

Injustiças epistêmicas, Dominação e Virtudes

Breno Ricardo Guimarães Santos¹

1. Introdução

‘Injustiça epistêmica’ é o termo usado por Miranda Fricker para descrever um tipo de injustiça que ocorre quando excluimos a contribuição de uma ou mais pessoas à produção, disseminação e manutenção do conhecimento. Em seu livro de mesmo nome (2007), e em uma série de outros trabalhos², Fricker examina de que modo interações interpessoais e sistemas sociais estruturais podem ser responsáveis por influenciar nossa prática cotidiana, consciente ou não, de atribuir status epistêmico a membros de uma comunidade. Seu trabalho se insere em um campo particular da epistemologia contemporânea, conhecido como Epistemologia Social. Um ramo do trabalho filosófico que tem como objetivo uma investigação sobre a dimensão social e sobre a moralidade das nossas práticas epistêmicas, do ponto de vista da sua influência na aquisição de conhecimento e justificação, e da formação racional de crenças.

Fricker aporta neste campo com um tratamento do papel que a injustiça de tipo epistêmico desempenha nessas atividades. E ela o faz, particularmente, através do exame de duas formas primárias deste tipo de injustiça: a *injustiça testemunhal* e a *injustiça hermenêutica*. Sua proposta consiste, em larga medida, em mostrar que algumas das normas que governam as nossas práticas epistêmicas podem ser limitadas por estruturas de poder que se manifestam socialmente. De acordo com essa proposta, a concepção do sujeito conhecedor é essencialmente social, no sentido em que ela está sujeita a inúmeras considerações sociopolíticas (FRICKER, 1998, p. 160). Uma dessas considerações está

¹ CV <http://lattes.cnpq.br/6164221411927239>

² Ver especialmente FRICKER, Miranda. Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Aristotelian Society, 1998. p. 159-177; FRICKER, Miranda. Epistemic justice and a role for virtue in the politics of knowing. *Metaphilosophy*, v. 34, n. 1-2, p. 154-173, 2003; e FRICKER, Miranda. 10. Can There Be Institutional Virtues? *Oxford Studies in Epistemology*, v. 3, p. 235, 2010.

na possibilidade de pressões sociais advindas de relações de poder exercerem alguma influência nas normas epistêmicas de credibilidade que utilizamos para avaliar a autoridade racional de interlocutores em uma troca epistêmica cotidiana. Segundo Fricker, é possível que as normas que regulam a concessão de credibilidade a indivíduos ou grupos envolvidos nessas trocas reproduzam estruturas de poder constituídas socialmente. Ou seja, é possível que pessoas ou grupos que detêm algum tipo de vantagem ou poder social tendam a negar credibilidade a agentes epistêmicos que possuem autoridade racional de fato acerca de determinado assunto. Uma recusa em reconhecer tal autoridade por conta de preconceitos identitários é um dos modos de conceber o que Fricker chama de injustiça epistêmica (1998, p. 170).

Neste artigo, pretendo apresentar alguns detalhes da proposta de Fricker, caracterizando mais cuidadosamente os dois tipos de injustiças que ela examina em seu trabalho principal e apresentando algumas das soluções que ela oferece como estratégias para dirimir as consequências supostamente perniciosas de práticas epistêmicas reguladas por preconceitos de identidade e pela exclusão de agentes de aspectos importantes de uma comunidade epistêmica. Em seguida, discutirei duas críticas mais pontuais às soluções que Fricker oferece, que surgem menos como objeções, no sentido mais forte do termo, e mais como contribuições adicionais a essas estratégias de remediação dos danos de uma prática epistêmica injusta. Particularmente, quero defender que as duas contribuições que apresentarei podem ser pensadas como frutos da mesma preocupação com o escopo estreito da proposta de Fricker, e podem ser pensadas também como oferecendo leituras complementares sobre que caminhos devemos seguir para buscar práticas e comunidades epistêmicas marcadas pela justiça e não pela injustiça.

