *epistêmicas*, a amizade sempre vencerá, dada a importância que ela tem em nossas vidas como indivíduos e como comunidade. Quero sugerir que a *justiça epistêmica* também é de grande importância para nossas vidas, como indivíduos e coletivamente. Portanto, a justiça epistêmica não é importante apenas do ponto de vista epistêmico e moral, mas também *de um ponto de vista prático*. Em particular, a justiça epistêmica, através da alocação adequada de autoridades racionais, é de grande importância para nossas vidas enquanto membros de uma comunidade epistêmica. Nós, enquanto grupo, dependemos constantemente uns dos outros não apenas para aprender novas informações, mas para aprender informações justificadas¹⁰. Nossa vida cotidiana depende muito da prática de contarmos uns com os outros para apoio informativo, depende do fato de que aprendemos verdades relevantes sobre nosso mundo através da interação com ele, mas também através de interações epistêmicas uns com os outros. Portanto, avaliações justas e adequadas de credibilidade têm *uma dimensão prática especial* que não pode ser facilmente negligenciada. Precisamos identificar boas fontes de informação não apenas porque precisamos da verdade por si só. Não valorizamos apenas as verdades por seu valor intrínseco (assumindo que elas as tenham); valorizamos as verdades, em grande parte, por sua instrumentalidade, pelos tipos de bens práticos que elas podem nos dar.

¹⁰ Veja *Knowledge and State of Nature* (1990), de Edward Craig e *Relying on Others* (2010), de Sandy Goldberg para avaliações minuciosas dessa ideia.

Práticas bem reguladas de alocação de credibilidade epistêmica podem nos servir de pelo menos três maneiras distintas, mas relacionadas. Primeiro, por serem ferramentas de identificação de bons informantes, elas podem nos colocar em uma boa posição para conhecer verdades relevantes. Segundo, ao nos permitir ver o verdadeiro caráter epistêmico de nossos interlocutores, elas podem nos ajudar a ver características importantes de seu caráter moral¹¹. Terceiro, ao confiar nos falantes enquanto bons informantes e respeitá-los como pessoas, formamos importantes laços sociais. Esses laços serão a raiz de nossa confiança geral em outras pessoas para assuntos epistêmicos e práticos, levando a práticas de *compromisso mútuo* enquanto seres racionais.

Pode não haver grandes perspectivas de uma vida boa sem mantermos boas relações de amizade. Mas tais perspectivas, defendendo, parecerão muito mais fracas se outros laços socioepistêmicos importantes estiverem ausentes. O cenário seria muito diferente se vivêssemos em um Éden epistêmico. Mas, infelizmente, estamos submersos em falhas epistêmicas devido às relações opressivas presentes em nossa vida cotidiana. Portanto, nesse cenário, se a prática de ser parcial epistemicamente vai de encontro a compromissos mútuos não só de racionalidade, mas também relativos a comportamentos moralmente e praticamente vantajosos, vejo isso como uma forte razão pragmática para rejeitar a parcialidade epistêmica na amizade.

¹¹ Se, como Fricker argumenta (2007, p. 137), ser rebaixado enquanto conhecedor é uma forma de ter sua humanidade insultada, parece que a alocação correta de credenciais epistêmicas tem algum peso moral.

CONCLUSÃO

Argumentei que tanto a PE quanto rejeição proposta por Goldberg deixam de fora aspectos importantes de nossas interações epistêmicas cotidianas quando nossos amigos estão envolvidos. A proposta de Goldberg, embora inicialmente plausível quando se trata de casos de interação testemunhal direta com um amigo, não dá conta de casos de testemunhos de terceiros a respeito de nossos amigos. Como o caminho que vai do valor da amizade às nossas razões parece ser diferente nesse segundo caso, podemos precisar de um tratamento diferente para eles, um tratamento que Goldberg não oferece – e que definitivamente também não é oferecido pelo defensor da PE. Esse problema leva a preocupações sobre lidar com a parcialidade epistêmica, ou com as razões geradas pela amizade, quando levamos em consideração o fato de que grande parte de nossas vidas epistêmicas é vivida sob condições de injustiça, exclusão e opressão. Tomando como guia o debate em curso acerca dos problemas que afetam nossa economia de credibilidade, apresentei uma razão pragmática para desconfiar da PE e da proposta não epistemicamente hostil que Goldberg defende. Isto não é de forma alguma uma rejeição do valor da amizade e dos bens que ela pode nos oferecer. O que eu tentei defender aqui é uma visão mais crítica do tratamento doxástico diferencial quando se trata de um amigo, e tentei fazê-lo levando em conta as vicissitudes de nossa dinâmica epistêmica social efetiva.

BIBLIOGRAFIA:

- CRAIG, E. **Knowledge and the state of nature: An essay in conceptual synthesis.** Clarendon Press, 1991.
- FELDMAN, R. The ethics of belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 60, n. 3, pp. 667–695, 2000.
- FRICKER, M. **Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing.** Oxford University Press, 2007.
- GOLDBERG, S. C. **Relying on others: An essay in epistemology.** Oxford University Press, 2010.
- GOLDBERG, S. C. Against epistemic partiality in friendship: value-reflecting reasons. **Philosophical Studies**, v. 176, n. 8, pp. 2221–2242, 2019.
- GOLDBERG, S.C. **Conversational Pressure: Normativity in Speech Exchanges.** Oxford University Press, 2020.
- KAWALL, J. Friendship and epistemic norms. **Philosophical Studies**, v. 165, n. 2, pp. 349–370, 2013.
- KELLER, S. Friendship and belief. **Philosophical Papers**, v. 33, n. 3, pp. 329–351, 2004.
- LEE, H. **To Kill a Mockingbird.** Random House, 2010.
- MEDINA, J. The relevance of credibility excess in a proportional view of epistemic injustice: Differential epistemic authority and the social imaginary. **Social Epistemology**, v. 25, n. 1, pp. 15–35, 2011.
- SANTOS, B.R.G. Trust, inquiry and partiality: comments on Goldberg’s conversational pressure. **Journal of Philosophical Research**, v. 47, pp. 249–258, 2022. <https://doi.org/10.5840/jpr2022112201>
- STROUD, S. Epistemic partiality in friendship. **Ethics**, v. 116, n. 3, pp. 498–524, 2006.

6

EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E AGRESSÃO SEXUAL: O CASO MARIE ADLER

Patricia Ketzer

1. A DISCUSSÃO FEMINISTA EM EPISTEMOLOGIA

A Epistemologia Feminista se desenvolveu com o questionamento da Epistemologia Tradicional, historicamente individualista e centrada no sujeito. Um sujeito que se pressupunha universal quando, na verdade, expressava somente a experiência do homem branco, heterossexual e europeu. Um sujeito que se julgava descorporificado, como pretendeu Descartes quando, na realidade, era social e historicamente situado. Esse sujeito purificado, ao libertar-se do corpo, na verdade, libertava-se *dos outros* (do feminino, do não-branco, do não-heterossexual) (SCHEMAN, 1993).

A Epistemologia historicamente apresenta-se como fundada na razão, e essa concepção, advinda do iluminismo, se supôs universal e objetiva. Uma mente racional: sem classe, sexo, raça, localização histórico-social ou mesmo corporal. As feministas reivindicam o corpo, pois assumem que o conhecimento é possível ao sujeito corporificado. De uma perspectiva feminista, a posição social dos que conhecem não é sem importância. Ao contrário, deve estar no centro das discussões, já que “a categorização sexual da filosofia e sua frequente exclusão das mulheres, baseia-se na negação dessa posição, no pressuposto de uma

‘universalidade’ que na verdade é parcialidade dissimulada” (FRICKER, 2010, p. 597). Sendo assim, a Epistemologia Feminista discute os estereótipos de gênero inerentes à produção do conhecimento e questiona como suas normas de produção negligenciam e prejudicam a vida das mulheres e reforçam o sistema patriarcal (KETZER, 2020).

Segundo epistemólogas feministas, as práticas dominantes do conhecimento prejudicam as mulheres ao: excluí-las da investigação e da pesquisa científica; negar-lhes autoridade epistêmica; desprezar os modos de conhecer “femininos”¹; produzir teorias sobre mulheres representando-as como inferiores, desviantes ou como significativas apenas quando servem aos interesses masculinos; produzir teorias de fenômenos sociais que tornam as atividades e interesses das mulheres invisíveis; produzir ciência e tecnologia que não são úteis para pessoas em posições subordinadas, ou que reforçam o gênero e outras hierarquias sociais (ANDERSON, 2015).

As normas de gênero² são refletidas nos resultados das pesquisas, na medida que estruturam diferentemente os espaços sociais em que homens e mulheres são admitidos, e sua representação frente aos outros. Homens e mulheres se manifestam de maneira diferenciada quando estão sozinhos ou quando estão em companhia de outros homens e mulheres. Deste modo, pesquisadoras/es sociais do gênero

¹ É importante considerar que dentro da perspectiva feminista há um debate sobre a essencialização da categoria mulher, de modo que cabe aqui questionar se há um “modo de conhecer feminino”.

² Um debate mais aprofundado sobre normas de gênero pode ser encontrado em: BUTLER, J. Regulações de Gênero. Tradução Cecilia Holtemann. Revisão Richard Miskolci. In: *Cadernos Pagu*. n. 42, janeiro-junho de 2014, p. 249-274. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Tp6y8yyyGcpcfdbzYmrc4cZs/?lang=pt>. Acesso em: 26 de abril de 2022.

masculino ou feminino terão acesso à informações diferentes. Por exemplo, etnógrafos homens podem ser admitidos em espaços sociais em que etnógrafas mulheres não seriam, e vice-versa. E, mesmo quando admitidos nos mesmos espaços sociais, sua presença tem efeitos diferentes sobre os que estão sendo observados. Pesquisas que visam extrair informações através do contato pessoal entre pesquisador/as e os/as sujeitos/as da pesquisa levantam a questão de como as descobertas podem ser influenciadas pelas relações de gênero³ (ANDERSON, 2015).

Questiona-se ainda se as equipes de pesquisa que incluem pesquisadoras estão em melhor posição para detectar vieses de gênero (ANDERSON, 2015). Um exemplo é o trabalho de Donna Haraway, *Primate Visions* (1989), no qual ela explicita as narrativas predominantes no campo da Primatologia e demonstra uma tendência de masculinização das histórias sobre a competência reprodutiva de machos agressivos e fêmeas passivas. Conforme as pesquisas de Haraway, primatólogas mulheres foram capazes de perceber nos primatas formas de se comunicar que os pesquisadores homens não perceberam, por estarem excessivamente focados nas noções de fêmea passiva e macho agressivo. O que não podemos deixar de questionar diante desses resultados é se, afinal de contas, metodologias científicas aceitáveis geraram esse tipo de resultado, ou se esses são resultados impregnados de preconceitos sociais e políticos (LONGINO, 2012). Essa e outras questões são inevitáveis para uma epistemologia que se pretenda feminista (KETZER, 2017).

³ O mesmo aplica-se a outros marcadores sociais, como raça e classe.

A Epistemologia Feminista também analisa as habilidades que são rotuladas como masculinas ou femininas. Haveriam habilidades mais propícias para o desenvolvimento da ciência? E seriam essas habilidades características masculinas? Comumente, considera-se que as habilidades femininas são mais relacionadas ao cuidado e que as masculinas são mais relacionadas à liderança. Tanto homens quanto mulheres podem adquirir tais habilidades mas, ainda assim, socialmente, elas são consideradas características de um ou outro gênero⁴. Isso faz com que, muitas vezes, as pessoas se sintam desconfortáveis em desenvolver tais habilidades por associá-las ao gênero oposto, não conseguindo efetivá-las com confiança (pela falta dela). Essa incapacidade de se identificar com a tarefa pode prejudicar o desempenho. Esses fenômenos levantam várias questões para a Epistemologia: a concepção socialmente introjetada de que somente homens podem desenvolver certas habilidades científicas, por serem mais “objetivos” e mais “racionais”, interfere na integração das mulheres na ciência? As habilidades “femininas” auxiliam a aquisição de conhecimento científico? (KELLER, 1983, 1985; RUETSCHKE, 2004; SMITH, 1974)

Estilos cognitivos também são genereficados. Considera-se, em geral, que os estilos dedutivo, analítico, acontextual e quantitativo são

⁴ Convém destacar aqui a perspectiva butleriana, segundo a qual “gênero é o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas gênero pode muito bem ser o aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados. De fato, pode ser que o próprio aparato que pretende estabelecer a norma também possa solapar esse estabelecimento, que esse estabelecimento fosse como que incompleto na sua definição” (BUTLER, 2014, p. 253-254). Assim, ainda que hajam regulações de gênero, o próprio gênero pode servir para questionar o binarismo e a naturalização das dicotomias macho/fêmea, homem/mulher, masculino/feminino.

“masculinos”. Enquanto os estilos intuitivos, sintéticos, holísticos, contextuais e qualitativos são tomados como “femininos”. Os homens são associados a estilos cognitivos mais combativos e competitivos, enquanto as mulheres são associadas a estilos mais sedutores, relacionados a imaginação e aos sentimentos (ANDERSON, 2015).

Homens e mulheres representam o mundo em termos diferentes, em virtude de seus interesses, atitudes, emoções e valores de gênero, e essas diferenças criam diferentes crenças de base e diferentes visões de mundo. Essas crenças e visões de mundo podem fazer com que homens e mulheres interpretem as mesmas informações de maneiras diferentes. Um homem pode interpretar o sorriso de uma mulher às suas investidas como um sinal de abertura, quando na verdade, outra mulher seria capaz de identificar que se trata de uma reação educada à atenção indesejada (ANDERSON, 2015).

Homens e mulheres interpretam as informações a partir de suas crenças de base, que também são generificadas. Pensemos, por exemplo, na diferença entre o desenvolvimento da linguagem corporal entre homens e mulheres: meninas são educadas a serem mais propensas a jogos moderados e a brincadeiras mais tranquilas, meninos são educados a serem mais propensos a jogos agressivos e mais livres para decidir como se movimentar e atuar (ANDERSON, 2015). Então, entendemos por que seguidamente os homens não conseguem perceber que estão sendo desagradáveis, e até abusivos e assediadores.

Epistemólogas feministas também defendem que as diferenças de gênero na produção do conhecimento e nas crenças de base podem ser reduzidas se homens e mulheres trabalharem juntos no processo de

investigação. Cada gênero pode ouvir o testemunho do outro por meio da experiência direta. Pode também exercitar a projeção imaginativa para melhor compreensão da perspectiva do outro gênero (ANDERSON, 2015).

O problema é que as normas de gênero, muitas vezes, dificultam a comunicação entre homens e mulheres. Em muitos contextos, as mulheres não podem se expressar adequadamente, são constantemente interrompidas, sua palavra é desconsiderada, suas ideias são ridicularizadas e seus posicionamentos não são aceitos como os de uma especialista, ou de alguém que merece crédito pelo que foi dito. Ou seja, normas de gênero influenciam na atribuição de autoridade e de confiança epistêmicas, comprometendo a capacidade das práticas epistêmicas de incorporar o conhecimento e a experiência de mulheres em seus processos de descoberta e justificação. Em decorrência disso, são questões bastante relevantes para a Epistemologia Feminista: como as normas de gênero distorcem a disseminação de testemunhos e as relações de autoridade epistêmica? (ADDELSON, 1983; CODE, 1991; FRICKER, 2007) E como as relações sociais poderiam ser repensadas, em termos de autoridade epistêmica, de modo a permitir práticas de investigação mais bem-sucedidas? (LONGINO, 1990)

Epistemólogas feministas também destacam o aspecto colaborativo da produção de conhecimento e sua dependência do testemunho. Isso significa que o que acreditamos ou desacreditamos é influenciado pelas pessoas em quem nós acreditamos ou não acreditamos, fenômeno que envolve atribuições de autoridade e confiança epistêmicas, importantes tópicos das discussões feministas

em Epistemologia. A atribuição de autoridade e confiança epistêmicas deveria ser condicionada à competência, perícia, responsabilidade epistêmica e confiabilidade das pessoas (ANDERSON, 2015), mas nem sempre o é, como veremos no tópico a seguir.

2. TESTEMUNHO, CASOS DE AGRESSÃO SEXUAL E INJUSTIÇAS EPISTÊMICAS

A partir das contribuições feministas em Epistemologia, uma das questões centrais que se coloca é a atribuição justa de autoridade e/ou confiança epistêmica. Nessa segunda parte do trabalho nos dedicaremos a pensar esse ponto. Tradicionalmente, o sujeito epistêmico foi concebido considerando-se uma perspectiva individualista. O debate sobre o testemunho iniciou-se no Iluminismo, mas o testemunho foi considerado fonte de erro por muitos pensadores: a concepção de autoridade foi questionada, sendo o argumento de autoridade considerado uma falácia. Filósofos iluministas valorizaram a autonomia do indivíduo nos mais diversos aspectos (político, social, econômico) e isso pode ter influenciado fortemente para que Teorias do Conhecimento destacassem a autonomia em detrimento do viés social de produção e aquisição de conhecimento. (COADY, 1992)

Locke, por exemplo, descarta a concepção de conhecimento baseado em testemunho, considerando esse a maior fonte de erros a que os seres humanos estão expostos. Ele afirma:

As opiniões de outrem em nossas mentes não nos fazem saber nem um pouco a mais, mesmo que verdadeiras. O que neles era ciência, em nós não passa de opinião, porque apenas demos assentimento à sua autoridade e não

empregamos, como eles fizeram, nossa própria razão para compreender essas verdades (LOCKE, 1975, p.23, tradução nossa).

O que Locke exige para o conhecimento é certeza. É característica da Idade Moderna a negação da autoridade, e por isso a negação do testemunho. Na Modernidade o testemunho apenas poderia ser legítimo na medida em que fosse um exercício de nossa própria capacidade cognitiva.

Recentemente, em Epistemologia Social, têm-se defendido que testemunho é fonte de conhecimento e/ou crença justificada. A discussão em torno do testemunho busca estabelecer *quando* ele pode servir como fonte epistêmica. Têm-se assumido que testemunho é fonte epistêmica quando se pode confiar nos atos de fala de outra pessoa para obter conhecimento e/ou crença justificada. O testemunho pode ser compreendido de duas formas: como algo através do qual se deriva conhecimento, ou como uma capacidade epistêmica (MCMYLER, 2011). Neste último caso, nós aprendemos com o testemunho, dessa forma, ele é uma capacidade cognitiva tão importante quanto a memória, a percepção ou a inferência.

Entretanto, há uma diferença bastante relevante entre o testemunho e outras fontes de conhecimento. Aprender por testemunho é uma capacidade cognitiva, mas também uma capacidade essencialmente social. Envolve, pelo menos, duas pessoas, diferente de outras fontes de conhecimento que são solitárias. Conhecimento adquirido através de testemunho implica em atingir conclusão sobre as coisas através de outras pessoas. Isso não significa que eu esteja

simplesmente adotando cegamente a conclusão do outro, mas eu também não estou fiando-me (*relying*) unicamente em minhas próprias capacidades cognitivas (MCMYLER, 2011). Testemunho é empreendimento cooperativo: só se adquire conhecimento testemunhal através de uma relação de cooperação (KETZER, 2015).

Alguns/mas filósofos/as têm orientado a discussão sobre conhecimento testemunhal para a influência das relações sociais e políticas na atribuição de confiança epistêmica. Miranda Fricker propõe uma discussão sobre injustiças epistêmicas. Em seu livro *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007), a filósofa destaca duas formas a partir das quais pode ocorrer o que ela nomeia injustiça epistêmica: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. Para os propósitos deste trabalho, nos interessa em especial a primeira.

Fricker (2007) compreende a injustiça testemunhal como uma atribuição deficitária de credibilidade a um ouvinte em razão de preconceito. Injustiças testemunhais que se vinculam a outros tipos de injustiça, oriundas de preconceitos raciais, políticos, religiosos, sexuais e de gênero podem ser consideradas sistemáticas, quando são produzidas não por simples preconceitos, mas por preconceitos que “perseguem” o sujeito através de diferentes dimensões da atividade social. O/a falante sofre tal injustiça testemunhal se e somente se for objeto de um déficit de credibilidade devido a um viés de identidade do/a ouvinte. Por exemplo, duvidar de testemunhos de agressão sexual devido ao estereótipo social de que as mulheres costumam mentir nestes casos. O exemplo central de injustiça testemunhal é desse tipo: um *déficit de credibilidade com viés de identidade* (FRICKER, 2007).

Nesta perspectiva a atribuição de confiança epistêmica pode ser influenciada por poder social e pode gerar desvantagem epistêmica injusta a grupos subordinados, de modo que a epistemologia só pode ser verdadeiramente social quando considera os aspectos éticos e políticos de nossas práticas epistêmicas. Devemos analisar nossas práticas epistêmicas de forma socialmente situada. Uma perspectiva socialmente situada é uma perspectiva que considera o sujeito epistêmico como dotado de corpo, gênero, etnia, história e contexto político e social. Segundo Fricker (2007, p. 4, *tradução nossa*), uma concepção socialmente situada:

[...] nos permite traçar algumas das interdependências existentes entre poder, razão e autoridade epistêmica para revelar as características éticas de nossas práticas epistêmicas que são parte integrante dessas práticas. Em última análise, a questão é ver como nossa conduta epistêmica pode se tornar ao mesmo tempo mais racional e mais justa.

Fricker (2007) destaca que a injustiça testemunhal é uma injustiça especificamente epistêmica. Trata-se de um tipo de injustiça em que a pessoa é injustiçada especificamente na sua qualidade de sujeito de conhecimento. A injustiça testemunhal está diretamente ligada a um déficit de credibilidade devido ao preconceito contra o grupo social ao qual o/a falante, que profere uma sentença a um/a ouvinte, pertence e o prejudica em sua capacidade de portador/a de conhecimento. Dotson (2011) divide-a em: (1) silenciamento, que ocorre quando negamos ou descartamos injustamente o testemunho do/a falante, devido a um viés sistemático contra sua identidade social; e (2) asfixia, quando o/a falante silencia ou limita seu testemunho por considerar que o/a ouvinte pode

ignorá-lo/a ou entendê-lo/a mal, por preconceito, e que isso pode ser prejudicial ao seu grupo identitário.

A influência do viés de identidade é que membros/as de grupos subordinados ficam impedidos de transmitir conhecimento por causa de concepções coletivas sobre as identidades sociais envolvidas. Ser membro/a de um grupo subordinado nos torna suscetíveis não apenas a injustiça testemunhal, mas a toda uma gama de injustiças diferentes. Quando o preconceito gera injustiça testemunhal, essa injustiça é sistematicamente ligada a outros tipos de injustiças reais ou potenciais (FRICKER, 2007).

Aqui iremos nos focar no preconceito identitário contra mulheres, em especial a desconsideração ou descredibilidade de seus testemunhos quando denunciam agressões sexuais. Este é um problema efetivo que causa prejuízos significativos na vida das mulheres. Em alguns países do Oriente Médio, não há possibilidade de mulheres conseguirem qualquer credibilidade nos tribunais para acusar um homem de estupro. É necessário que se tenha um homem como testemunha, pois a palavra de uma mulher não tem valor legal. Só a palavra de um homem pode contradizer a palavra do estuprador, mas raramente um homem aparece para testemunhar (SOLNIT, 2017). No Ocidente, ao menos legalmente, as mulheres têm a possibilidade de testemunharem contra seus abusadores, a questão que se impõe é: seu testemunho será considerado? Será atribuída autoridade epistêmica às suas palavras? (KETZER, 2019)

Quando um homem silencia uma mulher, desconsiderando ou descredibilizando seu relato, ele o faz a partir de um exercício de poder

de gênero. O poder de gênero é um tipo de poder social específico que Fricker nomeia poder identitário. Poder social é aqui compreendido a partir da definição da autora, como uma “capacidade prática socialmente situada para controlar as ações de outros, que pode ser exercida (de forma passiva ou ativa) por agentes sociais concretos ou, de maneira alternativa pode operar de forma puramente estrutural” (FRICKER, 2007, p. 14, *tradução nossa*).

Dizer que o poder está socialmente situado significa que a atuação do poder social depende do funcionamento do sistema: instituições, significados e expectativas compartilhados em determinado contexto social. Para compreender o que significa dizer que o poder pode ser passivo ou ativo tomemos como exemplo um chefe vigilante em uma empresa, que estipula tempo máximo de intervalo para o café. O poder ativo deste chefe se exerce no momento em que desconta horas trabalhadas de seus/suas funcionários/as por terem se estendido demasiadamente ao redor da cafeteira no meio da tarde, mas opera de maneira passiva quando, mesmo sem sua presença física, funcionários/as apressam-se no intervalo seguindo a norma imposta por ele. A atuação passiva tende a reduzir-se com diminuição do exercício ativo (FRICKER, 2007). Se o chefe se torna mais flexível e não executa punições, a tendência é que os/as funcionários/as se tornem mais despreocupados com o cumprimento rigoroso de cada minuto do intervalo.

O poder social pode ser exercido por agentes sociais concretos (poder agencial), que no caso acima seria o chefe, mas também pode ser puramente estrutural. Para citar o exemplo de Fricker, considere um

grupo social que não costuma votar, “nenhum agente ou agência social em particular os está excluindo do processo democrático, mas eles são excluídos, e sua exclusão marca uma atuação de poder social”. (2007, p. 10, *tradução nossa*) Trata-se de casos em que o poder que influencia sua conduta está tão disseminado na sociedade que não necessita de um agente específico.

O poder social pode ser relacionado a coordenação das ações dos outros, ou pode ser identitário, quando envolve uma coordenação social imaginativa. Tratam-se de operações de poder que dependem de concepções de identidades sociais. Essas concepções estipulam o que significa ser LGBTQIAP+ ou heterossexual, homem ou mulher, negro/a ou branco/a, jovem ou velho/a. Toda operação de poder que envolve essas concepções imaginativas compartilhadas coloca em ação o poder identitário. Gênero, raça/etnia, capacitismo, sexualidade e classe são arenas do poder identitário. Seu exercício também se dá ativa ou passivamente.

Se o exercício do poder identitário será ativo ou passivo depende da coordenação social imaginativa sobre as identidades em jogo. Ambos, falante e ouvinte, devem compartilhar as concepções em jogo na relação. Supondo um cenário entre um homem e uma mulher, ambos devem compartilhar os estereótipos sociais sobre homens e mulheres, como por exemplo, que homens são mais racionais e objetivos e mulheres mais emocionais e subjetivas etc.

A atuação do poder identitário requer o compartilhamento, mas não necessariamente a *aceitação consciente* dos estereótipos sociais. Os envolvidos no jogo de poder, falante e/ou ouvinte, podem até estar

cientes dos estereótipos imbricados no contexto, mas isso não impede a concepção social imaginativa de agir mesmo assim.

As concepções de diferentes identidades sociais que são ativadas em operações de poder identitário não precisam ser mantidas no nível da crença nem no sujeito nem no objeto, pois o *modus operandi* basilar do poder identitário está no nível da imaginação social coletiva. Consequentemente, ele pode controlar nossas ações, mesmo apesar de nossas crenças (FRICKER, 2007, p. 15, tradução nossa).

O poder identitário é um tipo de poder social, que opera juntamente com outras formas de poder social. É não-material, inteiramente discursivo e imaginativo. Opera no nível de concepções sociais compartilhadas. Por isso, Fricker (2007) afirma que se trata de apenas uma das facetas de classe/gênero/raça/etnia/sexualidade, pois estas categoriais têm, sim, implicações materiais.

O poder identitário pode ser tanto agencial, quanto estrutural. Pode, positivamente, produzir uma ação: estimulando a manifestação social de um grupo, por exemplo. Ou, negativamente, impedi-la de se efetivar: afastando um grupo social da mobilização, ou impossibilitando determinadas ações deste grupo. Pode trabalhar em prol dos interesses do grupo que tem suas ações controladas por esse poder ou contra eles.

A preocupação epistêmica em relação ao poder identitário é que ele afeta a transmissão de conhecimento testemunhal. O poder identitário é parte intrínseca da troca testemunhal, pois as pessoas utilizam-se de estereótipos sociais de maneira espontânea ao atribuir confiança epistêmica a um falante. Confiança epistêmica está interconectada a estereótipos sociais, preconceituosos ou não. Segundo Fricker (2007)

essa utilização de estereótipos pode ser correta ou enganosa. Quando se trata de um estereótipo preconceituoso se produz uma disfunção epistêmica na transmissão de conhecimento testemunhal, na qual o/a ouvinte atribui confiança epistêmica deficitária ao/a falante e desperdiça conhecimento, além de cometer um erro ético e prejudicar o/a falante em sua capacidade de conhecedor/a. Deste modo, a injustiça testemunhal implica uma disfunção tanto epistêmica quanto ética.

A influência do preconceito identitário ocorre devido a capacidade de uma parte de controlar de forma efetiva o que a outra parte faz, impedindo-a de transmitir conhecimento em virtude das concepções coletivas sobre a identidade social dos/as envolvidos/as. Para Fricker (2007) as formas mais graves de injustiça testemunhal são aquelas persistentes e sistemáticas, que perseguem o falante não apenas enquanto sujeito do conhecimento, mas também impedem o desenvolvimento pleno do indivíduo em uma série de direções sociais: “*Persistente* rotula a dimensão diacrônica da gravidade e relevância da injustiça testemunhal, enquanto *sistemático* rotula a dimensão sincrônica” (FRICKER, 2007, p. 29). O caso de Marie Adler, uma adolescente estadunidense, vítima de um estupro em série, é emblemático ao demonstrar *déficit de credibilidade com viés de identidade* relacionado a gênero, por isso persistente e sistemático. Vejamos a seguir.

3. O CASO DE MARIE ADLER E O DÉFICIT DE CREDIBILIDADE COM VIÉS DE IDENTIDADE

Marie Adler foi estuprada aos 18 anos, no apartamento em que vivia, na cidade de Lynnwood, estado de Washington. No dia 11 de agosto

de 2008, a adolescente acordou com um homem mascarado em sua frente, que a amarrou com cadarços de tênis e a estuprou enquanto a ameaçava com uma faca. Ao denunciar o crime às autoridades locais, Marie foi estimulada a ser o mais específica possível pelos dois policiais do gênero masculino, responsáveis por seu caso. Ela contou o que aconteceu em detalhes pela primeira vez na delegacia, mas teve que repetir a mesma história traumática inúmeras vezes. No hospital, durante o exame de corpo de delito, e na delegacia, novamente. Exausta, sem dormir, traumatizada, Marie reconta o ocorrido tantas vezes que acaba por confundir alguns detalhes. Isso, somado a crença de que há um comportamento “adequado” para uma vítima de estupro, leva os policiais a desconfiar do caso. O comportamento de Marie foi tido como “incomum” para vítimas de estupro. Sua mãe adotiva levanta para os policiais a hipótese de que a menina poderia estar mentindo para chamar atenção. Além disso, Marie teve uma infância de abusos e maus-tratos, que reforçou a dúvida de que ela pudesse estar inventando o estupro. Apesar das evidências físicas de agressão, Marie é pressionada pela polícia a retirar a queixa e assinar uma confissão dizendo que inventou tudo. Seus amigos, colegas e vizinhos passam a repudiá-la e persegui-la pela suposta mentira. Marie acaba sendo processada e multada por falso testemunho.

Quando os policiais pressionam Marie a retirar a queixa e voltar atrás no seu relato e na denúncia de estupro estão exercendo sobre ela um poder identitário de gênero que é ativo, já que há um exercício de poder em ato para que a menina recue em seu testemunho. A pressão dos policiais sobre a vítima acaba por transformá-la em suspeita. Neste

caso, os policiais fizeram uso de sua identidade de homens e de agentes da lei para pressionar a menina e fazê-la ceder a narrativa deles de que ela não havia sofrido abuso. Note-se que tal atitude não precisa ser consciente por parte dos que exercem o poder ou de quem cede a ele. A existência de uma concepção social imaginativa que coloca as mulheres em posição pouco confiável em relação a casos de abuso/estupro, somada ao contexto familiar e social conturbado que Marie vivia, são suficientes para levantarem dúvidas sobre seu testemunho. Do outro lado, homens, cuja concepção social imaginativa é de racionais, objetivos e menos suscetíveis a emoções do que as mulheres, somado ao cargo ocupado pelos policiais, que por si mesmo é dotado de fé pública, coloca seus testemunhos como inquestionáveis.

A existência desta concepção social imaginativa que enfraquece o testemunho das mulheres sobre agressão sexual pode ser observada na mídia, que romantiza o abuso e culpabiliza as vítimas. No Brasil, temos um caso recente na novela *Segundo Sol* da Rede Globo, na qual uma personagem realiza uma falsa denúncia de estupro reforçando a desconfiança em testemunhos femininos sobre violência sexual (Catraca Livre, 2018).

Em relação ao jornalismo, têm-se o caso emblemático de Nafissatou Diallo, que denunciou Dominique Strauss-Kahn (DSK), então diretor do Fundo Monetário Internacional (FMI), por tentativa de estupro e cárcere privado. Diallo, camareira do hotel onde Strauss-Kahn estava hospedado, entrou no quarto para realizar a limpeza e foi surpreendida por DSK nu, que a agarrou jogando-a na cama e tentando obrigá-la a fazer sexo oral nele. Ela fugiu e o executivo do FMI deixou o

quarto às pressas, esquecendo, inclusive, objetos pessoais para trás, como o celular, que acabou por levar a polícia de Nova York até ele. DSK foi preso no aeroporto antes de embarcar para a França (BARBOSA, 2016). Depois da denúncia de Diallo várias outras denúncias contra DSK surgiram (SOLNIT, 2017). Mesmo assim a credibilidade de Diallo foi minada pelos jornais, que passaram a noticiar que ela era, na verdade, uma prostituta. DSK afirmou que a relação que teve com ela havia sido consensual. Ninguém questionou porque uma prostituta trabalhava como camareira de hotel sindicalizada, em tempo integral, recebendo U\$ 25,00 a hora. Ninguém questionou que prostitutas também podem ser estupradas. Ninguém questionou porque DSK fugiu do hotel deixando para trás seus pertences: “A explicação mais simples e mais coerente foi a da camareira Diallo” (SOLNIT, 2017, p. 72). Mas, que tabloide estaria interessado em passar a navalha de Ockham nesta história, em que um dos homens mais poderosos do mundo, diretor do FMI, branco, heterossexual, europeu, é acusado de estupro por uma mulher pobre, negra, imigrante, camareira de hotel? (KETZER, 2019) Ann Burnett (2016) destaca a dimensão interseccional do estupro. Uma análise adequada do tema precisa pautar as inter-relações entre raça, gênero, sexualidade e habilidades.

Em seu artigo *Cultura do Estupro: Jornais online e a reprodução da culpabilização da vítima em Rondônia* (2017), Taís de Souza Leite apresenta exemplos recentes em que a mídia culpabiliza a vítima de estupro, reforçando seu papel na disseminação desta concepção social imaginativa sobre as mulheres. Em denúncias de estupro, é comum ouvirmos que a mulher está mentindo ou sendo oportunista e que a

agressão de fato não ocorreu, pois a relação foi consentida. Comentários desse tipo são comuns nas redes sociais em notícias sobre estupro, como nos mostra a pesquisa desenvolvida por Fernanda C. Alves (2017). O trabalho analisa a repercussão de publicações relacionadas a dois casos de estupro coletivo ocorridos no Brasil em 2016 e noticiados na página oficial do Jornal Extra no Facebook. A conclusão obtida evidencia que a maior parte dos comentários não possui empatia com as vítimas e que o gênero masculino é mais reativo ao tema. É comum que se questione a reputação da mulher e se tire o foco do agressor.

Esses dados reforçam que existe uma concepção social imaginativa sobre as mulheres que banaliza a violência sexual e culpabiliza a vítima. Tais posicionamentos denotam que o senso comum de nossa sociedade sustenta a crença de que a mulher é a culpada pela violência, ou que não é confiável em afirmações sobre o assunto. Pesquisas apontam para existência desta concepção imaginativa em todo o mundo (Cf. BURNETT, 2016).

A principal causa do descrédito ao testemunho de mulheres em casos de agressão sexual são os mitos relacionados ao estupro. O estupro é, em geral, concebido como um crime hediondo pelo senso comum. Mas, em realidade, quando ocorre há grande tendência de descrédito e culpabilização da vítima. As pessoas são menos propensas a acreditar na vítima e mais propensas a desresponsabilizar seu agressor quando ela relata ter sido agredida de uma maneira que não é consistente com os estereótipos sociais. A maioria das pessoas têm expectativas sobre vítimas e agressores que não condizem com a realidade. Estas

expectativas são baseadas em mitos sobre o estupro que são perpetuados pela mídia e pelo sistema de justiça.

O estupro é, massivamente, um crime de gênero e as respostas das mulheres será moldada pela socialização de gênero. Também é um crime profundamente privado, que reflete as expectativas sociais sobre as normas de gênero e sexualidade. Por todas essas razões, a agressão sexual é muito difícil de processar para a vítima e cada uma agirá a partir de suas próprias características subjetivas frente a essa violência. Entretanto, dentre os mitos sobre o estupro há a ideia de um comportamento padrão da vítima para lidar com o trauma.

A vítima costuma ser a única testemunha em um julgamento de agressão sexual, sendo que seu relato é a fonte primária ou mesmo exclusiva de evidência. É precisamente pela maneira como este testemunho é ouvido, recebido e (in)compreendido que muitas das dificuldades surgem. Ainda prevalecem mitos sobre o estupro e incompreensão das reações traumáticas das vítimas, além de suposições equivocadas sobre pequenas e aparentes inconsistências na recordação dos eventos, que leva a crença errônea de que o testemunho da vítima carece de credibilidade ou confiabilidade (HASKELL; RANDALL, 2019).

A literatura internacional de pesquisa sobre o tema documenta extensivamente que as mulheres que são agredidas sexualmente ainda passam por pressões sociais para responder de maneira específica aos interrogatórios, tendo de “provar” que as agressões são “reais” e que elas mesmas são vítimas “credíveis”. Apesar de o sistema de justiça reconhecer que não existe uma “vítima ideal” de estupro, as atitudes sociais ainda não se modificaram e a culpabilização da vítima segue

ocorrendo. “Mulheres que se desviam dos roteiros esperados ainda são tratadas pela polícia e pelos tribunais com suspeita e ceticismo – sobre se foram ou não realmente agredidas sexualmente, ou se foram ou não culpadas pelo que aconteceu com elas” (HASKELL; RANDALL, 2019, p. 8).

Segundo Haskell e Randall (2019, p. 8) as expectativas sociais para se adequar ao estereótipo de vítima de agressão sexual envolvem:

- oferecer resistência física e/ou verbal ao sexo indesejado;
- expressar o não consentimento claro e explícito para contato sexual indesejado;
- interromper o contato com a pessoa que foi sexualmente inapropriada ou que agrediu-a; e
- demonstrar memória perfeita ou quase perfeita, incluindo uma narrativa consistente e linear “do que aconteceu”.

Essas expectativas irreais não representam como a maioria das mulheres que foram estupradas lidam com a violência e o trauma. Esses mitos e preconceitos, suposições e expectativas acabam interferindo na forma como o testemunho das vítimas é ouvido e compreendido em julgamentos de agressão sexual e como os atores jurídicos do sistema de justiça criminal avaliam sua credibilidade (HASKELL; RANDALL, 2019).

Os policiais responsáveis pelo caso de Adler foram particularmente rigorosos em relação ao último item da lista e passaram a duvidar de seu relato por julgarem haver inconsistências no testemunho da menina. Adler não apresentava uma memória perfeita dos acontecimentos, e com questionamentos constantes e interrogatórios repetitivos acabara por confundir-se na reconstrução da cena, o que fez com que mais inconsistências fossem identificadas pelos policiais. O

fato de Adler ter uma relação difícil com a mãe adotiva, que também colocou seu testemunho em dúvida, não ajudou em nada na recepção do testemunho e concessão de credibilidade.

No caso de Adler, houve um exercício de poder identitário de gênero ativo por parte dos policiais para calá-la, mas em muitos casos esse poder se apresenta de maneira passiva. Quando boa parte das mulheres que passam por agressão sexual optam por não denunciarem com receio de serem desacreditadas, o poder se exerce passivamente. Segundo as *Statistics About Sexual Violence* (2015), do *National Sexual Violence Resource Center*, o estupro é o crime mais subnotificado, sendo que 63% das agressões sexuais não são denunciadas à polícia. E, desmentindo a concepção social imaginativa sobre a prevalência de testemunhos falsos de mulheres nestes casos, a taxa de relatos falsos está entre 2% e 10%. Pesquisadores norteamericanos analisaram 812 relatos de agressão sexual de 2000 a 2003 e encontraram uma taxa de 2,1% de textemunhos falsos

No caso de Marie Adler, cerca de três anos depois de seu estupro outros casos começam a ser investigados no estado de Colorado por duas detetives mulheres. A investigação traz à tona sua história. As detetives Karen Duvall, da cidade de Golden, e Grace Rasmussen, de Westminster, investigam casos que apontam para um possível estuprador em série. Com o desenrolar das investigações as policiais chegam até Adler e descobrem que ela foi mais uma vítima daquele sujeito. Injustiçada em razão de um déficit de credibilidade em relação a seu testemunho, Marie perdeu amigos, emprego, foi vilipendiada por

toda sua cidade, processada e condenada. Marie quase teve sua vida destruída em razão de uma injustiça testemunhal⁵.

As epistemologias feministas voltam sua atenção exatamente para as formas como gênero e outras relações sociais hierárquicas (classe, raça, etc.) influenciam nas atribuições de autoridade epistêmica, fazendo com que membros/as de grupos subordinados acabem sendo descredibilizados/as. Considera-se o impacto dessas influências em modelos gerais de conhecimento; na posição epistêmica dos/as conhecedores/as; nas afirmações que comunidades epistêmicas aceitam e devem aceitar como críveis; e em como isso afeta a distribuição do conhecimento na sociedade. Assim, assumem que alguns desses efeitos constituem injustiça epistêmica contra membros de grupos subordinados (ANDERSON, 2015).

Esteretótipos de gênero sobre autoridade epistêmica podem distorcer nossos modelos gerais de conhecimento. Desse modo, torna-se necessário refletir sobre as diferenças de poder, interesse e situação social entre falantes e ouvintes na aquisição e transmissão de conhecimento. Essas diferenças podem influenciar o testemunho gerado pelas interações pessoais ou mesmo a interpretação do testemunho. Epistemólogas Feministas questionam modelos de testemunho como uma transmissão transparente e unidirecional de

⁵ O caso de Marie Adler foi publicado no jornal investigativo *ProPublica* em conjunto com o *The Marshall Project*. A reportagem foi escrita pelos jornalistas T. Christian Miller (*ProPublica*) e Ken Armstrong, (*The Marshall Project*), publicada em 16 de dezembro de 2015. Vencedora do prêmio Pulitzer, “Uma história inacreditável de estupro” conta o que aconteceu com Marie Adler e com as outras vítimas de Marc O’Leary. Posteriormente, foi publicada em livro, intitulado *Falsa acusação: uma história verdadeira*, e adaptada para série pelo *streaming Netflix*, sob o título *Inacreditável*. A reportagem original está disponível em: <https://www.propublica.org/article/false-rape-accusations-an-unbelievable-story>. Acesso em: 26 de abril de 2022.

informação objetiva, ao invés disso, destacam características empáticas, estratégicas e dialógicas do testemunho (CODE, 1991).