PARTE I

2. Injustiças testemunhais e injustiças hermenêuticas

Há uma posição de destaque em epistemologia, e mais especificamente em epistemologia do testemunho, que diz respeito às condições que precisam ser cumpridas para que uma pessoa que ouve

um testemunho possa conhecer o conteúdo deste testemunho. Em linhas gerais, essa posição diz que para que uma transação testemunhal seja epistemicamente bem-sucedida é preciso que aquilo que uma pessoa transmite testemunhalmente seja verdadeiro, é preciso também que esta pessoa seja suficientemente confiável em asserir aquilo que está sendo asserido e, por fim, é preciso que o interlocutor que recebe este testemunho tenha razões para crer que o informante é, de fato, confiável (MCKINNON, 2016, p. 437). Em outras palavras, uma troca testemunhal bem-sucedida demanda que o informante, a pessoa que transmite o testemunho em questão, não apenas esteja de posse de alguma autoridade racional acerca daquilo que está sendo transmitido, mas também que a pessoa que recebe esse testemunho reconheça essa autoridade (ou pelo menos não duvide dela) e atribua algum crédito ao informante enquanto informante. Ou seja, que ela reconheça que o que está sendo informado é, pelo menos, verossímil. E se o que está sendo informado for verdadeiro, então temos um caso paradigmático de conhecimento testemunhal.

Parece ser o caso de que nossa aceitação cotidiana de testemunhos respeita as condições acima, ou pelo menos alguma versão delas. Vamos supor, então, que tais condições efetivamente descrevem nossa prática e que, sempre que ouvimos alguém nos informar acerca de algo, formamos julgamentos de credibilidade, de tal modo que reconhecemos ou não agentes epistêmicos como estando de posse de algum tipo de autoridade racional através desses julgamentos. Com essa suposição em mente, podemos nos perguntar: que tipos de problemas podem surgir de uma prática com tais características?

Segundo Rachel McKinnon (2016), a tarefa de julgar a credibilidade de falantes é uma tarefa árdua e cheia de oportunidades para que preconceitos e vieses implícitos e explícitos possam entrar em operação. Em defesa dessa ideia, ela nota que há ampla evidência na literatura sobre vieses implícitos que apontam para o fato de que tendemos a crer com mais frequência em testemunhos advindos de pessoas pertencentes a algumas identidades sociais particulares - homens brancos de classe média, por exemplo - do que naquilo que é informado por pessoas igualmente dignas de credibilidade, ou seja, que possuem a mesma autoridade sobre o assunto em questão, mas que não são socialmente identificadas como fazendo parte do mesmo grupo -

mulheres negras pobres, por exemplo. Podemos pensar em diferentes configurações para casos do tipo. Mas vamos nos ater a um caso específico que é tratado por Fricker como exemplar para examinar o tipo de julgamento enviesado que pode acontecer em casos nos quais preconceitos de identidade guiam a prática epistêmica de uma comunidade.

Fricker trata do caso de Tom Robinson, o réu do julgamento descrito por Harper Lee em seu livro *To Kill a Mockingbird*³. Tom é um homem negro acusado de abusar sexualmente de uma jovem branca, Mayella Ewell. O julgamento ocorre na zona rural do estado norte-americano do Alabama, uma região que, nos anos de 1930, era marcada pela opressão racial de brancos contra negros. O caso de Tom é exemplar, e exemplarmente descrito por Lee para entender a tensão social envolvida nesta situação de opressão. Durante o julgamento, fica mais do que claro que Tom é inocente. Aliás, concluir o contrário, dadas as evidências disponíveis e defendidas por Atticus Finch, seu advogado, seria demonstrar uma disposição para algum afeto negativo contra Tom, independentemente da motivação de tal afeto. Atticus apresenta evidências decisivas em favor do fato de que Tom não teria como agredir Mayella da maneira que está sendo acusado. Tal agressão demandaria um ato que Tom, por conta de um impedimento físico conhecido, não seria capaz de executar. Mesmo assim, tanto a acusação quanto o júri estão convencidos que Tom é o culpado. Segundo Fricker,

“Os procedimentos do julgamento mostram o que é, em um sentido, uma luta direta entre o poder da evidência e o poder do preconceito racial, com o julgamento de um júri composto só por brancos sucumbindo, por fim, ao último. Mas a psicologia é sutil, e há uma grande complexidade de significados sociais em operação para determinar a percepção do júri de Tom Robinson como um falante” (2007, p. 23).