Epistemólogas Feministas questionam ainda o quanto grupos dominantes podem conceder autoridade epistêmica de modo a retê-la dentro do grupo, reforçando estereótipos estigmatizantes aos/as subordinados/as, taxando-os/as de incompetentes ou desonestos/as. Dominantes podem, implicitamente, reforçar como critérios para atribuição de autoridade epistêmica características que são estereotipicamente ligadas a seu grupo e consideradas inexistentes nos grupos subordinados. E, ainda, acumular oportunidades para obter acesso a esses critérios, enquanto os negam aos/as subordinados/as. Essas práticas distorcidas de atribuição de autoridade epistêmica ocasionam injustiça epistêmica contra membros/as de grupos subordinados, enfraquecendo sua capacidade de participar da investigação colaborativa (ANDERSON, 2015). As consequências de tais injustiças são danosas e precisam ser evitadas, a exemplo de Marie Adler que teve sua vida destruída em função de uma injustiça testemunhal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo apresentar as principais contribuições feministas para o campo filosófico da Epistemologia, destacando o papel ativo das filósofas feministas que se dedicaram a levantar críticas à produção de conhecimento androcêntrico. Essas teorias possibilitaram a revisão de práticas e metodologias científicas nas mais diversas áreas do conhecimento, além de terem aberto

caminho para o desenvolvimento de outro campo de pesquisa dentro da própria Epistemologia, a saber, a Epistemologia Social. Para Epistemólogas Feministas a posição social dos que conhecem é essencial, pois a pseudo-universalidade pregada pela ciência até hoje apenas serviu para excluir mulheres e outros grupos marginalizados da produção, aquisição e transmissão do conhecimento.

Foi pelo trabalho desenvolvido por Epistemólogas Feministas que se pode compreender a amplitude e a profundidade das dimensões sociais do conhecimento. Ainda que as epistemólogas tenham centrado suas atenções em como o gênero atua nas práticas de conhecimento, suas reflexões puderam ser generalizadas para outras formas de poder social.

Uma das questões centrais levantadas pela epistemologia feminista diz respeito a atribuição de confiança e/ou autoridade epistêmica. Fricker (2007) destaca as injustiças testemunhais oriundas de déficit de credibilidade com viés de identidade. Mulheres estão sujeitas a este fenômeno por causa da posição social que ocupam. Outras intersecções, como raça, classe, capacitismo, sexualidade, reforçam essas injustiças. O exemplo que optamos por destacar refere-se a casos de agressão sexual, quando o testemunho das mulheres é desconsiderado e a atribuição de confiança epistêmica é negada. As possíveis consequências materiais desse fenômeno podem ser irreversíveis na vida das mulheres.

REFERÊNCIAS

- ADDELSON, K. The Man of Professional Wisdom. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (Orgs.). **Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science**. Dordrecht: D. Reidel, 1983.
- ANDERSON, E. Feminist Epistemology and Philosophy of Science. 2015. Disponível em **Stanford Encyclopedia of Philosophy**: <<https://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2018.
- ALVES, F. C. A repercussão de casos de estupro coletivo em redes sociais: um estudo de caso sobre empatia a partir da página do Jornal Extra no Facebook. In: **Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress**. Disponível em: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503889090_ARQUIVO_FERNANDAFAZENDOGENERO.pdf>. Acesso em: 15/jun./2021.
- BARBOSA, A. **Escândalo sexual nos Estados Unidos derruba francês que comandava o FMI**. 2016. Disponível em: <<https://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/escandalo-sexual-nos-estados-unidos-derruba-frances-que-comandava-fmi-19333969>>. Acesso em: 02/nov./2018.
- BURNETT, A. Rape Culture. In: NAPLES, N. A. **The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies**. New Jersey: Wiley Blackwell, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/316363983_Rape_Culture>. Acesso em: 15 de junho de 2021.
- CATRACA LIVRE. **Globo é criticada por simular cena de estupro em Segundo Sol**. 2018. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/entretenimento/globo-e-criticada-por-simular-cena-de-estupro-em-segundo-sol/>>. Acesso em: 15/jun./2021.
- BUTLER, J. Regulações de Gênero. Tradução Cecília Holtemann. Revisão Richard Miskolci. In: **Cadernos Pagu**, n. 42, janeiro-junho de 2014, p. 249-274. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Tp6y8yyyGcpfdbzYmrc4cZs/?lang=pt>. Acesso em: 26 de abril de 2022.
- COADY, C. **Testimony: A Philosophical Study**. Oxford University Press: Oxford, 1992.
- CODE, L. **What Can She Know?** Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

DOTSON, K. Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. **Hypatia**, v. 26, n. 2, p. 236–257, 2011.

FRICKER, M. Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 19, n. 2, p. 159–77, 1998.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice: power and the ethics of knowind**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FRICKER, M.; GRIMSHAW, J. Feminismo e Filosofia. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. **Compêndio de Filosofia**. 3ª ed. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2010, p. 505-546.

KELLER, E. F. **A Feeling for the Organism**. San Francisco: W.H. Freeman, 1983.

KELLER, E. F. **Reflections on Gender and Science**. New Haven: Yale University Press, 1985.

KETZER, P. **O conceito de confiança em epistemologia do testemunho: distinguindo confiar de fiar-se**. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/6382>.

KETZER, P. Como pensar uma Epistemologia Feminista? Surgimento, repercussões e problematizações. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 9, n. 18, p. 95-106, jul./dez. 2017.

KETZER, P. Confiança epistêmica e testemunho feminino: uma análise a partir da injustiça epistêmica. In: RODRIGUES, T. V. (Org.). **Epistemologia Analítica: Debates contemporâneos**. v.1. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. p. 107-134.

KETZER, P. Mulheres na Epistemologia: Contribuições Feministas. In: SOUSA, R. F.; MADARASZ, N. (Orgs). **Filosofia por elaes**. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 67-94.

LEITE, T. S. Cultura do estupro: jornais online e a reprodução da culpabilização da vítima em Rondônia. In: **Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress**. Disponível em: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499360988_ARQUIVO_CULTURADOESTUPRO-JornaisOnlineRTE.pdf>. Acesso em: 15/jun./2021.

- LOCKE, John. **An Essay concerning Human Understanding**. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- LONGINO, H. **Science as Social Knowledge**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- LONGINO, H. Epistemologia Feminista. In: GRECO, J.; SOSA, E. **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Loyola, 2012, p. 595-611.
- MCMYLER, B. **Testimony, Trust and Authority**. Oxford University Press: Oxford, 2011.
- MILLER, C.; ARMSTRONG, K. **An Unbelievable Story of Rape**. 16 de dezembro de 2015. Disponível em: <https://www.propublica.org/article/false-rape-accusations-an-unbelievable-story>. Acesso em: 26 de abril de 2022.
- MUEHLENHARD, C. L.; RODGERS, C. S. Token resistance to sex: New perspectives on an old stereotype. **Psychology of Women Quarterly**, v. 22, 1998, p. 443-463.
- NATIONAL **Sexual Violence Resource Center: Info & Stats for Journalists. Statistics about Sexual Violence**. Disponível em: https://www.nsvrc.org/sites/default/files/publications_nsvrc_factsheet_media_packet_statistics-about-sexual-violence_0.pdf. Acessado em: 02 de novembro de 2022.
- HARAWAY, D. **Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science**. New York: Routledge, 1989.
- HASKELL, L.; RANDALL, M. **The Impact of Trauma on Adult Sexual Assault Victims. Canadá: Department of Justice Canada**. Disponível em: https://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/jr/trauma/trauma_eng.pdf. Acessado em: 14 de novembro de 2022.
- RUETSCHKE, L. Virtue and Contingent History: Possibilities for Feminist Epistemology, **Hypatia**, v. 19, n. 1, 2004, pp. 73-101.
- SCHEMAN, N. Though This be Method, Yet There is Madness in It. In: ANTONY, L.; WITT, C. (orgs.). **A Mind of One's Own**. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- SMITH, D. Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. **Sociological Inquiry**, n. 44, 1974, p. 7-13.
- SOLNIT, R. **Os Homens Explicam Tudo Para Mim**. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Cultrix, 2017.

7

CRÍTICAS FEMINISTAS À PORNOGRAFIA NA PERSPECTIVA DA EPISTEMOLOGIA SOCIAL

Myllana Aguiar Lourenço ¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo² visa discutir o conceito de objetificação epistêmica enquanto uma consequência da pornografia *mainstream* para o discurso sexual das mulheres. A tecnologia atual tem permitido um acesso cada vez mais amplo e rápido às mídias compartilhadas *online*. Uma invenção dessa magnitude impacta a sociedade, possivelmente moldando-a e reforçando opressões e dominações, ao mesmo tempo em que a naturalização dessa mídia pode contribuir para manter invisíveis esses impactos. Uma dessas mídias, que é a que será explorada ao longo do trabalho, é a pornografia.

No grego clássico, etimologicamente a palavra “pornografia” significa “registro (*gráphein*) da prostituição (*pórne*)”. A origem desse tipo de registro não é recente, sabe-se que a exposição da sexualidade humana acompanha a história da arte. Dessa forma, é necessário estabelecer um recorte, para evitar anacronismos. A pornografia a ser discutida aqui é especificamente aquela posterior ao surgimento da

¹ (UFMT)

² Este artigo é fruto da discussão que fiz em minha monografia, comparando as perspectivas em filosofia da linguagem e epistemologia social a respeito dos possíveis danos da pornografia para as mulheres. Assim, a discussão que trago aqui corresponde a um capítulo que aborda a perspectiva da epistemologia social, a partir da obra de Miranda Fricker e o conceito de objetificação epistêmica.

fotografia e, mais fortemente, que acompanha o desenvolvimento da internet e da indústria cultural sob o sistema capitalista, tornando-se um mercado lucrativo. Isso não implica que os problemas a serem discutidos e relacionados à pornografia, como a misoginia, sejam tão novos quanto essa transformação, mas sim que a atualidade os demonstra de maneira intensa a tal ponto que provocou uma reação tanto teórica quanto militante acerca do fenômeno.

Na metade do século XX, com a expansão dessa nova forma de se produzir e consumir pornografia, a partir da produção e acesso crescentes (e, quanto ao segundo, instantâneo via internet), o movimento feminista crescia e buscava compreender e combater as origens do que chamam de sistema patriarcal, que é um sistema onde os homens detém poder social, político e econômico. Teóricas de segunda onda³, como Simone de Beauvoir (2014) e Betty Friedan (2010), analisaram largamente o papel social da mulher e compreenderam que esse papel não é natural, mas sim condicionado através de uma estrutura de poder e dominação criada pelos homens para beneficiá-los. Outras, como Carole Pateman (1988) mais à frente, denunciavam que os filósofos teorizavam acerca da liberdade, do indivíduo e do contrato social, mas não colocavam a mulher como sendo um indivíduo pleno e capaz de estabelecer um contrato, visto que ela estava relegada ao âmbito privado por natureza; ao mesmo tempo, o casamento é colocado como um contrato que materializa a “natureza” dos sexos, e esse a

³ O movimento feminista é caracterizado em “ondas”, que seria o objetivo da luta no momento. Enquanto o início do feminismo é identificado pela luta pelo sufrágio universal e pela igualdade de gênero, a segunda onda, iniciada na década de 1960 nos Estados Unidos, busca ampliar a análise da condição da mulher, investigando temas estruturais (como a sexualidade e a família patriarcal).

mulher é obrigada a assinar, embora não possa estabelecer seus termos. Tudo isso demonstra que o papel social da mulher tem servido a propósitos muito específicos que vão, na maioria das vezes, contra os interesses das próprias mulheres. A teoria feminista se mostra importante na medida em que analisa essas estruturas de opressão a partir da ótica do lado oprimido e visa a libertação do grupo.

Inspiradas por essas críticas, autoras como Catharine MacKinnon (1993) e Andrea Dworkin (1974, 1981), sugerem que a pornografia contemporânea é parte do sistema patriarcal e serve a esses propósitos, reforçando papéis de gênero e contribuindo para a naturalização da violência sexual contra a mulher. Elas enfatizam sempre que a atriz pornográfica atua de modo a demonstrar prazer, quando é evidente (para as autoras) que boa parte das ações que a atriz realiza está longe de provocar esse tipo de reação.

Além disso, há fetichizações racistas com a categorização de mulheres e homens (mas principalmente mulheres) em “raças” nos sites de vídeos pornográficos, uma vasta gama de vídeos de *revenge porn* (quando um homem posta um vídeo pornográfico de uma mulher sem o seu consentimento), simulações (ou não) de estupro e pedofilia, dentre outros possíveis problemas. Portanto, qual é a mensagem que a pornografia passa para a sociedade? Qual é a influência disso no sistema patriarcal? Dentro da análise dessas autoras, a luta contra a pornografia é essencial para a libertação das mulheres⁴.

⁴ É necessário ressaltar que as autoras sofreram duras críticas quando da publicação de seus trabalhos, pois foram vistas como defendendo posições conservadoras ou “anti-sexo/anti-homem”. Ver mais em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Catharine_A._MacKinnon#Criticism>.

McKinnon, em sua obra “Only words” (1993), defende que, na mídia pornográfica, a sexualidade é distorcida e há uma naturalização da violência contra as mulheres, dado que a pornografia, da forma como é entendida pela autora⁵, parece promover esse paradigma mostrando mulheres supostamente gostando de ser violentadas. Esse tipo de violência, como MacKinnon aponta na obra, sempre ocorreu, mas nunca havia sido filmada e espalhada em grande escala dessa forma.

O que ocorre como consequência da pornografia, para essas e outras autoras feministas, é uma *objetificação sexual* da mulher⁶. Ou seja, a mulher é vista, na maioria dos filmes pornográficos, como se fosse um objeto sexual disponível constantemente para o prazer masculino. Seria objetificação porque, para promover a violência como algo positivo para as mulheres, seria necessário ignorar (ou até negar que existem), contra a vontade dela, os seus desejos e sua autonomia, de maneira que seu prazer depende da vontade masculina e seu corpo deve estar constantemente disponível e submetido aos homens.

É muito comum que os vídeos pornográficos voltados para o público heterossexual apresentem uma situação na qual a mulher inicialmente recusa o ato sexual, mas cede pouco depois após ser convencida pelo homem. Nessa situação, é como se o “não” não tivesse significado e fosse apenas um “sim” disfarçado em uma espécie de jogo

⁵ MacKinnon (1987, p. 176) define que a pornografia é uma mídia sexualmente explícita que envolve a violência contra mulheres.

⁶ Para ver mais sobre a discussão acerca das problemáticas da pornografia, sugiro o trabalho de Eloísa de Barros, intitulado “A mulher como produto de satisfação masculina na pornografia: uma análise histórico-social” (2020).

de linguagem sexual. Se é esse o caso, que poder a mulher tem de recusar o ato sexual? Quais palavras precisam ser ditas?

Com inspiração na obra de MacKinnon (1993) e Andrea Dworkin (1981), surge um debate na filosofia, particularmente na filosofia da linguagem e na epistemologia social, que estabelece críticas às suas teorias, mas sem deixar para trás a compreensão de que a pornografia tem, potencialmente, consequências sociais nocivas. A questão, nesse debate, passa a ser a busca por entender o real dano dessa mídia para as mulheres nos campos linguístico e epistemológico, que estariam conectados.

No campo da epistemologia, discutiremos a proposta de Miranda Fricker, a partir da obra *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing* (2007). Fricker, enquanto epistemóloga social, busca teorizar a respeito das práticas epistêmicas como um fenômeno socialmente situado, não mais adotando o antigo caráter individualista da epistemologia tradicional. Ela explora a dimensão ética dessas práticas, investigando uma forma de injustiça que seja distintamente epistêmica, ou seja, que causa algum tipo de dano a sujeitos em suas práticas de conhecimento. Como veremos, esse mal, para ser uma injustiça, atinge pessoas de grupos sociais marginalizados devido a algum preconceito estrutural de identidade. Com esse pano de fundo, é possível refletir acerca da pornografia e seus impactos nas mulheres sob uma perspectiva epistemológica.

Em sua teorização acerca das injustiças epistêmicas, Fricker (2007) analisa as possíveis consequências epistêmicas da pornografia para as mulheres. Para ela, quando a recusa de uma mulher não é ouvida em

contextos sexuais, isso se caracteriza como uma *objetificação epistêmica*, que seria o dano principal do que Fricker chama de *injustiça testemunhal*⁷. Para trazer à tona essa noção de objetificação epistêmica, a autora utiliza a ideia de objetificação presente na obra de Martha Nussbaum. Nussbaum, a partir do texto “Objectification” (1995), analisa o conceito de ‘objetificação’ e busca uma definição apropriada para ele, visto que, até então, segundo ela, o termo parecia ser usado de maneiras distintas no debate filosófico.

Como veremos, para Fricker, uma recusa sexual não ser captada é como uma restrição de uma informação que estaria sendo transmitida via testemunho. No fenômeno específico no qual o ouvinte não capta apropriadamente a recusa da falante em contextos sexuais, a autora entende que o que está em jogo seria um déficit de credibilidade devido a um preconceito estrutural de identidade (nesse caso, a misoginia). A pornografia, portanto, poderia ser vista como tendo o papel de reforçar esse preconceito.

Para tratar sobre essas questões, o presente artigo se divide em três seções. Na primeira, será apresentada a teoria das injustiças epistêmicas de Miranda Fricker, explicando a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. Em seguida, na segunda seção, será feita uma breve exposição da conceitualização que Martha Nussbaum oferece a respeito da objetificação. Por último, na terceira seção, discutiremos a ideia de objetificação epistêmica proposta por Fricker para explicar o impacto da pornografia na recusa das mulheres em contextos sexuais.

⁷ Como explicaremos posteriormente, injustiça testemunhal é quando uma falante recebe menos credibilidade injustamente em seu testemunho por conta de um preconceito de identidade.

I. INJUSTIÇAS EPISTÊMICAS

Para investigar quais seriam as injustiças de caráter epistêmico, Fricker ressalta que não concebe esse conceito como o contrário de justiça ou como um bem finito que pode ser distribuído, mas sim como “um mal cometido a alguém especificamente em sua capacidade de conhecedor” (2007, p.1, tradução nossa). Só assim, segundo ela, é possível identificar o elemento essencialmente epistêmico nessa injustiça. Além disso, para a autora, é necessário analisar a injustiça por si mesma, sob uma perspectiva teórica não-ideal, dado que a injustiça, e não a justiça, parece ser a regra no mundo real e nas práticas epistêmicas cotidianas; a partir desse entendimento, pode-se conceber uma forma possível de justiça.

Estabelecendo a relação entre a epistemologia e a ética/política, Fricker tem como central a noção de *poder social*. Segundo ela (2007, p.13), poder social é a capacidade de influenciar as ações dos outros indivíduos, podendo ser de maneira ativa (quando o influenciador age para influenciar diretamente) ou passiva (quando só a capacidade de o influenciador agir é capaz de influenciar outro sujeito), e depende de um contexto social para funcionar. Um guarda de trânsito (2007, p.13), por exemplo, devido à sua profissão, pode influenciar o comportamento de um motorista de maneira ativa (aplicando multas ou dando ordens) ou passiva (pelo mero potencial de aplicar multas, o que acaba coibindo infrações de motoristas na presença desse guarda).

Fricker concebe (2007, p.14) um tipo específico de poder social que depende de uma dimensão socialmente imaginativa, ou seja, de

concepções partilhadas socialmente a respeito do que significa pertencer a certos grupos sociais. Esse é o *poder identitário*. Um sujeito que exerce poder identitário o faz não por alguma função específica, como no exemplo anterior, mas sim pela sua identidade⁸ ser considerada detentora desse poder. Nas relações de gênero, por exemplo, o exercício do poder do homem sobre a mulher foi legitimado pelo significado que se atribui socialmente às duas identidades⁹. Autonomia, vontade e racionalidade foram características entendidas historicamente como positivas e masculinas, enquanto submissão, emoção e cuidado sendo negativas e femininas. Estabeleceu-se uma relação de sujeito e objeto entre essas identidades, para os quais os gêneros e seus significados eram (e ainda são) ensinados desde o nascimento. No âmbito familiar, era (e, em muitos casos, ainda é) comum que o homem, com sua posição de patriarca, tomasse as decisões e violentasse “sua” mulher, que era entendida como um objeto de sua posse. Esse tipo de concepção compartilhada socialmente pode, de acordo com essa proposta, legitimar o poder de um grupo sobre o outro.

Fricker busca compreender como as práticas epistêmicas cotidianas podem ser impactadas por esse poder social. Para isso, ela enfoca na compreensão do que são os preconceitos e estereótipos de

⁸ Ou seja, seu pertencimento a determinado grupo social e as concepções que ditam o que significa pertencer a esse grupo. O grupo social “mulher”, por exemplo, carrega determinadas ideias sobre o que significa ser uma, como vestimentas, comportamentos, capacidades etc.

⁹ Em outras palavras, a concepção sobre o que é ser homem e o que é ser mulher faz com que ambos sejam socializados (ensinados) a agir no mundo de uma determinada forma. Enquanto entende-se que a identidade masculina carrega racionalidade, na feminina pressupõe-se que a emoção predomina. Isso não quer dizer que mulheres não sejam racionais e homens não sejam emocionais, mas sim que essas são as concepções sobre o que significa pertencer a determinado grupo. Com esses significados, foi possível que a única posição adequada para a mulher fosse a de subordinação em relação ao homem, dado que a racionalidade é um componente que distingue socialmente um sujeito como ser humano.

identidade. Em um sentido geral, estereótipos são “associações amplamente aceitas entre um determinado grupo social a um ou mais atributos” (2007, p.30, tradução nossa). Nesse sentido, a princípio, um estereótipo não é necessariamente problemático e nada na sua definição aponta para sua confiabilidade. Para Fricker, o problema se dá quando os estereótipos são preconceituosos; preconceitos, nesse caso, são juízos que emitimos e que tendem a resistir às evidências, o que os torna epistemicamente e eticamente culpáveis em casos onde há evidências contrárias e o juízo é negativo. Com isso, ela define o tipo de estereótipo que estaria envolvido em injustiças epistêmicas. Segundo Fricker, um *estereótipo de identidade preconceituoso negativo* é:

Uma associação depreciativa amplamente difundida entre um grupo social e um ou mais atributos, onde essa associação incorpora uma generalização que exhibe alguma resistência (tipicamente, epistemicamente culpável) à contraevidência devido a um investimento afetivo eticamente ruim (2007, p.35, tradução nossa).

Assim, Fricker entende que o poder identitário pode afetar as práticas epistêmicas cotidianas de alguma maneira. Sua teoria faz referência à proposta de Edward Craig (1990) de que o julgamento da credibilidade de um falante por meio de estereótipos faz parte das nossas interações epistêmicas mais básicas. Para Craig, faz parte das nossas necessidades epistêmicas mais básicas precisar de informações confiáveis, de maneira que busquemos saber identificar quem são as pessoas que podem fornecê-las adequadamente.

Fricker utiliza a noção de Bernard Williams (2010) de que, em um Estado de Natureza epistêmico, há a necessidade de o falante possuir

duas virtudes básicas para contribuir com a comunidade: acurácia e sinceridade. A acurácia é a precisão da informação fornecida; ou seja, busca-se perceber se o falante pode fornecer informações precisas. A sinceridade é o fato de o falante estar dizendo aquilo que realmente acredita, não estar mentindo. Entretanto, essas virtudes precisam ser identificadas pela comunidade e, quando não é possível identificá-las diretamente, de acordo com Craig (1990), fazemos uso de propriedades indicadoras (FRICKER, 2007. p. 114); ou seja, exploramos, direta ou indiretamente, características no falante que possibilitem reconhecer se ele está sendo sincero e se fornece uma informação confiável. Essas características são os estereótipos; isto é, associações generalizadas sobre algum grupo ou pessoa. Portanto, os estereótipos podem servir como uma característica que permite pressupor a acurácia e a sinceridade do falante.

Pode-se pensar, por exemplo, que um estrangeiro que está visitando algum país pela primeira vez não esteja apto a fornecer informações sobre localização, dado que sua acurácia nesse assunto pode estar prejudicada pelo fato de, por ser estrangeiro, não conhecer com propriedade o local; ao menos, assim pressupomos que seja, pelo estereótipo que temos sobre estrangeiros. Além disso, alguns sinais de comportamento, como o modo de olhar (FRICKER, 2007. p. 115), podem considerados pelo senso comum como indicativos de que o falante não está sendo sincero. Não necessariamente a característica em questão está relacionada com a acurácia ou sinceridade, mas o ponto é que fazemos essas associações para facilitar o reconhecimento indireto das qualidades de bons informantes.

Todavia, quando esse estereótipo identitário é preconceituoso, negativo ou equivocado, e deflaciona injustamente a credibilidade de uma falante em seu testemunho, temos o primeiro tipo de injustiça epistêmica caracterizada por Fricker (2007): a *injustiça testemunhal*. Isso se configuraria como injustiça pelo fato de um estereótipo que não corresponde à realidade prejudicar o modo como o testemunho da falante é recebido. Isso seria tanto eticamente ruim, por ser injusto, quando epistemicamente ruim, por haver uma resistência às evidências. Nesse caso,

Uma falante sofre tal injustiça testemunhal se, e somente se, ela receber um déficit de credibilidade devido ao preconceito de identidade por parte do ouvinte; portanto, o caso central da injustiça testemunhal é o déficit de credibilidade preconceituoso de identidade. (2007, p.28, tradução nossa)

Um caso exemplar de injustiça testemunhal, para Fricker, pode ser encontrado no romance *O sol é para todos* (2015), de Harper Lee, no qual um homem negro pobre chamado Tom Robinson é acusado injustamente de ter abusado sexualmente e agredido uma mulher branca pobre; as evidências, incluindo seu relato sincero, inegavelmente apontam para sua inocência, mas o júri, composto por homens brancos, encerra o caso com sua condenação. Para Fricker (2007, p.51), nesse caso está ocorrendo uma injustiça testemunhal, dado que Robinson só não recebeu credibilidade no seu testemunho por ser negro e estar em um contexto onde o racismo estrutural é muito forte e o persegue nas mais diversas áreas de sua vida. Nesse contexto, pessoas negras são consideradas insinceras e/ou incapazes de produzir conhecimento adequado sobre determinados

assuntos, de maneira que são tidas como não confiáveis pelos brancos. A pele negra aqui é, de maneira completamente injusta e equivocada, uma propriedade indicadora de um mau informante. O júri do caso de Robinson, sendo inteiramente branco, além de estar em posição de poder naturalmente atribuída pelo contexto, também estava enquanto grupo social (enquanto pessoas brancas).

Outro exemplo de injustiça testemunhal pode ser encontrado, segundo Fricker (2007, p.23), no roteiro do filme “O talentoso Ripley” (1999), baseado no romance de Patricia Highsmith [1955] de mesmo título. Na estória, uma mulher (Marge) é prejudicada no seu ato de relatar sobre suas suspeitas (que estavam corretas) a respeito de quem seria o assassino de seu noivo, dado que não confiam que ela seja capaz de investigar o assunto; seu sogro (Greenleaf) chega a lhe dizer, de forma desdenhosa, que “há intuição feminina e há fatos” (FRICKER, p. 9). Nesse caso, seu sogro está exercendo um poder identitário, visto que no contexto histórico do filme, em meados do século XX, homens eram considerados detentores da razão, enquanto as mulheres eram vistas e tratadas como simplesmente emocionais. Assim, Greenleaf estava socialmente autorizado a supor que o testemunho de Marge não era epistemicamente confiável pois, em tese, ela não seria capaz de produzir informações que correspondem aos fatos. Nesse caso, o gênero funciona como uma propriedade indicadora da confiabilidade de seu testemunho.

Esse fenômeno da injustiça testemunhal causa danos ao ouvinte à medida que o impede de adquirir conhecimento de alguma forma. Todavia, a preocupação de Fricker é centrada na falante, visto que essa estaria sendo impedida de transmitir conhecimento, de ter suas

experiências conhecidas e de participar apropriadamente da comunidade enquanto informante; e tudo isso traria consequências para ela em sua capacidade de conhecedora. Pode ser o caso, por exemplo, de que a falante se sinta incapaz de produzir conhecimento e deixe de buscá-lo, ou que o fato de não poder comunicar as violências que sofre a impeça de buscar por justiça. Além disso, é a falante que estaria sendo julgada de maneira equivocada devido a um preconceito identidade, como a misoginia, o racismo e a homofobia. Portanto, é necessário pensar em uma forma de justiça epistêmica que atribua responsabilidade ética e epistêmica ao ouvinte.

Como veremos de forma mais aprofundada na seção III, Fricker entende (2007, p. 226) que o que está ocorrendo quando a recusa de uma mulher não é ouvida apropriadamente em contextos sexuais é uma injustiça testemunhal. Para a autora, esse seria o caso, pois, devido a um preconceito de identidade (misoginia), a mulher recebe menos credibilidade em seu testemunho quando tenta expressar recusa. A pornografia, portanto, estaria contribuindo para disseminar esse preconceito identitário e, por consequência, seus hábitos comunicativos, a partir do reforço papéis de gênero sexistas que colocam a mulher como menos credível e incapaz de testemunhar sobre sua recusa. Esses papéis de gênero envolvem a ideia de feminilidade enquanto uma submissão e sinônimo de irracionalidade¹⁰, e a masculinidade como posição de poder e racionalidade. Nesse sentido, a mulher sofre injustiça testemunhal por ser percebida como submissa e

¹⁰ Como no exemplo de Marge Sherwood.

irracional (portanto, supostamente incapaz de fornecer informações confiáveis via testemunho), devido ao preconceito de identidade.

Além da injustiça testemunhal, Fricker identifica outro tipo de injustiça no campo epistêmico: a *injustiça hermenêutica*. A questão em jogo nesse tipo de injustiça é que a falante é excluída injustamente das trocas epistêmicas (também por preconceitos identitários) de tal forma que ela fica prejudicada em sua capacidade de fazer sentido das suas experiências sociais, podendo prejudicar até mesmo sua capacidade de interpretar fenômenos sociais (como a violência) e expressar-se sobre eles. Segundo Fricker (2007, p.147), essa não é uma preocupação nova, pois o feminismo, especialmente aquele de base marxista, buscou, ao longo da sua história, analisar a influência do patriarcado no entendimento coletivo das experiências de opressão das mulheres. Um exemplo de injustiça hermenêutica dado pela autora (2007, p. 153), e que aponta justamente para essa genealogia teórica da teoria feminista, são os relatos de Susan Brownmiller (1990) a respeito dos movimentos de libertação das mulheres nos EUA, no final dos anos 60. Nesses relatos, é evidente como rodas de conversa e trocas de experiência trouxeram à tona o entendimento de fenômenos como abuso sexual e depressão pós-parto, para os quais não existiam entendimentos adequados na gramática política da época. Em um desses relatos de experiência, uma mulher chamada Carmita Wood sofria constantes assédios sexuais no trabalho, chegando ao ponto de pedir demissão; entretanto, quando foi relatar suas motivações para solicitar o seguro-desemprego, não soube explicar a razão de sua saída, apenas disse que era por motivos pessoais, de maneira que sua solicitação foi recusada (FRICKER, 2007. p. 150-151).

Esse exemplo evidencia como um sujeito pode sofrer danos concretos por não conseguir compreender e/ou tornar inteligíveis suas experiências sociais e as violências que sofre, por conta de uma lacuna explicativa nos recursos epistêmicos compartilhados em determinada sociedade. Há casos em que tais experiências sequer são consideradas como violência. O estupro marital, por exemplo, até recentemente era visto como sexo “normal”, pois se partia da perspectiva masculina a respeito do prazer sexual e de um suposto contrato íntimo de submissão em um casamento. A pornografia, nesse sentido, parece ocasionar uma injustiça hermenêutica no campo sexual. Essa mídia, por normalizar e sexualizar performances consideradas violentas por algumas teóricas feministas (como MacKinnon e Dworkin), faria com que a experiência não fosse interpretada de maneira adequada (supondo que a interpretação de MacKinnon e Dworkin, apontando que a violência em performances sexuais é opressão, está correta).

Se faz necessário, a essa altura, analisar o conceito de ‘objetificação’ como discutido por Martha Nussbaum (1995), dado que Fricker se utiliza desse conceito para teorizar a respeito de qual seria o dano central da injustiça testemunhal que, para ela, é a *objetificação epistêmica*; ou seja, o falante recebe menos credibilidade em seu testemunho e, com isso, é tratado não como um informante, mas sim como mera fonte de informação, tal qual um objeto.

II. OBJETIFICAÇÃO SEXUAL

‘Objetificação’ foi uma noção muito usada em diversas correntes do feminismo, especialmente em sua fase de segunda onda (principalmente nas críticas à pornografia), para descrever a forma como as mulheres eram vistas e tratadas pelos homens, tanto socialmente quanto no âmbito sexual. Entretanto, aparentemente, essa noção custou a ter uma conceitualização precisa, de forma que era usada de diferentes maneiras por diferentes frações do movimento feminista. Quem aponta essa problemática é Martha Nussbaum (1995, p. 251). Nussbaum, além de criticar os usos feministas de “objetificação”, também propõe uma definição para o termo. Sua concepção será particularmente importante para discutir acerca da objetificação epistêmica, visto que Fricker utiliza as noções de Nussbaum em sua teoria.

No seu uso comum, ‘objetificação’ denota pejorativamente um tipo de desumanização, um tratar como coisa algo que não é, rebaixando alguém da posição de sujeito para a de objeto. Isso seria entendido como negativo devido ao fato que consideramos que objetos não possuem propriedades cruciais atribuídas aos humanos, como autonomia, vontade, racionalidade, subjetividade etc. Isso parte de uma definição dos próprios seres humanos sobre si mesmos, valorizando ao máximo certas propriedades e pressupondo que somente essa espécie as detém. Especialmente nas críticas feministas à pornografia, esse era o problema central, entendendo a experiência das mulheres na sociedade, e a própria construção de gênero, como uma objetificação constante por parte de seu oposto masculino. Isso se daria porque, nessa concepção, o gênero

feminino carrega características desvalorizadas e opostas às consideradas “humanas” e masculinas (como sentimentalidade e passividade, por exemplo). Nesse sentido, se a objetificação é desumanizadora, as mulheres estariam sendo constantemente desumanizadas.

Entretanto, para Nussbaum (1995, p. 251), a objetificação não é intrinsecamente negativa e moralmente problemática, dado que pode haver consentimento envolvido em casos de objetificação. Para ela, a avaliação do contexto é importante quando se trata de fazer um juízo ético desse fenômeno, ainda mais quando quem está envolvido são adultos, em tese, capazes de aceitar ou recusar serem objetificados em sua situação específica. Pode ser o caso que gostos pessoais estejam envolvidos e devam ser levados em consideração em situações de suposta objetificação. Além disso, parece que a própria autonomia pressupõe que o sujeito seja capaz de decidir aceitar ser objetificado, ainda que isso pareça contraditório. Nesse sentido, para Nussbaum (p. 256), a objetificação não seria necessariamente danosa em contextos sexuais.

Assim, ela identifica compreensões distintas de objetificação usadas no cotidiano e nas teorias feministas. Quando falamos em objetificação, portanto, precisaríamos especificar qual tipo temos em mente. Entendendo que a objetificação é pensar e tratar como uma “coisa” algo que não é (p. 257), Nussbaum concebe sete tipos distintos de fazer isso, sendo eles:

1. *Instrumentalização*: o objetificador trata o objeto como uma ferramenta para seus propósitos.
2. *Negação da autonomia*: o objetificador trata o objeto como carecendo de autonomia e autodeterminação.

3. *Inércia*: o objetificador trata o objeto como carente de agência, e talvez também de atividade.
4. *Fungibilidade*: o objetificador trata o objeto como intercambiável com outros objetos (a) do mesmo tipo, e/ou (b) com objetos de outros tipos.
5. *Violabilidade*: o objetificador trata o objeto como carente de integridade de limites, como algo que é permissível quebrar, esmagar e invadir.
6. *Propriedade*: o objetificador trata o objeto como algo que é possuído por outro, pode ser comprado ou vendido etc.
7. *Negação da subjetividade*: o objetificador trata o objeto como algo cuja experiência e sentimentos (se é que há algum) não precisam ser levados em consideração. (1995, p. 257, tradução nossa, grifo no original)

Essas seriam, para Nussbaum, as distintas formas que lidamos cotidianamente com aquilo que consideramos como “coisas” (especialmente com objetos de fato, plantas e animais não-humanos), em uma relação de sujeito-objeto que pressupõe atividade e autonomia no primeiro e, em alguns modos de objetificar, passividade no segundo. Não necessariamente uma forma pressupõe a outra, apesar de poderem estar relacionadas, nem seria intrinsecamente incorreta moralmente. Como já dito, o contexto é importante para Nussbaum.

Em uma relação entre pais e filhos, especialmente quando esses últimos são bebês ou crianças, Nussbaum considera (p. 262) que quase sempre envolve uma negação da autonomia, visto que se considera que esses sujeitos ainda não desenvolveram essa capacidade por estarem na fase inicial da vida. Essa situação usualmente não é considerada problemática pelo senso comum quando a criança não está em risco.

Outro exemplo dado por Nussbaum, em *Sex and social justice* (1999, p. 223), e considerado não problemático, é o de um casal em que um dos parceiros deita-se na barriga do outro. Aquele que se deita usa a barriga

do outro como um travesseiro, um objeto que serve aos seus propósitos (instrumentalização). Nesse exemplo, além da possibilidade de consentimento, pode não haver qualquer negação do status de sujeito. Ou seja, desde que a objetificação não interfira na autonomia e subjetividade do outro, e que usualmente ele seja tratado como mais do que um travesseiro, não há problema, segundo Nussbaum. De uma certa forma, todos aqueles que são considerados sujeitos também são objetos; a questão é que são mais do que objetos, enquanto os meros objetos de fato não são.

Parece ser o caso que muitas práticas sexuais, como o BDSM¹¹, envolvem um certo tipo de objetificação. Como o BDSM tem a submissão como um de seus elementos constitutivos, uma das formas de objetificação que pode estar envolvida é a instrumentalização, onde o sujeito ativo tem permissão de usar o corpo do passivo da maneira que desejar. Os defensores da prática alegam que o consentimento é essencial e que deve haver uma palavra de segurança que possa ser dita no caso de desejar parar o ato. Há controvérsias nesse caso, pois autoras críticas da pornografia, como MacKinnon e Dworkin, acreditam que o BDSM na pornografia estimula mais a objetificação da mulher, com a alegação de que essas mídias estariam sexualizando a violência contra esses corpos. O que estaria em jogo, para as autoras, é a manipulação do desejo sexual e/ou dos limites das mulheres. Pode ocorrer, por exemplo, um sentimento de culpa caso se recuse uma prática que é considerada normal e aceitável, o que deixa aberta a possibilidade de consentir sem

¹¹ Práticas sexuais que envolvem Bondage, Dominação, Submissão e (Sado)Masoquismo.

desejo. Assim, o consentimento ainda não seria suficiente para definir se uma prática de objetificação é moralmente aceitável¹².

Para Nussbaum, quando falamos de sujeitos humanos adultos, aparentemente pressupomos subjetividade e autonomia (p. 261). Por isso, objetificações que envolvem a negação dessas capacidades se tornam problemáticas. Um exemplo de objetificação que parece englobar esse problema é a escravidão. Pessoas escravizadas, além de serem instrumentalizadas, vendidas e tratadas como uma posse, têm sua autonomia e subjetividade negadas, e seus corpos se tornam violáveis. Seus sentimentos não são levados em consideração e elas não têm nenhum poder de autodeterminação. Além disso, historicamente, essas pessoas eram tratadas assim de uma maneira constante e sem seu consentimento (nem sequer se pressupunha que tivessem capacidade de racionalizar e decidir consentir). “Ser escravo” era considerado como parte de sua natureza.

Em diversos contextos cotidianos, as pessoas são tratadas como fungíveis, ou intercambiáveis, de uma maneira aceitável. Trabalhadores, por exemplo (p. 263), são considerados fungíveis, pois podem ser trocados a qualquer momento por outro que exerça a mesma função de maneira igual ou melhor. Isso parece diferenciar-se da escravidão porque os trabalhadores, em tese, não têm sua subjetividade e autonomia *necessariamente* negadas, nem são *necessariamente* violáveis. Apesar de

¹² O consentimento é usualmente entendido como uma permissão, mediante uma solicitação, que torna uma ação moralmente permissível. No entanto, é questionável se uma prática sexual considerada desejável é possível apenas com o consentimento, dado que esse último, como já dito, não precisa envolver desejo para ser realizado. Dessa forma, abordarei essa questão em trabalhos futuros, os quais estão em desenvolvimento, trazendo também a teoria dos atos de fala para tentar explicar os critérios de realização e de comunicação de um consentimento.

serem fungíveis (o que também pode ser problematizado), os trabalhadores não escravizados não são *necessariamente* posse de alguém. Portanto, o problema moral não estaria na objetificação, mas no tipo de objetificação que envolve uma desumanização.

Em contextos sexuais, alguns dos apontamentos das autoras feministas parecem estar relacionados justamente aos tipos problemáticos. Quando MacKinnon (1993) aponta que as mulheres estariam sendo impedidas de recusar nessa situação, significa que elas teriam perdido justamente o poder de autodeterminação, porque a pornografia as objetiva de uma forma desumanizadora. As mulheres, nesse caso, não poderiam definir se vão ou não realizar o ato sexual; não por incapacidade racional de deliberação, mas por um contexto que impede que elas exerçam essa capacidade. No caso da explicação do silenciamento da recusa das mulheres em termos de objetificação, as mulheres seriam impedidas de recusar porque são vistas e tratadas sexualmente e epistemicamente como *meros* objetos, como será explicado a seguir.

III. OBJETIFICAÇÃO EPISTÊMICA

Como vimos, Fricker considera que a injustiça testemunhal prejudica os ouvintes de alguma forma. Para ela (2007, p. 35), nas trocas testemunhais há a necessidade de distinguir bons informantes; ou seja, precisamos saber identificar se o falante será capaz de fornecer informações confiáveis. Para tal, utilizamos estereótipos, como apontamos anteriormente. Com isso, também distinguimos entre

informantes e meras fontes de informação; um informante é epistemicamente ativo, pode produzir e transmitir informações, enquanto a fonte de informação não produz nem transmite, são os sujeitos epistêmicos que extraem informações dela a partir de seu estado no mundo. Dos informantes, se pressupõe que possuam racionalidade para que sejam capazes de participar das trocas epistêmicas. As fontes de informação, por outro lado, são os objetos com os quais lidamos cotidianamente, e sobre eles entende-se que não há qualquer tipo de potencial epistêmico nem questões que digam respeito a credibilidade ou testemunho. Nesse sentido, são os sujeitos epistêmicos que observam os objetos para adquirir as informações.

Com isso, é possível observar que há uma relação entre ser informante e ser humano. Ou seja, ser um informante parece ser uma característica humana essencial, dado que a racionalidade é um componente necessário para a produção e transmissão de conhecimento. Todo o resto daquilo que compõe o mundo, até mesmo outras formas de vida (como animais e plantas), seria considerado objeto, ainda que possua algum grau de autonomia para sua sobrevivência.

No caso da injustiça testemunhal, o que estaria ocorrendo, para Fricker, é que um sujeito é recorrentemente excluído das trocas epistêmicas. Em alguns casos, considera-se que uma dada identidade social indica a ausência de racionalidade (ou de racionalidade suficiente para determinada prática epistêmica). Como vimos anteriormente, o gênero feminino construído socialmente é carregado da ideia de que mulheres são mais emocionais e menos racionais. Nesse sentido, quando esse tipo de sujeito é excluído sistematicamente das trocas

epistêmicas em decorrência desse fator, sua humanidade estaria sendo diminuída, sendo rebaixada da posição de sujeito para apenas a de objeto, do qual são outros sujeitos que extrairão informações a partir da observação. Assim, Fricker entende que:

Isso revela o dano intrínseco da injustiça testemunhal como a objetificação epistêmica: quando um ouvinte prejudica uma falante em sua capacidade de fornecedora de conhecimento, a falante é epistemicamente objetificada. (2007, p. 216, tradução nossa)

Ela compartilha com Nussbaum (1995) a ideia de que a objetificação não é intrinsecamente ruim nem danosa, dado que seres humanos também são objetos em alguma medida, além de serem sujeitos. Se uma pessoa *A* chega com a roupa toda “ensopada” de água em sua casa, onde a pessoa *B* está esperando, não será preciso que *B* pergunte a *A* se está chovendo lá fora e que *A* transmita essa informação via testemunho; assim, *B* pode extrair uma informação a partir da observação de *A* quanto ao fato de estar chovendo sem que isso seja eticamente danoso. Lembremos que Nussbaum aponta que o contexto é importante quando se trata de analisar a objetificação. Se o sujeito *A* é tratado epistemicamente como objeto nessa situação em particular, sem que isso negue sua humanidade e sua capacidade epistêmica de transmitir informações, a isso não caberia no conceito de objetificação epistêmica de Fricker. Fricker (2007, p. 217) adota a ideia kantiana de que é moralmente aceitável que um ser humano seja tratado como um meio, desde que isso não seja incompatível com o fato de ser um fim em si mesmo. Assim, o problema é quando um sujeito epistêmico é tratado como uma *mera* fonte de

informação, onde seu potencial como informante é ignorado (ou nem sequer percebido), pois seria isso que prejudica seu status de conhecedor e traz consequências danosas para sua capacidade de conhecedor.

Fricker ainda aponta (p. 219) que o sujeito objetificado epistemicamente não deixará necessariamente de ser identificado como informante em qualquer situação possível. No caso de Tom Robinson, pode ser que ele fosse considerado um bom informante pelos brancos a respeito dos trabalhos manuais que exercia; além disso, em sua comunidade, pode (e deve) ocorrer uma troca epistêmica entre aqueles que ali vivem de uma forma na qual a credibilidade não é prejudicada pelo racismo estrutural. Entretanto, o racismo estrutural marginaliza esse grupo de tal modo que restringe injustamente as possibilidades epistêmicas dos sujeitos.

O mesmo acontece no caso de Marge. Ela não é considerada como informante genuína, mas sim como uma mera fonte de informação quando for conveniente para seus interlocutores homens. Em casos em que a identidade social faz o sujeito ser objetificado epistemicamente, em geral, não há nada que justifique de fato o déficit de credibilidade. O sujeito tem o seu status como agente racional prejudicado e, conseqüentemente, é desumanizado e inferiorizado. Fricker então entende que em ambos os exemplos ocorre uma objetificação epistêmica, pois tais pessoas são rebaixadas da posição de sujeito para a de objeto epistêmico. Ela também compara (2007, p. 216) esse conceito de objetificação epistêmica com a concepção feminista de objetificação sexual, a fim de explorar o aspecto objetificante em questão. Haveria uma relação entre ambos, à medida que há um preconceito comum (misoginia) quando se fala em objetificação

com relação às mulheres. Esse preconceito comum afetaria diversas áreas da vida desse grupo; nesse caso, no âmbito sexual e epistêmico. O ponto que a interessa é a questão de se a objetificação sexual, que a pornografia, em tese, estaria reforçando, causa a objetificação epistêmica de uma forma extrema, inviabilizando a comunicação.

A ideia de MacKinnon sobre silenciamento poderia ser vista aqui em relação a como as mulheres, sendo vistas e tratadas como meros objetos, passam a não ter credibilidade; objetos não falam e, caso produzam algum som, esse som não é considerado como uma informação transmitida por um informante genuíno. Nos tempos atuais, por exemplo, utilizamos aplicativos de celular que indicam, por voz, o caminho que devemos percorrer para chegar a algum destino. Entretanto, parece ser o caso que o celular não está em posição de informante, mas sim de uma mera fonte de informação, pois aquele aparelho aparentemente não possui racionalidade e não produz ou entende de fato a informação, apenas emite sons através de comandos. Quando um ser humano fala e transmite informações, por outro lado, se pressupõe que aquela sentença proferida tenha sentido e significado para o próprio falante, de uma forma que não é possível para o aparelho celular.

Assim seria o caso com as mulheres em contextos sexuais. Para Fricker (2007, p. 226), quando uma mulher diz “não” nesse contexto, ela tenta transmitir, via testemunho, a informação de que não quer realizar o ato sexual. Assim, certas cenas pornográficas acarretariam em uma objetificação sexual, uma vez que a vontade sexual da mulher deixa de ser considerada; por consequência, a mulher também seria objetificada epistemicamente na medida em que seu testemunho não é ouvido nesse

contexto e ela é tratada como mera fonte de informação. O testemunho pode ser proferido, mas não será ouvido com sendo um testemunho, pois, naquele contexto particular, se pressupõe que não é um sujeito epistêmico que está proferindo.

A maneira como a pornografia contribuiria para a objetificação epistêmica seria, de acordo com essa proposta, mostrando as mulheres como objetos que não possuem autonomia para consentir ou recusar. Nesse sentido, o estado de coisas das mulheres, enquanto mulheres, já bastaria para informar que o ato sexual será realizado, que há consentimento, dado que a submissão sexual e a disposição para atender aos desejos masculinos faz parte do papel de gênero feminino; ou seja, pressupõe-se que a mulher consentiu, pois isso é o que se espera. Como já mencionado, a pornografia tende a mostrar mulheres sempre consentindo ao ato sexual, mesmo dizendo “não”, indicando corporalmente uma certa indisposição ou ainda sequer proferindo locução alguma. A ideia é que a sua existência enquanto mulher, e todas as propriedades que se seguem (suas roupas, comportamentos etc.), é suficiente para indicar que o ato sexual pode ser realizado¹³.

O racismo também parece interferir nesse processo. Mulheres são categorizadas de acordo com sua cor de pele, localidade, estereótipos raciais ou étnicos, transformando, de maneira racista e fetichista, essas propriedades em indicadores de performances sexuais. Considerando que a pornografia pode influenciar o comportamento e a visão das

¹³ Isso é chamado de “cultura do estupro”. A pressuposição de que a mulher está sempre disponível sexualmente tem, inclusive, consequências jurídicas quando seu testemunho relatando um abuso sexual é recebido com um ceticismo inadequado e fruto da misoginia. Para uma discussão aprofundada sobre essa questão, ver Ichikawa & Crewe (2019).

peças na arena sexual, especialmente o comportamento dos homens, pode-se pensar que essa categorização se expande para a prática real da sexualidade. Homens passariam, assim, a esperar das mulheres a mesma performance da pornografia, de acordo com cada categoria.

Desse modo, na objetificação epistêmica, pode ser o caso que o ouvinte interprete corretamente a intenção da falante quando ela diz “não” em contextos sexuais, mas o problema é que ele considera que essa fala não tem valor para lhe informar acerca de algo, a saber, da disponibilidade sexual daquela mulher. Além disso, o julgamento de credibilidade é anterior às palavras proferidas pela mulher falante, de maneira que o ouvinte não a ouve genuinamente nem a julga adequadamente (FRICKER, 2007, p. 227) por conta dos preconceitos de identidades arraigados.

Todo esse processo, para Fricker, é eticamente e epistemicamente culpável à medida que o ouvinte comete uma injustiça, causando sérios danos a uma falante, e se recusa a mudar esse comportamento diante de evidências que o confrontem (ou, ao menos, na ausência de evidências que corroborem). A ideia de que mulheres estão sempre disponíveis sexualmente e que não são boas informantes simplesmente por serem mulheres é equivocada, mas, aparentemente, ainda persiste na pornografia.

CONCLUSÃO

Apresentamos, neste breve artigo, a teoria das injustiças epistêmicas de Miranda Fricker (2007) e como esta fornece uma

explicação para a alegação de MacKinnon de que a pornografia é nociva para as mulheres à medida que as impede de recusar o ato sexual. Para isso, também abordamos a conceituação que Nussbaum faz sobre ‘objetificação’, dado que Fricker utiliza essa noção para tratar do conceito de objetificação epistêmica. Vimos que Fricker entende que as mulheres são objetificadas sexualmente na pornografia, acarretando em uma objetificação epistêmica nas práticas sexuais; ou seja, as mulheres seriam tratadas como meros objetos, não como informantes, de maneira que, ao informar sua recusa sexual, não recebem credibilidade. Fricker concebe que as recusas não estariam sequer sendo ouvidas, pois há uma forma peculiar de objetificação causada pela pornografia. Para ela, o preconceito de identidade em questão (a misoginia) faz com que as mulheres recebam menos credibilidade do que lhes é devida; isto é, elas sofrem uma injustiça testemunhal. A pornografia, nesse caso, estando atrelada a esse preconceito, normaliza que as mulheres recebam menos credibilidade por não serem tratadas como informantes, e sim como meras fontes de informação, na medida em que as mostra como meros objetos sexuais.

No entanto, dadas as controvérsias com relação às autoras feministas anti-pornografia¹⁴, nota-se que a discussão está longe de acabar. Ainda não é fato dado que a pornografia, como um todo, seja nociva, ainda que ao menos parte dela sirva para manter estruturas de poder. Além disso, a própria noção de objetificação epistêmica não é única dentro da discussão em filosofia sobre os danos da pornografia

¹⁴ Elas foram consideradas, por autoras como Ellen Willis (2012), como “anti-sexo”. Willis cunhou o termo “sex-positive” para nomear a oposição às visões anti-pornografia.

para a recusa sexual das mulheres¹⁵. Esperamos, portanto, que esse artigo sirva como uma contribuição inicial para o debate em epistemologia social sobre a pornografia.

REFERÊNCIAS

- BROWNMILLER, Susan. **In our time: Memoir of a revolution**. Delta, 2000.
- CATHARINE A. MacKinnon. In: **WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Catharine_A._MacKinnon#Criticism>. Acesso em: 02 de jan. 2022.
- CRAIG, Edward. **Knowledge and the state of nature: An essay in conceptual synthesis**, 1990.
- CREWE, Bianca; ICHIKAWA, Jonathan Jenkins. Rape culture and epistemology. **Applied epistemology**, 2021.
- DE BARROS, Eloísa Amorim et al. A mulher como produto de satisfação masculina na pornografia: uma análise histórico-social. **REVES-Revista Relações Sociais**, v. 3, n. 4, p. 17001-17014, 2020.
- DE BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Nova Fronteira, 2014.
- DWORKIN, Andrea. **Men possessing women**. New York: Perigee, 1981.
- DWORKIN, Ronald. Women and pornography. **Moral Issues in Global Perspective**, p. 117, 1993.
- FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing**. Oxford University Press, 2007.
- FRIEDAN, Betty. **The feminine mystique**. WW Norton & Company, 2010.
- LEE, Harper. **O sol é para todos**. Editora José Olympio, 2015.

¹⁵ Para saber mais da discussão, sugiro os trabalhos de Aidan McGlynn (2019a, 2019b e 2020 e 2021).

MACKINNON, Catharine A. **Feminism unmodified: Discourses on life and law**. Harvard university press, 1987.

MACKINNON, Catharine A. **Only words**. Harvard University Press, 1993.

MACKINNON, Catharine A. Pornography, civil rights, and speech. **Harv. CR-CLL Rev.**, v. 20, p. 1, 1985.

MACKINNON, Catharine A.; LONG, Elizabeth A. **Sex equality**. New York: Foundation Press, 2001.

MACKINNON, Catherine A. Sexuality, pornography, and method:" Pleasure under Patriarchy. **Ethics**, v. 99, n. 2, pp. 314-346, 1989.

MACKINNON, C. A.; DWORKIN, Andrea. Pornography and civil rights. **A New Day for Women's Equality**, 1988.

MCGLYNN, Aidan. Testimonial injustice, pornography, and silencing. **Analytic Philosophy**, v. 60, n. 4, 2019a.

MCGLYNN, Aidan. Epistemic objectification as the primary harm of testimonial injustice. p. 1 **Episteme**, p. 1-17, 2019b.

MCGLYNN, Aidan. Feminist Pornography as Feminist Propaganda, and Ideological Catch-22s. **Applied Epistemology**, 2021.

MCGLYNN, Aidan. Objects or Others? Epistemic Agency and the Testimonial Injustice. **Theory and Moral Practice**, p. 115, 2020.

NUSSBAUM, Martha C. Objectification. **Philosophy & Public Affairs**, v. 24, n. 4, p.249-291, 1995.

WILLIAMS, Bernard. **Truth and truthfulness**. Princeton University Press, 2010.

WILLIS, Ellen. **No more nice girls: Countercultural essays**. U of Minnesota Press, 2012.

8

EPITEMICÍDIO E INJUSTIÇA EPISTÊMICA

*Douglas Castro de Jesus*¹

INTRODUÇÃO

Embora os conceitos de *epistemicídio* e *injustiça epistêmica* tenham surgido e sejam estudados em contextos e abordagens teóricas distintas, ambos estão conectados a discussões éticas e políticas sobre o conhecimento, seja no nível estrutural ou no nível interpessoal. Tais abordagens tendem a conceber que há uma relação entre as estruturas sociais e políticas do conhecimento e nossas práticas epistêmicas. Além disso, como mostrarei, não é incomum encontrar teóricos e teóricas que consideram que pessoas oprimidas são afetadas de maneiras diferentes pelas estruturas sociais e políticas do conhecimento, seja por meio da exclusão, da objetificação, ou até mesmo da morte material e simbólica de uma agente do conhecimento.

Contudo, algumas diferenças metodológicas podem ter distanciado um debate que pode se complementar. Enquanto o epistemicídio tem sido um conceito utilizado em diversas disciplinas, como filosofia, sociologia do conhecimento e história das ciências, geralmente por teóricas e teóricos contra-coloniais² e/ou decoloniais, a injustiça

¹ (SEDUC-MT)

² “Contra-colonização” é um conceito cunhado pelo filósofo e ativista quilombola, Antônio Bispo dos Santos, em seu livro “Colonização, Quilombos, Modos e Significações”, publicado pela INCTI/UnB em 2015. O termo mobiliza uma atitude de confronto aos regimes políticos e práticas coloniais instituídos.

epistêmica foi conceituada num contexto mais específico da tradição epistemológica anglo-americana de viés analítico.

Ambos os conceitos têm pairado o ambiente acadêmico nos últimos anos, mas ainda há poucas tentativas de aproximação entre os dois campos. Tentarei sugerir algumas possibilidades de análise confluentes dos conceitos de injustiça epistêmica e epistemicídio, embora entenda que tal sugestão não encerrará as possibilidades de aproximação, somente aponta para uma maneira de fazê-la sob uma perspectiva e abordagem particular da Epistemologia Social de viés analítico.

Na primeira e segunda seção deste artigo, definirei os conceitos de epistemicídio e injustiça epistêmica dentro de cada abordagem e, na terceira seção, compararei as duas definições a fim de estabelecer possíveis aproximações conceituais. Espero que essa aproximação ofereça um diagnóstico mais preciso dos fenômenos aqui analisados e possa servir de ferramenta para investigação científica de um terreno aparentemente fértil à ecologia de saberes.

1. EPISTEMICÍDIO

O epistemicídio é um conceito que define um *fenômeno de morte contra sistemas ou formas de conhecimento marginalizadas ligado a morte física e/ou simbólica de pessoas historicamente desqualificadas enquanto conhecedoras*.

O conceito de epistemicídio aqui adotado tem como referência as obras de Boaventura de Sousa Santos (1999; 2010), Ramón Grosfoguel (2016) e Sueli Carneiro (2005). De maneira mais óbvia, a palavra

epistemicídio é formada pela junção das palavras *episteme* (conhecimento) e homicídio ou genocídio. De maneira menos óbvia, epistemicídio é um conceito que explica o fenômeno de morte contra sistemas ou formas de conhecimento marginalizadas ligado “a destruição de seres humanos” (GROSGOUEL, 2016, p. 26).

De acordo com Grosfoguel e Sousa Santos, essa morte pode ser causada por diversos fatores: tanto pela dominação epistemológica, apagamento histórico, subalternização, subordinação, marginalização e deslegitimação de saberes e sistemas epistemológicos quanto pela proibição da transmissão dos conhecimentos de grupos sociais e culturas excluídas pelo paradigma moderno/ocidental da ciência (SOUSA SANTOS, 2010, p. 10; SOUSA SANTOS, 2017, p. 48; GROSGOUEL, 2016, p. 40).

Sueli Carneiro (2005), entretanto, aprimora esse conceito afirmando que “[...] não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes” (2005, p. 97). Isso quer dizer que o fenômeno de morte contra sistemas epistemológicos só será bem compreendido se levarmos em consideração os aspectos coletivos e individuais que envolvem a histórica e sistemática desqualificação de certas pessoas como conhecedoras.

A partir desses autores e da autora, o epistemicídio aparece como uma extensão do que foi o genocídio ocorrido durante a colonização europeia na África e nas Américas. Essa extensão, para Grosfoguel (2016, p. 25), promove, por um lado, a inferiorização e deslegitimação dos conhecimentos produzidos por pessoas geograficamente e historicamente marginalizadas e, por outro lado, dota de “privilégio

epistêmico” sujeitos legitimados pelo que ele chama de “monopólio do conhecimento”. Esse monopólio, de acordo com o autor, é uma estrutura sociopolítica do conhecimento que atualmente configura as universidades ocidentalizadas.

O conhecimento foi monopolizado, afirma Grosfoguel (2016, p. 44), porque as universidades contemporâneas foram estruturadas a partir dos conhecimentos de um grupo exclusivo de homens brancos localizados em apenas cinco países do hemisfério norte: França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Estados Unidos. A atual estrutura geopolítica do conhecimento, segundo Grosfoguel (2016) e Sousa Santos (2010, p. 7), foi um produto da colonização, do capitalismo e do patriarcado que causam não só o epistemicídio, mas também, o que Grosfoguel chama de “dominação epistemológica”.

Em linhas gerais, a questão a dominação epistemológica se manifesta em dois sentidos: primeiro, no poder que certos sujeitos (homens brancos ocidentais) têm de estabelecer o monopólio do conhecimento, bem como utilizá-lo para deslegitimar o conhecimento de pessoas e grupos sociais não dominantes, ou seja, cometer epistemicídios; e segundo, na suposta autoridade que esses mesmos sujeitos têm para legitimar e definir conceitos fundamentais nas mais diversas áreas do conhecimento, como por exemplo, os conceitos de verdade, justiça, democracia, economia, direitos humanos etc.

Por outro lado, Sueli Carneiro (2005) conceitua o epistemicídio como um elemento, dentre outros, que se articula à operação de um dispositivo³

³ A noção de “dispositivo” presente no trabalho de Sueli Carneiro (2005) é bastante ampla, ela engloba uma rede grande e complexa de elementos que constituem, segundo a autora, as relações de poder na

de poder que estaria presente na sociedade brasileira. Esse dispositivo de poder é denominado *racialidade/biopoder*. Segundo Carneiro (2005, p. 11), tal dispositivo é responsável por configurar o domínio das relações raciais (*racialidade*) no Brasil, sendo tal domínio capaz de produzir “saberes, poderes e subjetividades” que repercutem sobre a educação.

Biopoder, em sua obra, é conceituado a partir de Michel Foucault (2005), como uma tecnologia de poder exercida por um Estado Soberano. Esse conceito compreende que um Estado tem o poder de atuar sobre nossas vidas, podendo intervir ou não na manutenção das mesmas. Por exemplo, uma política eficaz de saúde pode preservar a vida dos cidadãos, mas uma política ineficaz pode negligenciar suas mortes. O biopoder é constituído por essa dimensão política, “fazer viver e deixar morrer”, segundo Foucault (2005, p. 287).

Nesse sentido, podemos afirmar que o dispositivo de *racialidade/biopoder* é o poder que um Estado Soberano tem de preservar a vida de determinados grupos sociais em detrimento de outros. Por exemplo, um Estado promotor de políticas racistas pode proporcionar bem-estar social a um grupo ao passo que outro grupo pode não ser beneficiado por essa mesma política de bem-estar. Sueli Carneiro afirma, por exemplo, que o dispositivo de *racialidade/biopoder* opera por meio do epistemicídio matando ou anulando as capacidades

sociedade brasileira. Tais elementos são os discursos, as instituições, as organizações arquitetônicas, as decisões regulamentares, as medidas administrativas, os enunciados científicos, as proposições filosóficas, as concepções morais/filantrópicas e as leis (no sentido jurídico). Não pretendo me deter nesse ponto, meu objetivo é apenas definir o conceito epistemicídio considerando a análise de Sueli Carneiro (2005). Embora esses conceitos estejam conectados ao conceito de epistemicídio defendido pela autora, penso que essa estratégia de análise não implicará em prejuízos para a compreensão do conceito de epistemicídio.

intelectuais das pessoas negras no Brasil (CARNEIRO, 2005, p. 197). E é essa anulação ou morte das capacidades intelectuais de agentes epistêmicos que caracteriza a desqualificação dessas pessoas como conhecedoras.

Carneiro concorda com Sousa Santos e Grosfoguel que há uma conexão entre o genocídio contra sistemas e formas de conhecimento não hegemônicas (ou marginalizadas) e a destruição de seres humanos. Mas, por outro lado, ela amplia o conceito de epistemicídio para se referir também (ainda que ela não utilize exatamente esses termos) à desqualificação do *status epistêmico* do que é ser um conhecedor ou conhecedora.

Recentemente, no campo da Epistemologia Social, algumas autoras e autores apontam para formas parecidas de compreender os danos causados às capacidades cognitivas das pessoas vítimas das exclusões epistêmicas mais graves. Tal como com o conceito de epistemicídio, podemos compreender, com a ajuda da Epistemologia Social, que determinadas pessoas são historicamente excluídas da produção e compartilhamento do conhecimento. Essas exclusões de caráter sistemático e persistente têm sido chamadas de *injustiças epistêmicas* pela Epistemologia Social.

2. INJUSTIÇA EPISTÊMICA

A epistemóloga social feminista Miranda Fricker (2007, p. 5) define a injustiça epistêmica como um *fenômeno de exclusão em práticas de produção e compartilhamento de conhecimento motivada por preconceitos*

de identidade, individuais ou coletivos, que causam danos à capacidade de conhecedora das vítimas dessa exclusão.

Em uma de suas principais obras, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007), Fricker define dois tipos centrais injustiça epistêmica que moldaram os estudos subsequentes no campo da Epistemologia Social. O primeiro tipo é a *injustiça testemunhal* e o segundo a *injustiça hermenêutica*.

A injustiça testemunhal ocorre quando uma pessoa é prejudicada na tentativa de participar adequadamente do compartilhamento de conhecimento por conta de motivações preconceituosas acerca de sua identidade dirigidas a ela por um ouvinte preconceituoso. Dizemos que uma testemunha sofre essa injustiça quando tem suas declarações rejeitadas por um ouvinte porque ele ou ela sustenta preconceitos de identidade sistemáticos e persistentes que causam danos à capacidade de conhecedora da testemunha (FRICKER, 2007, p. 26-27).

A injustiça hermenêutica, por sua vez, decorre da escassez de recursos interpretativos disponíveis em uma comunidade de conhecedoras/es, sendo esta falta de recursos prejudicial a certos grupos socialmente situados em desvantagem nas relações de poder. As pessoas pertencentes a esses grupos são marginalizadas hermenêuticamente e sofrem prejuízos ao tentar fazer sentido de suas experiências individuais e coletivas. Elas podem não ser compreendidas porque faltam os recursos interpretativos adequados na comunidade na qual estão situadas e, conseqüentemente, isso as impede de produzir e compartilhar conhecimento (FRICKER, 2007, p. 151).

Para seguir os propósitos deste trabalho, não nos deteremos na descrição dos casos específicos de injustiça epistêmica, mas dos danos causados por essas injustiças. Fricker explica os danos às capacidades epistêmicas das vítimas da injustiça em termos de *objetificação* e *silenciamento*. Contudo, José Medina (2018), analisa uma outra variedade de dano causado pelas injustiças epistêmicas e que está mais relacionado aos nossos interesses. Esse dano é o da *morte epistêmica*.

A morte epistêmica, segundo Medina (2018, p. 254), é um dano causado por uma forma extrema de injustiça epistêmica, a *opressão epistêmica*.⁴ Em uma analogia com o conceito de “morte social”, que é a ideia de perda radical de direitos, liberdades e status de sujeito sob a forma da lei, Medina argumenta que grupos em situação de desvantagem epistêmica podem “morrer” quando suas capacidades cognitivas não são reconhecidas e elas perdem seu status de agente epistêmico. Pessoas que perdem o status de conhecedora são impedidas de contribuir em práticas de produção de conhecimento dentro de um sistema epistemológico. Exemplificando sob o aporte da Teoria Racial Crítica, Medina afirma que

A morte epistêmica que pode resultar da opressão racial inclui fenômenos como a morte testemunhal, que ocorre quando os indivíduos não recebem quantidades mínimas de credibilidade e são impedidos de participar da dinâmica testemunhal; e morte hermenêutica, que ocorre quando os

⁴ Opressões epistêmicas são exclusões que surgem das falhas de nossos sistemas epistemológicos em responder apropriadamente às nossas tarefas epistêmicas, onde essas falhas afetam diretamente pessoas em situação de desvantagem epistêmica. Epistemólogas como Kristie Dotson (2014) e Gaille Pohlhaus Jr. (2017) argumentam que para superar tal opressão não bastaria apenas uma reforma nas relações de poder social ou político, seria necessária uma mudança radical nas dinâmicas do sistema epistemológico ou a substituição do próprio sistema.

sujeitos não são tratados como comunicadores inteligíveis e são impedidos de participar de práticas de criação [*meaning-making*] e compartilhamento de significado [*meaning-sharing*] (MEDINA, 2018, p. 255, tradução nossa).

O conceito de morte epistêmica não descreve apenas uma objetificação, nos termos de Fricker. Na esfera interpessoal, por exemplo, a objetificação epistêmica poderia ser causada por um *déficit de credibilidade* que exclui a vítima de injustiça epistêmica da participação nas dinâmicas testemunhais, mas que pode ser corrigida a partir de uma atribuição mais justa de credibilidade. Do mesmo modo, na esfera estrutural, poderíamos esperar que um incremento de recursos interpretativos produzidos por sujeitos marginalizados amenizasse o problema da objetificação e do silenciamento, ao menos em parte. Entretanto, em casos de morte epistêmica, a vítima não é excluída porque recebeu menos credibilidade do que lhe era devida, ela não recebe nem a quantidade mínima de credibilidade para ser reconhecida como agente epistêmica, como aponta Medina (2018). Tal vítima não é excluída porque os conceitos que ela utiliza não são inteligíveis, a vítima é excluída porque ela própria não é considerada uma comunicadora inteligível.

Ou seja, essa forma extrema de injustiça epistêmica não favorece qualquer atitude de correção ou de ajuste dentro do próprio sistema epistemológico, como poderíamos esperar em casos de objetificação ou silenciamento. As formas extremas de exclusão, como argumenta Kristie Dotson (2014, p. 17), são produzidas pela norma em que o sistema epistemológico opera. Para a solução do problema da morte epistêmica, deveríamos, como Dotson (2014) sugere, promover uma substituição do

próprio sistema epistemológico, ou como Medina (2018, p. 255) sugere, defender uma atitude de insurreição epistêmica.⁵

Portanto, se reformularmos nossa definição de injustiça epistêmica a partir de Medina, podemos afirmar que a injustiça epistêmica em sua forma extrema é um *fenômeno de exclusão sistemática e persistente de sujeitos das práticas de produção e compartilhamento de conhecimento causada pela operação inadequada do sistema epistemológico que tem como dano central a morte epistêmica*.

Enfim, ao final das duas análises conceituais as quais nos propomos no início deste trabalho, cabe agora compararmos essas duas definições a fim de sabermos se esses fenômenos possuem alguma relação dentro das dinâmicas de exclusão epistêmica.

3. COMPARANDO OS CONCEITOS

A partir das duas definições apresentadas na primeira e segunda seção, creio que podemos encontrar algumas relações entre os conceitos de injustiça epistêmica e de epistemicídio. É possível afirmar que esses fenômenos alimentam simultaneamente nossas dinâmicas de exclusão epistêmica. Se casos extremos de injustiça epistêmica podem, por um lado, causar a morte epistêmica de pessoas excluídas, o epistemicídio, por outro lado, nos leva à extinção de sistemas e dinâmicas

⁵ Medina (2018) descreve a insurreição epistêmica como uma atitude de desobediência epistêmica justificada frente a opressão. Segundo o autor, em casos em que a opressão pode nos levar a morte epistêmica, temos o direito de utilizar todos os meios necessários para manter viva nossa integridade enquanto agentes epistêmicos, bem como para proteger sistemas e formas de conhecimento marginalizadas.

epistemológicas alternativas que poderiam contribuir para a preservação dessas mortes.

Portanto, por serem consequência das falhas de um determinado sistema epistemológico inapropriado, tais mortes tendem a continuar acontecendo enquanto esse mesmo sistema não for substituído ou radicalmente modificado em suas dinâmicas. *Injustiça epistêmica* e *epistemicídio* são conceitos que definem fenômenos distintos, mas que alimentam em conjunto nossas dinâmicas de exclusão epistêmica.

Além dessa relação mais direta, outras relações também podem ser consideradas: Uma primeira relação diz respeito à ideia de que tanto teóricos e teóricas do epistemicídio quanto das injustiças epistêmicas levam em consideração que sujeitos de conhecimento não devem ser pensados ou pensadas em abstração de suas relações de poder. Em especial, tanto Fricker (2007, p. 3) quanto Grosfoguel (2016, p. 29), baseiam suas concepções de *sujeito socialmente situado* em Donna Haraway (1988; 1996). Enquanto Fricker utiliza uma abordagem que situa as interações epistêmicas dentro de uma relação de poder que opera como um mecanismo de controle, Grosfoguel critica uma perspectiva de terceira pessoa (uma “visão do olho de deus”) difundida pelo “dualismo ontológico” e pelo “solipsismo” da filosofia cartesiana. A partir de Grosfoguel, podemos pensar que essa perspectiva de Descartes menospreza a dimensão dialógica do conhecimento e define a certeza (ou, em outras palavras, a justificação) como uma conquista de um indivíduo abstraído das relações de poder que o envolve. Em certa medida, essa preocupação de Grosfoguel também é uma preocupação da Epistemologia Social que Fricker acompanha.

Uma segunda relação que pode ser estabelecida diz respeito a uma preocupação compartilhada entre teóricos e teóricas do epistemicídio e das injustiças epistêmicas. Essa preocupação está envolta na noção de *objetificação* epistêmica. Sueli Carneiro e Fricker se aproximam mais neste sentido. A partir de Sueli Carneiro (2005, p. 60), podemos pensar que a objetificação (ou, como ela chama, “objetivação”) é fundada numa distinção entre ser “fonte de saber” e ser “autoridade sobre o tema”. Fricker (2007, p. 133) discute a objetificação também com base em uma distinção parecida, a saber, entre ser “fonte de informação” e ser “informante”. A primeira autora discute a questão da objetificação em um contexto de crítica à ausência de pessoas negras produzindo conhecimentos acerca de suas realidades sociais, criticando especialmente uma abordagem metodológica das ciências sociais que interpelava pessoas negras como “objetos de pesquisa” sem as perceber como sujeitos capazes de produzir conhecimento (CARNEIRO, 2005, p. 52-54). Fricker, por outro lado, utiliza o arcabouço teórico da tradição feminista anglo-americana para pensar uma analogia entre a objetificação epistêmica e a noção de objetificação sexual. Embora partam de contextos distintos, as preocupações entre as duas autoras são bastante semelhantes, ambas estão denunciando uma prática epistêmica que objetiva certas pessoas que são desqualificadas como conhecedoras.

Uma terceira aproximação pode ser feita através de uma área de estudos recente no campo da Teoria Racial Crítica. Mesmo que esses campos de estudos tendam a ser distanciados por conta das diferentes abordagens metodológicas e diferenças geopolíticas, a partir de autoras

e autores como Linda Alcoff (2017), Gaile Pohlhaus Jr (2017) e José Medina (2018), percebemos uma conexão comum com estudos em *Epistemologia da Ignorância* sob um viés crítico racial. Alcoff (2017, p. 402) argumenta que o eurocentrismo é um elemento constitutivo de um tipo específico de ignorância⁶ formado a partir de um ponto de vista moderno/colonial das relações humanas.

Penso que esse ponto de vista contribui para a constituição de uma norma cognitiva de viés racializado, da maneira como Charles Mills (1997) entende a Epistemologia da Ignorância. Medina (2018, p. 249) e Pohlhaus Jr (2017, p. 17-18), por outro lado, relacionam as injustiças epistêmicas à constituição dessa mesma norma epistêmica baseada na ignorância racial. É plausível pensar que o epistemicídio, a partir da análise de Sueli Carneiro (2005), também é um fenômeno produzido por esse mesmo tipo de norma cognitiva, que está por trás de uma forma particular de Epistemologia da Ignorância.

O título da tese de Sueli Carneiro (“A construção do Outro como Não-ser como Fundamento do Ser”) foi pensada para compreender o sentido de disciplina, morte e anulação, isto é, de desqualificação do status epistêmico de conhecedores e conhecedoras – como afirmamos na primeira seção. A autora argumenta que a tradição filosófica iluminista conceituou o que é *Ser* humano, em grande medida, com base na negação da humanidade de outros Seres humanos. A construção desses Não-seres é explicada com o auxílio de *O Contrato Racial* de

⁶ Medina (2018, p. 250) distingue dois tipos de ignorância: passiva e ativa. A primeira ocorre quando nos abstermos de formar uma crença ou quando formamos uma crença falsa. A segunda diz respeito a uma resistência cognitiva e afetiva ao lidarmos com contraevidências, principalmente se encontramos contraevidências que levantam dúvidas sobre nossos sentimentos, preconceitos e interesses pessoais.

Charles Mills (1997). Segundo Sueli Carneiro (2005, p. 100), a dimensão epistemológica do *Contrato Racial* é aquela que prescreve as “normas de cognição” compactuadas pelo grupo racial dominante. De acordo com a autora, essas normas orientam a maneira pela qual o grupo racial dominante interpreta o mundo e as relações epistêmicas, políticas e morais da sociedade. É uma má interpretação baseada numa ignorância ativa sobre as reais condições de sociabilidade dos distintos grupos racializados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a aproximação feita aqui seja bastante inicial, acreditamos que ela pode fornecer algumas ferramentas de análise que beneficiem a discussão atual sobre as injustiças epistêmicas e o epistemicídio. Identificar as relações existentes entre esses dois fenômenos pode, por um lado, apontar para a complexidade do problema da exclusão epistêmica e, por outro lado, ter um diagnóstico mais preciso do problema possibilita, da mesma forma, estratégias de resolução mais precisas.

REFERÊNCIAS

ALCOFF, Linda M. Philosophy and philosophical practice: Eurocentrism as an epistemology of ignorance. In: KIDD, I. J.; MEDINA, J.; POHLHAUS JR., G. **The Routledge handbook of epistemic injustice**. 1. ed. New York: Routledge, 2017. p. 397-408

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France**. Tradução: Maria Ermetina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. New York: Oxford University Press, 2007.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: Racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016. p. 25–49.

KIDD, I. J.; MEDINA, J.; POHLHAUS JR., G. **The Routledge handbook of epistemic injustice**. 1. ed. New York: Routledge, 2017.

MEDINA, José. Epistemic injustice and epistemologies of ignorance. In: **The Routledge Companion to the Philosophy of Race**. Taylor and Francis, 2018. p. 247–260.

MILLS, Charles. W. **The Racial Contract**. 1. ed. New York: Cornell University Press, 1997.

POHLHAUS, Gaile. Varieties of Epistemic Injustice. In: KIDD, I. J.; MEDINA, J.;

POHLHAUS JR., G. **The Routledge handbook of epistemic injustice**. 1. ed. New York: Routledge, 2017. p. 13–26.

9

DA INVISIBILIDADE À DEPRECIAÇÃO

*Rogério Saucedo Correa*¹

1. INTRODUÇÃO

O princípio básico da epistemologia social racializada de Charles Mills (2007) é que pessoas não-brancas, em especial as negras, são invisíveis. Isso significa que elas não são vistas pelos brancos “de modo algum” (MILLS, 2007, 18). Nesse sentido, pessoas não-brancas são socialmente, culturalmente, politicamente e intelectualmente invisíveis. No limite, o indivíduo não-branco é invisível. A invisibilidade de não-brancos está diretamente relacionada com o princípio da ignorância branca. Esta consiste na posse de crenças falsas ou na ausência de crenças verdadeiras sobre pessoas não-brancas². Desse modo, a incapacidade de os brancos verem os não-brancos se deve tanto pela posse quanto pela falta de certos conteúdos cognitivos. O argumento geral da epistemologia social racializada, portanto, é que, se possuo crenças falsas ou se não possuo crenças verdadeiras sobre não-brancos, é porque opero com os princípios da invisibilidade e da ignorância branca. É verdade que tenho crenças falsas ou que não tenho

¹ (UFPE)

² Se digo que fulano é moralmente inferior, uma vez que ele é negro, então tenho uma crença falsa sobre fulano, pois características morais não derivam da raça. A maior parte da população carcerária brasileira é constituída por negros. Se não sei o que dizer sobre esse fato, então careço dessa crença verdadeira sobre negros.

crenças verdadeiras sobre não-brancos. Portanto, é verdade que opero com os princípios da invisibilidade e da ignorância branca.

O argumento geral descrito acima possui, no entanto, um passo que não está explícito. O passo diz respeito à relação entre a invisibilidade e a ignorância branca. Mills não fornece nenhuma explicação mais detalhada sobre essa relação, o que pode gerar certa dificuldade de compreensão. Uma maneira de explicitar o passo pressuposto é formulá-lo da seguinte maneira: se um sujeito qualquer opera com a ignorância branca, então isso acontece porque ele opera com a invisibilidade. É verdade que um sujeito qualquer opera com a ignorância branca. Portanto, é verdade que ele opera com a invisibilidade. Desse modo, fica explícito que, se opero com a ignorância branca, então isso decorre do fato de que opero com a invisibilidade. A natureza dessa relação, no entanto, não é tematizada por Mills. Particularmente, tendo a considerá-la como uma relação de pressuposição hierárquica. Nesta, o princípio da invisibilidade seria mais básico e sempre pressuposto quando alguém opera com a ignorância branca. Isso é assim, pois o princípio da invisibilidade é introduzido como o mais fundamental da epistemologia social racializada. Por causa desse déficit, formulo esta relação de maneira geral. Consequentemente, o ponto que quero destacar não será afetado. Minha formulação, portanto, diz que, seja qual for a natureza da relação entre ignorância branca e invisibilidade, se opero com aquela, então é porque opero com esta³.

³ Adoto esta estratégia argumentativa porque o texto "White Ignorance" não é claro quanto à natureza da relação entre os princípios. A formulação de Mills dá a entender que ele pensa em uma espécie de relação

O espírito do argumento geral de Mills, do meu ponto de vista, está correto. Porém, não estou convencido do caráter basilar da invisibilidade, uma vez que é possível contextos em que outro princípio esteja relacionado com a ignorância branca. Por falta de um termo mais adequado, chamarei esse princípio de princípio depreciativo⁴. Assim, meu objetivo é disputar a verdade do princípio da invisibilidade, ou melhor, a verdade do conseqüente do passo pressuposto indicado acima. Desse modo, se estou correto, posso substituí-lo pelo princípio depreciativo para manter a correção do argumento. Os valores sociais compartilhados na sociedade brasileira não são necessariamente os mesmos compartilhados na sociedade norte-americana, e vice-versa. Conseqüentemente, o modo como os brancos brasileiros tratam os não-brancos brasileiros, e vice-versa, com base nos valores da sociedade brasileira, não é necessariamente o mesmo modo como os brancos norte-americanos tratam os não-brancos norte-americanos, e vice-versa. Essa trivialidade é uma tese de qualquer perspectiva construtivista. Dado que Mills é um construtivista social, então ela também é uma tese da epistemologia social racializada (MILLS, 2007, p. 20). Desse modo, se assumo a perspectiva social da epistemologia racializada, devo ficar atento para o fato de que outros princípios podem operar com a ignorância branca a depender do contexto em que estou. Nesse sentido,

de pressuposição hierárquica entre os princípios, uma vez que a invisibilidade de pessoas não-brancas é introduzida como o princípio mais básico da epistemologia social racializada (MILLS, 2007, p. 18).

⁴ Uso o adjetivo “depreciativo” e o verbo “depreciar” em um sentido específico. Do meu ponto de vista, depreciar é atribuir uma característica negativa a um sujeito em função da sua raça, religião ou orientação sexual. Por exemplo, se digo “Saucedo é um macaco”, atribuo ao Saucedo uma característica negativa com base no fato de ele ser negro.

não descarto nem mesmo a possibilidade da coexistência de dois ou mais princípios básicos informando essas situações epistêmicas.

Para desenvolver o objetivo mencionado acima, dividirei este texto em duas partes. Na primeira, analisarei, ou melhor, destacarei alguns pontos que considero importantes do texto “White Ignorance” (MILLS, 2007)⁵, pois foi nele que os princípios da invisibilidade de pessoas não-brancas e da ignorância branca foram formulados de modo mais explícito. Como afirmei acima, se o caráter social da epistemologia racializada implica que nem sempre se opera com o princípio da invisibilidade na posse de crenças falsas ou na falta de crenças verdadeiras sobre pessoas não-brancas, então o mesmo valerá para o princípio depreciativo. No entanto, parece-me que este último é mais basilar que qualquer outro princípio e valha, portanto, até para o contexto social norte-americano. Isso é assim, pois não é razoável pensar em qualquer forma de racismo sem que a ela esteja associada a depreciação, a qual está baseada em uma escala de valores⁶. Aqui, porém, não entrarei no mérito dessa questão. Na segunda parte, analisarei como negros, e em especial mestiços, foram caracterizados em duas obras da literatura nacional brasileira. Em um caso trata-se de *Os Sertões* (CUNHA, 2019). No outro, de *O presidente negro: o choque das raças* (LOBATO, 2021). Em consonância com a primeira parte, o objetivo será mostrar que nessas obras opera o princípio depreciativo e não o da invisibilidade, pois tanto negros quanto mestiços são vistos. Mais

⁵ Há uma tradução de “White Ignorance” para o português. Para tanto, ver Mills (2018).

⁶ Neste ponto faço eco à análise de Moura (2020, pp. 207-208), segundo a qual o sistema escravagista brasileiro implementou uma classificação de hierarquia social e cultural com base em valores. Nesse sentido, por exemplo, o branco europeu ocupava o lugar de tipo étnico ideal ou superior, o negro o lugar oposto ao do branco e o mulato imediatamente abaixo do branco, mas acima do negro.

do que isso, eles são *vistos depreciativamente*. Para finalizar, devo dizer que caracterizações desse tipo são facilmente encontradas na literatura, na música e nas artes brasileiras e concorrem para a formação do imaginário social brasileiro acerca dos não-brancos. Se você tem alguma dúvida sobre isso, basta pensar um pouco na imagem da mulata difundida e naturalizada na figura da Globeleza ou do negro como ladrão.

2. O PROJETO DE UMA EPISTEMOLOGIA SOCIAL RACIALIZADA

Em “White Ignorance”, Mills (2007) esboça uma epistemologia social racializada⁷. Ela é uma reação à epistemologia tradicional. A epistemologia tradicional é um certo modo de tratar as questões concernentes ao conhecimento que desconsidera sua dimensão social. Se a epistemologia tradicional desconsidera a dimensão social do conhecimento, então ela também desconsidera a importância e o papel do fator racial no conhecimento, uma vez que a raça faz parte da dimensão social. Assumir que a raça faz parte da dimensão social é uma marca característica de concepções construtivistas sociais. Como tal, ela informa a concepção epistemológica de Mills. Além disso, de um ponto de vista do debate metafísico racial contemporâneo, ela distingue a posição construtivista de Mills de outras concepções, como, por exemplo, o eliminativismo de Appiah (2010), o deflacionismo de Ludwig (2015), ou, ainda, as diferentes concepções biológicas não genéticas de raça⁸.

⁷ Nesta seção reconstruo alguns pontos que considero importantes para o meu objetivo. A fim de poupar o uso de notas remissivas só vou inseri-las quando julgar necessário. De qualquer modo, o leitor poderá cotejar minhas reconstruções recorrendo ao texto de Mills.

⁸ Para uma análise dessas concepções ver Andreassen (2007) e Templeton (2013).

A ausência da dimensão social na epistemologia tradicional é evidenciada pela descrição de uma espécie de movimento que começa com Descartes, passa pela tradição marxista e culmina em Quine com a naturalização da epistemologia (MILLS, 2007, pp. 13-14). O movimento começa com a epistemologia moderna convencional, pois ela é refratária a qualquer tipo de discussão sobre um “desconhecimento” com base em grupos. Aqui, basta pensar nos exemplos cartesianos de ilusões óticas ou alucinações em função dos quais se deve recusar qualquer opinião em detrimento do que seja única e exclusivamente indubitável. Portanto, no projeto cartesiano não há nenhum espaço para o “desconhecimento”, assim como não há nenhum espaço para o social, uma vez que quem conhece é a razão, a qual não é e nem possui uma dimensão social. A primeira mudança nessa perspectiva ocorreu em função da tradição marxista, pois ela enfatizou a estrutura social de dominação na qual o sujeito do conhecimento está inserido. Se a ênfase é posta na estrutura social de dominação, então o sujeito epistêmico já não é mais tão importante assim. Posteriormente, a naturalização da epistemologia destacou por completo o aspecto social do conhecimento, uma vez que a formulação de normas para uma cognição idealizada exige que as práticas efetivas de conhecimento sejam levadas em consideração. Consequentemente, o ambiente acadêmico contemporâneo tornou-se mais simpático a questões sociais sobre o conhecimento, embora ainda seja necessário avanços para se efetivar uma transformação completa da epistemologia contemporânea. O entrave para a transformação completa da epistemologia dá-se em função da concepção de sociedade com a qual os filósofos

contemporâneos operam. Esta não corresponde à realidade, dado que ela pressupõe um grau de consentimento e inclusão inexistentes (MILLS, 2007, p. 15).

Nesse sentido, a análise⁹ das características da ignorância branca, a qual é conectada à supremacia branca, é parte do projeto de construção de uma epistemologia social racializada. A ignorância, em “ignorância branca”, significa tanto a posse de crenças falsas quanto a ausência de crenças verdadeiras (MILLS, 2007, p. 17). Como exemplo do primeiro caso considere a crença de que negros não são aptos fisicamente para determinadas atividades físicas, como a natação ou ginástica olímpica, por causa da sua genética. Como exemplo do segundo caso considere alguém que não sabe o que dizer sobre a questão acerca da raça ser ou não um fator genético. Um aspecto importante é que a ignorância branca difere de padrões gerais de ignorância nos quais a raça não é determinante. Se ignoro, por exemplo, a composição dos anéis de Saturno, então não possuo crenças verdadeiras sobre a composição dos anéis de Saturno. Nesse tipo de ignorância a raça não desempenha nenhum papel, ou seja, a minha carência de crenças verdadeiras sobre os anéis de Saturno não tem nenhuma relação com o fator racial. Por outro lado, se digo que a qualidade do ensino superior diminuirá em função do acesso de negros por meio da política de cotas, pois os negros são intelectualmente inferiores aos brancos, então, nessa crença, a raça desempenha um papel central. Na verdade, do ponto de

⁹ Trata-se de uma análise contrastiva, ou seja, indicar as características de determinada função ou operação epistêmica em contraste com outra. Assim, por exemplo, a memória deve ser entendida em comparação com a contra-memória e o testemunho com a desqualificação epistêmica.

vista de Mills, a raça desempenha um papel causal (MILLS, 2007, p. 20). Esta é uma tese forte, porque o papel causal da raça deve ser suficientemente expansivo a ponto de incluir não apenas a dimensão epistemológica, mas também a dimensão moral ou a ignorância moral. Isso significa que a posse de juízos morais incorretos ou a falta de juízos morais corretos, envolvendo a dimensão racial, são causados pela raça. Portanto, a raça desempenha um papel causal tanto em estados doxásticos quanto em juízos morais. Isso só é possível porque ela é eminentemente construída socialmente. Esta concepção robusta de causa racial é fundamental para dar conta inclusive de casos em que o indivíduo, embora não seja racista, opera *em* ou *com* uma estrutura cognitivo/moral racista. Dito de outra forma, trata-se de distinguir quando o indivíduo opera com uma motivação pessoal ou é declaradamente racista de quando o indivíduo opera com uma motivação estrutural. Nesse último caso, ainda que o sujeito não seja racista, ele opera com crenças racistas que são causadas pela raça.

Essa última característica é importante, pois permite esclarecer a natureza do projeto da epistemologia social racializada, seja de um ponto de vista metafísico, epistemológico ou moral. A natureza do projeto é prática ou normativa, isto é, com implicações práticas. Se corrijo minha ignorância moral e minha ignorância branca, então elimino meus juízos morais e minhas crenças equivocadas sobre questões raciais. Portanto, posso e, na verdade, devo fornecer novos juízos morais e novas crenças em detrimento do que foi demonstrado como equivocado. A natureza do projeto da epistemologia social

racializada, portanto, é normativa. Não é, portanto, uma mera descrição ou análise do conceito de raça e dos conceitos que lhe orbitam.

Do ponto de vista epistemológico, o projeto requer a análise de três aspectos. Primeiro, de processos individuais de cognição. Segundo, de processos sociais de cognição, e, por fim, a análise dos modos pelos quais a raça pode afetar os componentes dos processos individuais e sociais de cognição. Para viabilizar tudo isso, são considerados a percepção, a concepção, a memória, o testemunho e o interesse motivacional de grupo (MILLS, 2007, pp. 23-35).

No que diz respeito às percepções, elas são simultaneamente concepções. Isso significa que percepções não são brutas ou puras. Se isso está correto, então a dimensão social da epistemologia torna-se mais evidente. O argumento fornecido para tanto é o seguinte. Percepções são simultaneamente concepções. Se é assim, a dimensão social da epistemologia fica mais patente, pois as categorias com as quais opero não surgem do nada, mas são herdadas do meio cultural em que estou inserido. Se as categorias com as quais abordo o mundo são herdadas do meio cultural ou, o que resulta no mesmo, são sociais, então minha matriz cultural necessita se adequar ao mundo, pois a adequação é uma condição de correção. Como esta matriz conceitual é um conjunto de crenças conectadas por meio de suposições e conjuntos de crenças que tendem a instituir interpretações de mundo, então os conceitos com os quais opero não são neutros, uma vez que são herdados do meio social. Essa é a razão fundamental em função da qual questões desse tipo devem ser abordadas por uma epistemologia social. Se existem relações de dominação e subordinação em qualquer sociedade, então meu

aparato conceitual é moldado pelos vieses dos grupos dominantes da minha sociedade. Desse modo, alguns dos meus conceitos podem ser enganadores.

Como isso tudo funciona em relação à raça? Considere o papel central que os brancos europeus e norte-americanos desempenham enquanto norma constitutiva, ou seja, considere a normatividade branca. Dada a normatividade branca e o aumento da dominação europeia no passado recente, aquela se tornou hegemônica e intocável. Desse modo, a imagem eurocentrada de excepcionalidade e superioridade branca justifica-se com base na realidade. Essa justificativa, no entanto, é circular, pois ela diz que os europeus governam o mundo porque são superiores e são superiores porque governam o mundo. De qualquer modo, as teorias eurocentradas da superioridade europeia inata decorrem disso. Conseqüentemente, se os brancos europeus são o centro da humanidade, os conceitos com os quais os não-brancos são descritos e compreendidos os alocam em um nível ontológico, epistemológico e moral inferior ao do branco europeu.

Como exemplo disso, Mills cita o caso do termo “selvagem” (2007, p. 26), mas bem poderiam ser os termos “ladino” e “lascivo”, usados para caracterizarem os mulatos¹⁰ brasileiros. O termo “selvagem” foi fundamental na justificação da conquista e massacre da população indígena nativa dos Estados Unidos. Quando a população nativa foi contrastada com o branco civilizado, o termo “selvagem” serviu para distorcer a percepção da realidade por parte dos brancos. Os brancos

¹⁰ Mulato, pardo, cafuzo, mameluco são tipos de mestiços.

eram considerados civilizados ao passo que os indígenas eram considerados selvagens.

A compreensão da memória, em particular da memória coletiva, requer a compreensão da amnésia coletiva e da contra-memória, pois a administração da memória permite a negação do racismo. Duas características importantes da memória merecem destaque. Em primeiro lugar, ela é seletiva, e, em segundo lugar, a memória social é registrada em diferentes veículos. Ela pode ser registrada em livros, cerimônias e feriados oficiais e estampada em estátuas, parques e monumentos. Aqui, não é necessário muito esforço para encontrar exemplos de monumentos, estátuas e nomes de ruas Brasil afora que desempenham esta função. Agora, se a memória é reprimida, isso tem implicação direta na identidade daquele sujeito ou daquele grupo ao qual determinado momento mnemônico é reprimido. Toda e qualquer sociedade é constituída de grupos. Dessa forma, o sujeito coletivo ou o “nós” que lembra em uma sociedade diz respeito ao grupo em questão. Dito de outra forma, existem tantos “nós” que lembram quantos forem os grupos em uma sociedade. Como as sociedades são formadas por grupos dominantes e grupos dominados, a seleção ou administração da memória sempre será estabelecida em função da disputa entre estes grupos. Desse modo, assim como existe memória e amnésia também existe memória e contra-memória. Se aplico isso à raça, tenho memória e amnésia e memória e contra-memória racial. Um interessante exemplo brasileiro é analisado no livro *O Massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil* (GATO, 2020). Na seção com o sugestivo título “A construção do silêncio” (GATO, 2020, p. 3-9), o autor mostra o quão

bem-sucedida foi a estratégia de administração da memória coletiva que não apenas apagou quase que por completo o fato ocorrido, como permitiu questionar se o fato merece o título de massacre. Há, portanto, uma verdadeira guerra de narrativas sobre o confronto entre tropas republicanas e a malta de pessoas de cor que ocorreu em 17 de novembro de 1889, em São Luís do Maranhão, por causa do golpe militar liderado por Marechal Deodoro que decretou o fim da monarquia brasileira. A tal ponto de Gato afirmar: “Nos relatos de cronistas, memorialistas e dos poucos historiadores e analistas que se interessaram pelo evento, notei a existência de silenciamentos e uma verdadeira luta simbólica para definir se houve ou não um ‘massacre de negros no dia que se constituiu como um marco da instauração da República no Nordeste brasileiro” (GATO, p. XVI). Situação análoga, mas com relação à história mais recente dos povos indígenas, pode ser encontrada em *Os fuzis e as flechas: histórias de sangue e resistência indígena na ditadura* (VALENTE, 2017). Aqui, o que chama a atenção é que muitos dos casos relatados ao longo do livro são de completo desconhecimento público.

Finalmente, o testemunho é um fator fundamental para a epistemologia social racializada. Nesse caso, o testemunho tem como contraste o descrédito. Como exemplo, basta pensar na caracterização corrente do negro tal como ela aparece em *Os Sertões* (CUNHA, 2019). Nele, o negro é caracterizado como intelectualmente inferior ao mulato e ambos como inferiores ao branco. Se um grupo ou sujeito é considerado intelectualmente inferior ou suspeito, lembre-se que a caracterização dos mulatos como ladinos ou lascivos é depreciativa, então o testemunho deles tem maior probabilidade de ser recusado.

Mills cita dois casos paradigmáticos como exemplos (MILLS, 2007, p. 31-33). O primeiro é a opinião de Kant sobre um carpinteiro negro. O segundo é a condição dos negros como testemunhas nos julgamentos.

A passagem de Kant já se tornou um exemplo célebre do racismo filosófico. Nela, o filósofo do esclarecimento diz acerca de um carpinteiro negro: “É bem possível haver, nessas palavras, algo que deva ser levado em conta; só que, para ser breve, esse sujeito era preto da cabeça aos pés, argumento suficiente para considerar irrelevante o que disse (...)” (KANT, 2018, p. 117). O ponto aqui é óbvio. O juízo de Kant sobre a inferioridade intelectual do carpinteiro tem como base o fato de ele ser negro. Esta, diga-se de passagem, não é a única menção desse tipo. Um pouco antes dessa passagem há outras duas que, se não são piores, estão no mesmo patamar. Na primeira, Kant diz

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão (...) (KANT, 2018, p. 114).

Na passagem acima, a referência a Hume corrobora o uso de termos depreciativos para descrever os negros. Do ponto de vista de Kant, os negros são ridículos, sem talento e não possuem nada de grandioso na ciência ou na arte.

A segunda passagem está na sequência do mesmo parágrafo citado acima. Nela, ao tratar da diferença entre negros e brancos, Kant afirma

Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a paulada (KANT, 2018, p. 114).

Novamente, Kant usa termos depreciativos para descrever os negros. Aqui, porém, o ápice do seu esclarecimento é a justificativa para o uso da violência física. Os negros merecem ser dispersados a pauladas porque falam muito. Exemplos desse tipo podem ser encontrados em outros filósofos clássicos como Hume e Locke. O importante, porém, é que eles são, com o perdão do trocadilho, um testemunho da desqualificação epistêmica de negros por parte de um filósofo do esclarecimento.

No caso dos julgamentos que envolviam negros, o testemunho destes era recusado por duas razões. Por um lado, porque poderiam ser falsos, e, por outro lado, porque poderiam ser verdadeiros. Eles eram recusados por serem falsos, uma vez que os negros eram considerados intelectualmente inferiores aos brancos, e eram recusados por serem verdadeiros, pois, nesses casos, poderiam ter implicações negativas contra os brancos dominadores. Aqui, um exemplo citado por Mills é relativo ao massacre de Tulsa em 1921 (MILLS, 2007, pp. 33-34). Este é um dos maiores massacres raciais dos EUA, mas o testemunho de alguns sobreviventes nunca foi levado a sério. Além disso, o fato mostra que

essas dimensões epistêmicas analisadas em separado muitas vezes ocorrem combinadas, pois, no caso de Tulsa, o testemunho foi descartado e a administração da memória foi eficaz em apagar os rastros do massacre.

3. A CARACTERIZAÇÃO DO NÃO-BRANCO NA LITERATURA: O CASO DE “OS SERTÕES” E “O PRESIDENTE NEGRO”

A crítica literária brasileira reconhece o valor literário de *Os Sertões* (CUNHA, 2019). No entanto, se alguém tem alguma dúvida a respeito disso, basta ler a nota dos editores da edição crítica organizada por Walnice Nogueira Galvão. Nela há um esboço da relevância dessa obra. Desse modo, dado seu valor literário e dado que a obra contém caracterizações raciais nas quais o princípio depreciativo opera, pode-se supor que as caracterizações raciais não sejam importantes ou que devam ser esquecidas. Uma vez que o objetivo do livro é delinear as principais características do sertanejo para avaliar se este seria o tipo racial tipicamente brasileiro, então as considerações raciais desenvolvidas por Cunha estão intrinsecamente relacionadas àquele objetivo. Portanto, é impossível desconsiderá-las ou esquecê-las. Insistir nessa perspectiva é administrar a memória por meio da contra-memória ou da invisibilidade, tal como pensa Mills. Além disso, as análises de Cunha endossam as concepções científicas, ou melhor, as concepções pseudocientíficas da época.

As concepções pseudocientíficas endossadas por Euclides da Cunha eram e continuam sendo falsas. Há quem queira, porém, dourar a pílula. Em que pesem os esforços retóricos e analíticos de Brandão (1990), é

impossível dizer que tais doutrinas eram verdadeiras naquela época. Na contramão do bom senso analítico, Brandão esboça um argumento geral para atenuar o matiz racista¹¹ da obra. Caridosamente, o argumento pode ser formulado da seguinte maneira. *Os Sertões* pressupõe teorias racistas da sua época. Estas não podem ser criticadas da nossa perspectiva contemporânea, pois elas devem ser analisadas no contexto teórico da sua época. Se elas são analisadas no contexto teórico da sua época, então elas não são falsas, pois eram o que melhor se tinha em termos de teorias raciais na época. O problema com esse argumento é que ele desconsidera que todas as teorias raciais daquela época eram falsas, de fato, pois pressupunham que a raça se reduzia a características morfológicas.

Os eugenistas concebiam a raça como a posse de determinado formato de crânio, cor da pele, tipo de cabelo, e assim por diante. Nesse sentido, a eugenia é um desdobramento e continuidade das primeiras classificações raciais ou taxonomias¹². Para piorar, das características morfológicas, eles derivavam de modo sub-reptício características psicológicas e morais. Assim, Fulano era ladino porque era mulato ou Beltrano era inteligente porque era branco. Identificar raça com características morfológicas é falso hoje e era falso no tempo de

¹¹ O racismo pode ser extrínseco ou intrínseco. No primeiro, caso, supõe-se que a essência racial implica qualidades moralmente relevantes. Por isso, a racista extrínseco faz distinções morais entre os membros das diferentes raças. No segundo caso, supõe-se que as raças possuem estatutos morais diferentes. Com base nisso, fazem-se diferenciações morais entre os membros das diferentes raças. Assumo esta distinção que é formulada por Appiah (2010, pp. 33-35). No que diz respeito a Cunha e Lobato, eles transitam ora por um ora por outro tipo de racismo.

¹² Para um panorama geral das primeiras teorias taxonômicas ver Gould (2014) e James (2017). Para uma exposição sobre os caminhos da eugenia no Brasil ver Góes (2018), Bonfim (2017), Carula (2016), Maio (2010) e Diwan (2015).

Euclides da Cunha, pois a cor da pele, por exemplo, embora comporte fatores genéticos, é um fator adaptativo da espécie humana ao meio ambiente. O mesmo vale para a cor dos olhos e demais características morfológicas. Portanto, a concepção de raça eugênica não passou a ser falsa nos dias de hoje, pois sempre foi falsa. Na verdade, o que mudou foram as técnicas laboratoriais e a capacidade de análise que elas implicam. Como as técnicas de análise refinaram-se com o passar dos anos, não apenas as teorias, mas a verificação delas também se refinou. Ironicamente o último suspiro desse tipo de abordagem ocorreu a partir dos anos setenta com as pesquisas em biologia evolutiva. Ironicamente, pois foram exatamente os resultados das principais pesquisas genéticas dos anos setenta que demonstraram que o último reduto desse tipo de teorias também era falso¹³. A raça não é uma propriedade ou característica genética, ou, ainda, não existem raças genéticas, pois a variabilidade genética entre os principais grupos populacionais é insignificante¹⁴. Embora o ponto seja relevante¹⁵, aqui destacarei as caracterizações raciais de *Os Sertões*, pois, em consonância com Mills, ele pode ser lido de uma perspectiva epistemológica.

¹³ Os principais resultados das pesquisas em genética evolutiva estão em Nei (1983), Cavalli (1997), Lewontin (1972) e Rosenberg (2002).

¹⁴ Se assumo que a raça é uma propriedade genética hereditária, sou racialista tal como formula Appiah (2010, p. 33). O racismo está na base dos racismos extrínseco e intrínseco. No entanto, é importante observar que todo racismo extrínseco ou intrínseco é um racismo, mas a inversa não é necessariamente o caso. Posso, portanto, ser um racialista e não ser um racista extrínseco e/ou intrínseco.

¹⁵ Não analiso esta questão aqui, pois fugiria do meu objetivo. Há uma vasta literatura sobre esse tema e o leitor pode consultar Barbuji (2007), Lewontin (2000; 2006 e 2017), Hita (2017), Appiah (2010), Zack (2002) e Graves (2008).

A princípio, como afirma Euclides da Cunha, sua obra se restringiria a narrar a história de Canudos. No entanto, o livro assumiu outra feição. Nesta, Canudos ficou como pano de fundo de uma tentativa de

(...) esboçar, palidamente embora, ante o olhar de futuros historiadores, os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil. E fazemo-lo porque sua instabilidade de complexos de fatores múltiplos e diversidade combinados, aliada às vicissitudes históricas e deplorável situação mental em que jazem, as tornam talvez efêmeras, destinadas a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização e a concorrência material intensiva das correntes migratórias que começam a invadir profundamente nossa terra (CUNHA, 2019, p. 10).

Embora na passagem acima Euclides da Cunha se refira aos subtipos ou sub-raças de sertanejo, isto é, ao jagunço, ao tabaréu e ao caipira, sua análise comporta uma discussão mais ampla em relação ao Brasil. O livro, como um todo, objetiva delinear as principais características do sertanejo para avaliar se ele seria o tipo racial tipicamente brasileiro. Nesse sentido, a primeira parte do capítulo “Homem” discute quatro pontos centrais. A complexidade do problema etnológico brasileiro, a variabilidade do meio físico e seu reflexo na história, a ação do meio na formação das raças e a formação brasileira do Norte¹⁶.

O problema fundamental que desafiava os melhores espíritos da época era a gênese das raças mestiças brasileiras ou simplesmente a mestiçagem. No que diz respeito à gênese das raças básicas não havia

¹⁶ Do mesmo modo como fiz na reconstrução dos pontos importantes do texto de Mills, só usarei notas remissivas quando julgar necessário. O leitor poderá cotejar minhas reconstruções restringindo sua leitura à primeira parte do capítulo “Homem” (CUNHA, 2019, p. 75-97).

maiores dificuldades. Os indígenas nativos provinham das velhas raças autóctones do Brasil. O negro era objeto de investigação por teóricos como Nina Rodrigues. A menção, certamente, não é relativa à obra *Os Africanos no Brasil* (RODRIGUES, 2010), pois ela foi publicada pela primeira vez em 1932. Portanto, trinta anos depois da primeira edição de *Os Sertões*. Provavelmente seja uma alusão ao livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (RODRIGUES, 2011), de 1894. A obra antecede a publicação de *Os Sertões*, e nela Rodrigues analisa as características dos negros africanos. Por fim, o branco provinha das nobres linhagens europeias.

Esclarecida a origem geográfica do negro e do branco, Cunha diz que a natureza deles é braçal e intelectual, respectivamente, mas não menciona nada sobre a natureza do indígena. De qualquer modo, ele considera que as características principais e essenciais do negro, do branco e do indígena são bem conhecidas. Isso, no entanto, não se aplica ao caso das sub-raças que surgiram do cruzamento dos indivíduos das três raças básicas. Além disso, há um problema que contribui para a discordância entre Euclides da Cunha e outros teóricos da época. Trata-se da falta de um conhecimento apurado da influência do meio físico e das condições históricas contrárias e favoráveis que atuam sobre os aspectos físicos e psíquicos dos mestiços (CUNHA, 2019, p. 76). A consideração de aspectos físicos e históricos na conformação da mestiçagem ficou conhecida na literatura como racismo de fundamento antropogeográfico (MUNANGA, 2019, p. 67).

Se os aspectos físicos e históricos são considerados na investigação da mestiçagem, o resultado não é promissor, pois

(...) No considerar, porém, todas as alternativas e todas as fases intermediárias desse entrelaçamento de tipos antropológicos de graus díspares nos atributos físicos e psíquicos, sob os influxos de um meio variável, capaz de diversos climas, tendo discordantes aspectos e opostas condições de vida, pode afirmar-se que pouco nos temos avantajado. Escrevemos todas as variáveis de uma fórmula intrincada, traduzindo sério problema; mas não desvendamos todas as incógnitas (CUNHA, 2019, p. 76).

De acordo com a passagem acima, uma análise que pretenda desvendar e explicar por completo a miscigenação brasileira deve considerar aspectos físicos e históricos. E é exatamente isso que Euclides da Cunha faz ao longo da sua obra.

Suponha, porém, que os fatores físicos e históricos dessa investigação sejam abstraídos. Nesse caso, a situação não se torna menos complicada, pois o problema persiste, uma vez que a mestiçagem brasileira não obedece a uma ordem binária, mas ternária. Dito de outra maneira, a mestiçagem brasileira não resultou apenas do cruzamento de negros com brancos, ou apenas de indígenas com brancos ou apenas de negros com indígenas. Na verdade, ela é o resultado do cruzamento de negros com brancos, negros com indígenas e estes com brancos.

O resultado desse tipo de cruzamento é o mulato, o mameluco ou curiboca e o cafuzo. Todos considerados como sub-raças. O primeiro resulta do cruzamento do branco com o negro. O segundo resulta do cruzamento do branco com o indígena e o último do negro com o indígena. Teoricamente, o brasileiro típico seria o pardo¹⁷, que resulta do

¹⁷ Essas classificações não são consensuais. Mais adiante menciono o sistema hierárquico de valores descrito por Moura. Nele, os mulatos estão imediatamente abaixo dos brancos e os pardos mais próximos dos negros. Comparando as formulações de Cunha e Moura, o que conta como tipo ideal do

cruzamento sucessivo das três sub-raças. Isso, no entanto, é apenas teoricamente, pois, neste ponto, deve-se observar que os aspectos físicos e históricos influenciam de modo não uniforme na miscigenação. Conseqüentemente, segundo Euclides da Cunha (2019, p. 78), a realidade do pardo é duvidosa e a divergência entre as explicações antropológicas locais é esclarecida. No primeiro caso, a realidade do tipo brasileiro ideal é duvidosa porque a participação dos fatores físicos e históricos ao longo do território brasileiro não é uniforme. O clima influencia na conformação das sub-raças, como, por exemplo, nas funções cerebrais, na fortaleza moral, entre outros aspectos (CUNHA, 2019, p. 86). Como ele influencia na conformação das sub-raças e difere do Sul para o Norte, então as sub-raças diferem de acordo com as diferenças do clima. No segundo caso, as divergências entre explicações antropológicas ocorrem porque cada uma privilegia determinada característica étnica em detrimento de outras. Por isso, as análises raciais determinam o surgimento de uma meia ciência, pois elas são plenas de subjetivismos e fundem as três raças locais de acordo com seus caprichos. Em função disso, é possível encontrar análises da época com diferentes matizes. Algumas priorizam a influência secundária do meio físico. Conseqüentemente, afirmam que os indígenas serão extintos, que a importância africana diminuirá e o branco prevalecerá. Outras aumentam a influência indígena e outras a influência africana. Porém, de acordo com Euclides da Cunha, não há e nem haverá unidade racial no Brasil, pois nossa miscigenação não é uniforme (CUNHA, 2019, p. 79). A

primeiro equivaleria ao mulato na escala do segundo, ainda que este não esteja tratando de um tipo ideal. De qualquer modo, isso não afeta nenhuma das formulações.

análise desses fatores ocupa um espaço significativo desta seção do livro¹⁸. Depois da influência do meio físico, Cunha se detém nos aspectos históricos.

A tese principal é que a história brasileira traduz as influências do meio ambiente (CUNHA, 2019, p. 87). Assim, na fase colonial o Sul difere radicalmente do Norte. O primeiro tem maior subdivisão de terras e um povo mais vigoroso, heterogêneo, vivaz, prático e aventureiro. O segundo tem capitâneas esparsas e um povo menos valioso, menos vigoroso, menos heterogêneo, menos vivaz, menos prático e menos aventureiro. A razão das características positivas do povo sulista em contraste com as características negativas do povo do Norte é o clima menos adverso do Sul do Brasil.

O relevo também é importante na formação racial. Nesse sentido, a história nacional reflete essa importância. Por causa da Serra do Mar, por exemplo, o sulista não teve maiores preocupações em defender o litoral. Além disso, os rios da região Sul são mais trafegáveis que os da região Norte e Nordeste. Esses fatores influenciaram nas diferenças entre o Sul e Norte/Nordeste. Enquanto a população da Bahia ao Maranhão enfrentava os holandeses, a população do Sul rebelava-se contra os decretos de Portugal. Por isso, Portugal considerava os sulistas tão ou mais perigosos que os holandeses. Tudo isso, segundo Euclides da Cunha, influenciou na formação racial brasileira, e não o inverso.

A formação racial brasileira, portanto, foi determinada por fatores físicos e históricos, e, sobre ela, Cunha considera que

¹⁸ Não é necessário entrar nos detalhes dessa análise, pois destaquei o ponto central delas, a saber, que o meio físico é um fator que influencia a miscigenação não uniforme.

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o brasílio-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteiam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço — traço de união entre as raças, breve existência individual em que se comprimem esforços seculares — é, quase sempre, um desequilibrado (CUNHA, 2019, p. 110).

Na passagem acima fica nítido que a mestiçagem é vista de modo depreciativo, pois o mestiço é um desequilibrado. Há caracterizações desse tipo ao longo de todo o livro. Creio, no entanto, que isso é suficiente para corroborar a hipótese que mencionei no começo deste texto. O princípio que está na base das crenças dos eugenistas brasileiros e, em particular, de Euclides da Cunha, é o depreciativo. Cunha atribuía características negativas aos negros e aos mestiços. As características obedeciam a uma escala de acordo com a raça ou sub-raça do alvo. Os negros, por exemplo, eram vistos como aptos para o trabalho braçal, pois provinham de regiões que exigiam o uso intenso da força e da ferocidade (CUNHA, 2019, p. 76). Desse modo, Cunha pressupunha que o trabalho braçal era inferior ao trabalho intelectual. Cunha *via* negros, indígenas e mestiços. Mais do que isso, ele *via* negros e indígenas como *inferiores* aos brancos e *via* os mestiços como *mais inferiores* ainda, pois eram considerados degenerados. Aqui, “ver” inclui as dimensões sociais, políticas, intelectuais e físicas. Dito de outro modo, portanto, os negros são visíveis.

Esse mesmo espírito aparece em *O presidente negro: o choque das raças* (LOBATO, 2021), mas de uma maneira mais contundente. No caso de *Os Sertões*, pode-se observar a influência das concepções eugenistas nas caracterizações das raças e sub-raças. No caso de *O presidente negro: o choque das raças*, trata-se de uma cartilha eugenista na forma de um romance de ficção. Portanto, não é apenas uma descrição de raças de acordo com teses eugênicas básicas.

A obra narra um episódio que ocorrerá no ano de 2228 nos Estados Unidos da América. O episódio é a eleição do primeiro presidente negro daquele país. Por causa disso, as populações negra e branca ficarão em estado de eminente conflito. Ao longo da trama é possível constatar que o livro é um manual eugênico. Como a população negra aumentou significativamente ao longo dos anos, ela tornou-se uma ameaça para o poder branco. Por isso, a primeira atitude dos governantes brancos foi promulgar a Lei de Owen ou Código da Raça. O objetivo dessa lei era o aprimoramento racial, pois ela “promoveu a esterilização dos tarados, malformados mentais, de todos os indivíduos capazes de prejudicar com má progênie o futuro da espécie” (LOBATO, 2021, pp. 65-66). No entanto, a população negra aumentou de modo surpreendente após a implementação da Lei de Owen. Por causa disso, os governantes brancos cogitaram a expatriação dos negros para a Amazônia brasileira. A implementação disso, no entanto, não foi possível, uma vez que a lei exigia o consentimento dos negros.

Dada a impossibilidade da expatriação, o passo subsequente, assim como o movimento derradeiro, foi proporcionado pelo desenvolvimento científico. No primeiro caso, a ciência desenvolveu a despigmentação

dos negros (LOBATO, 2021, p. 69). Com isso os negros tornaram-se, por assim dizer, menos negros. No segundo caso, o movimento foi eminentemente político. Este movimento objetivou manter o poder nas mãos dos governantes brancos de modo mais direto. Concomitantemente, ele executou a cartilha eugenista de forma derradeira.

O resultado das eleições presidenciais do ano de 2228 foi favorável ao candidato negro Jim Roy Wilde. Este nome, a propósito, é um duplo trocadilho. Por um lado, com o nome das leis segregacionistas de Jim Crow. Por outro lado, com os significados de “Roy” e “Wilde” que são, respectivamente, “rei” e “indomável” (LOBATO, 2021, p. 69). O candidato negro, portanto, incorpora no seu nome a ideia de rei dos indomáveis. Como Jim Roy venceu as eleições presidenciais, o temor de um choque entre brancos e negros aumenta. O temor do conflito racial aumenta tanto na cabeça do candidato presidencial branco derrotado, quanto na do próprio Jim Roy. Por causa disso, eles fazem um pacto para acalmarem seus respectivos grupos. Nesse meio tempo, um eminente cientista branco desenvolve um procedimento para alisar os cabelos dos negros. O procedimento consiste na aplicação de raios ômega. Desse modo, mais uma vez a ciência proporcionaria um importante passo na supressão do estigma de Cam¹⁹ (LOBATO, 2021, p. 122). Quase no final do livro o presidente branco derrotado encontra Jim Roy para lhe revelar o

¹⁹ Não é claro se a expressão “estigma de Cam” refere-se à tela “A Redenção de Cam”, de Modesto Brocos, ou ao Capítulo 9 do Gênesis. De qualquer modo, como a tela de Brocos é uma alusão à passagem bíblica, então, se Lobato está se referindo à tela, ele está se referindo à passagem bíblica indiretamente. Noé amaldiçoou Canaã, filho de Cam, pois Cam viu Noé embriagado. A passagem foi interpretada para justificar a sujeição dos cananeus aos israelitas, ou a explicar a pele negra e justificar a escravidão. Para tanto, ver Lotierzo (2017).

segredo mortal. O alisamento do cabelo dos negros por meio dos raios ômega era um cavalo de Troia. Além de alisar os cabelos, ele efetivou a esterilização compulsória dos negros. Como a maioria da população negra submeteu-se ao alisamento, inclusive Jim Roy, a sentença de morte da raça negra foi decretada.

Como afirmei acima, o livro de Lobato é, na verdade, a prescrição de medidas eugenistas na forma de um romance de ficção. Para aprimorar a raça, implementa-se a esterilização compulsória dos degenerados; depois, despigmenta-se a pele dos negros para eles ficarem menos negros; em seguida alisa-se o cabelo dos negros. Por fim, esteriliza-se a população negra. Pode-se, é claro, duvidar se Lobato e Cunha eram ou não eugenistas. No caso de Lobato há documentação que atesta sua filiação aos ideais eugenistas. Não apenas isso, pois em suas cartas para Renato Kehl ele defende o uso da literatura como meio de divulgar teses eugenistas (GÓES, 2018, p. 106-107). Independentemente disso, as duas obras são um claro atestado de como o uso de termos raciais e de uma concepção depreciativa foi disseminado na formação do imaginário social brasileiro. Por isso, a situação é o oposto dos exemplos mencionado por Mills para explicar e justificar o princípio da invisibilidade. No romance *O Homem Invisível*, de Ralph Ellison, o protagonista não é visto pelos brancos, pois eles se recusam a vê-lo (MILLS, 2017, p. 18). De modo análogo, no livro *Benito Cereno*, de Herman Melville, o comandante do navio negreiro San Dominick não vê e, portanto, não reconhece que a tripulação cativa tomou o controle da

embarcação (MILLS, 2017, p. 19). Nas obras de Cunha e Lobato, a situação é oposta, pois os não-brancos são *vistos depreciativamente*²⁰.

Outro aspecto importante para se ter em conta é que tanto na obra de Cunha quanto na de Lobato a discussão racial está impregnada de uma escala de valor. Esta escala de valor foi gestada ao longo dos anos de regime escravagista implementado no Brasil por Portugal. Ela não é, portanto, uma invenção de Lobato e Cunha ou dos eugenistas contemporâneos a eles. Aqui, concordo com o espírito da formulação de Clovis Moura segundo a qual

O sistema colonial foi um desarticulador étnico não porque ensejou a miscigenação, mas porque hierarquizou etnicamente as populações que nas colônias não faziam parte de seu aparelho de dominação. Daí vemos a miscigenação subordinada a uma escala de valores na qual os negros, índios e outras etnias ou segmentos étnicos eram considerados inferiores e destinados, por isto mesmo, ao trabalho compulsório (escravo), uma das marcas do colonialismo em relação às populações colonizadas (MOURA, 2020, p. 176).

Nesse sentido, as formulações teóricas tanto dos primeiros taxonomistas quanto dos eugenistas brasileiros sistematizaram e disseminaram um esquema de hierarquização de valores. Essas

²⁰ Penso que há certa assimetria nos usos da expressão invisível. No caso do romance de Ellison, o indivíduo não-branco que é invisível. Por isso, o branco não o vê. No caso do livro de Benito Cereno, os não-brancos são invisíveis aos olhos do capitão como politicamente e intelectualmente capazes, pois ele os considera incapazes de organizarem o motim. Em ambos os casos, porém, não se trata de uma incapacidade de ver por causa de um problema nos olhos, mas em função dos conteúdos cognitivos que o branco possui. Nos casos de Cunha e Lobato, em contraste com Ellison e Cereno, os não-brancos são visíveis politicamente, socialmente e intelectualmente, mas com gradações de acordo com a raça ou sub-raça. Além disso, eles são visíveis enquanto indivíduos também. Embora seja uma afirmação forte, creio que a visão que os brancos têm dos não-brancos é calcada em crenças falsas sobre os não-brancos. Dito de outro modo, são visões embasadas em teorias eugênicas.

concepções informaram e informam o imaginário social brasileiro. O esquema de hierarquização de valores raciais, no entanto, já era uma prática comum desde a implementação e acirramento do sistema escravagista brasileiro. Nesse esquema, o topo é ocupado pelo branco como tipo étnico ideal superior. O extremo oposto é ocupado pelo negro como tipo étnico inferior. Imediatamente abaixo do branco está o mulato, considerado como tipo intermediário étnica e socialmente. Abaixo do mulato estão o mameluco, o cafuzo, o pardo e o índio respectivamente. Todos eles são inferiores ao branco e superiores ao negro (MOURA, 2020, p. 207).

Para finalizar, é importante salientar que meu objetivo se restringiu a explorar duas obras da literatura brasileira, nas quais os não-brancos são vistos de modo depreciativo. Como bônus dessa análise, mostrei que o fato de não-brancos serem vistos depreciativamente por brancos é um importante indício de como funcionam as relações raciais no Brasil. Do ponto de vista da discussão proposta por Mills, porém, serve de evidência para a tese de que uma epistemologia social racializada pode ter o princípio depreciativo na sua base. Portanto, não é uma condição necessária que a invisibilidade seja o princípio básico dessa epistemologia. Consequentemente, a ignorância branca pode operar com a depreciação na sua base. Aqui, um exemplo pode ser útil para entender o ponto. Suponha que eu diga que o regime de cotas raciais nas instituições de ensino superior deve ser extinto porque a presença de estudantes negros implica no decréscimo da qualidade destas instituições, uma vez que negros são

intelectualmente inferiores a brancos²¹. Nesse exemplo, a ignorância branca opera em dois momentos ou pontos. No primeiro ponto, ela opera em relação à crença de que a inteligência está associada à raça²². No segundo ponto, ela opera na inferência do decréscimo da qualidade das instituições de ensino superior em função da menor capacidade intelectual dos estudantes negros. Por isso, estudantes negros são vistos por uma parcela de brancos como uma presença indesejada nas instituições de ensino superior brasileiras. Dito de outra forma, neste caso a ignorância branca opera com base na depreciação.

REFERÊNCIAS

- ANDREASEN, Robin O. Biological conceptions of race. In: MATTHEN, Mohan; STEPHENS, Christopher. **Philosophy of biology**. New York: Elsevier. p. 455-481, 2007.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- BARBUJANI, Guido. **A invenção das raças: existem raças humanas? diversidade preconceito racial**. Tradução: Rodolfo Ilari. São Paulo: Contexto, 2007.
- BONFIM, Paulo Ricardo. **Educar, higienizar e regenerar: uma história da eugenia no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
- BRANDÃO, Adelino. **Euclides da Cunha e a questão racial no Brasil: a antropologia de "Os Sertões"**. Rio de Janeiro: Presença, 1990.
- CARULA, Karoline. **Darwinismo, raça e gênero: projetos modernizadores da nação em conferências e cursos públicos (Rio de Janeiro, 1870-1889)**. Campinas: Editora UNICAMP, 2016.

²¹ Um estudo mais recente sobre esse tema se encontra em Pinheiro (2021).

²² Para este tema, ver Lewontin (2017) e Graves (2008).

CAVALLI-SFORZA, Luca, BARBUJANI, Guido; MINCH, Erich. An apportionment of human DNA diversity. **Proceedings of the national Academy of Science USA**. v. 4, p. 4516-4519, 1997.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Edições Sesc, 2019.

DIWAN, Pietra. **Raça pura**: uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2015.

GATO, Matheus. **O massacre dos libertos**: sobre raça e república no Brasil. São Paulo: Perspectiva, 2020.

GÓES, Weber Lopes. **Racismo e eugenia no pensamento conservador brasileiro**: a proposta de povo em Renato Kehl. São Paulo: LiberArs, 2018.

GOULD, Stephen Jay. **A falsa medida do homem**. Tradução: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: WMFmartinsfontes, 2014.

GRAVES, Joseph L. **The emperor's new clothes**: biological theories of race at the millenium. New Jersey: Rutgers University Press, 2008.

HITA, Maria Grabiela (org). **Raça, racismo e genética em debates científicos e controvérsias sociais**. Salvador: EDUFBA, 2017.

JAMES, Michael. Race. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/race>, 2017. Acesso em: 12 mai. 2022.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Tradução: Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora Clandestina, 2018.

LEWONTIN, Richard. **Biologia como ideologia**: a doutrina do DNA. Tradução: F. A Moura Duarte. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2000.

_____. The apportionment of human diversity. **Evolutionary Biology**, nº 6, p. 381-398, 1972.

LEWONTIN, Richard *et al.* **Introdução à genética**. Tradução: Paulo Motta. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 2006.

LEWONTIN, Richard; ROSE, Steve; KAMIN, Leon. **Not in our genes: biology, ideology, and human nature.** Chicago: Haymarket Books, 2017.

LOBATO, Monteiro. **O presidente negro: o choque das raças.** São Paulo: Trilha Educacional, 2021.

LUDWIG, David. Against the new metaphysics of race. **Philosophy of Science**, v. 82, nº 2, p 244-265, 2015.

LOTIERZO, Tatiana. **Contornos do (in)visível: racismo e estética na pintura brasileira (1850-1940).** São Paulo: EDUSP, 2017.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs). **Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010.

MILLS, Charles. Ignorância branca. Tradução: Breno Ricardo Guimarães Santos. **Griot**, v. 17, nº 1, p. 413-438, 2018.

_____. White ignorance. In: SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy (orgs.). **Race and epistemologies of ignorance.** New York: State of New York Press, 2007.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro.** São Paulo: Fundação Mauricio Grabois, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NEI, Masatoshi; RYMANA, Nils; CHAKRABORLYB, Ranajil. Differences in the relative distribution of human gene diversity between electrophoretic and red and white cell antigen loci. **Human Heredity**, nº 33, p. 93-102, 1983.

PINHEIRO, Daniel Calbino; PEREIRA, Rafael Diogo; XAVIER, Wesley Silva. Impactos das cotas no ensino superior: um balanço do desempenho dos cotistas nas universidades estaduais. **Revista Brasileira de Educação**, v. 26, p. 1-30, 2021.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011.

_____. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ROSENBERG, Noah A. *et. al.* Genetic structure of human populations. **Science**, v. 298, p. 2381-2385, 2002.

TEMPLETON, Alan R. Biological races in humans. **Studies in History and Philosophy of Biological Sciences**, v. 44, p. 262-271, 2013.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ZACK, Naomi. **Philosophy of science and race**. New York: Routledge, 2002.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org