O ponto de Fricker é que o que o julgamento mostra mais especificamente é um confronto entre o testemunho de um homem

³ LEE, Harper. *To Kill a Mockingbird*. London: William Heinemann, 1960; Traduzido para o português em LEE, Harper. *O Sol é Para Todos*. São Paulo: Editora José Olympo. Tradução de Beatriz Horta, 2016

negro e o testemunho de uma garota branca, e como este confronto está permeado por comprometimentos político-raciais. Durante suas falas, Tom Robinson se encontra em uma posição na qual falar a verdade pode lhe colocar uma situação de condenação certa. Mentir também não ajudaria muito. Independentemente de quais sejam as declarações envolvidas no testemunho de Tom, o júri e a acusação já partem de uma convicção prévia acerca do testemunho de pessoas negras, particularmente de homens negros. Tom é condenado, mas não é condenado cnicamente por um júri que aceita as evidências disponíveis, mas delibera em contrariedade a elas. Ele é condenado por um júri convencido de que, não importando o que foi apresentado em tribunal, a palavra de um homem negro não tem o mesmo valor que o testemunho da garota branca.

Para Fricker, todo o livro de Lee é permeado pela ideia de que há uma desconfiança epistêmica implícita, ainda que não esteja expressa nesses termos. De acordo como ela, essa desconfiança nada mais é do que uma distribuição inadequada de bens epistêmicos presentes na nossa economia de credibilidade. O que Tom sofre, neste caso, é o que ela chama de *déficit de credibilidade*. É o caso em que atribuímos menos crédito epistêmico do que é devido para um falante em particular. Mas note que déficit de credibilidade é algo que pode ocorrer mesmo quando não há qualquer viés implícito ou explícito envolvido na avaliação de um testemunho por parte de um ouvinte. O que Fricker quer ressaltar é o caráter social deste tipo de má distribuição de credibilidade. Para ela, Tom sofre de uma injustiça epistêmica sistemática, no sentido em que esse déficit de credibilidade está conectado, através de um preconceito, a outros tipos de injustiça. (2007, p. 27) Injustiças epistêmicas sistemáticas são, então, produtos de preconceitos que "rastream" o sujeito em questão através de diferentes dimensões da atividade social.

No caso de Tom, em especial, temos uma vítima de um tipo de preconceito particular, o preconceito negativo de identidade, que o deixa vulnerável a um conjunto de injustiças, incluindo aí a *injustiça testemunhal*. (2007, p. 27) De acordo com uma definição oferecida por Kristie Dotson (2012, p. 26-27), o que há envolvido no caso de Tom é uma associação amplamente sustentada entre um grupo social e um ou mais atributos, onde esta associação incorpora uma resistência à

contraevidência por conta de um investimento afetivo eticamente ruim⁴. A injustiça que Tom sofre é consequência de um poder identitário racial que faz com que o júri, motivado por esta associação negativa, deflacione consideravelmente o crédito epistêmico devido a ele, fazendo com que ele seja incapaz de participar na produção e disseminação de conhecimento relevante. Relevante não só para propósitos epistêmicos locais, mas para quase todos os outros aspectos de sua vida.

Em linhas gerais, então, uma *injustiça testemunhal* ocorre quando uma pessoa que transmite um testemunho sofre um déficit de credibilidade por conta de um preconceito de identidade por parte da(s) pessoa(s) que recebe(m) o testemunho em questão. É um tipo de injustiça epistêmica porque, segundo Fricker, o informante acaba sendo lesado em sua capacidade como conhecedor. Ele acaba sendo lesado em sua habilidade de possuir um status que nós, como membros de uma comunidade epistêmica, consideramos central para que essa pessoa seja vista como um par nesta comunidade⁵. Deste modo, McKinnon defende que ser lesado como conhecedor desta maneira é também sofrer um tipo de dano moral. Isso porque nós damos um valor especial à nossa vida epistêmica, valor este que adquire consequências políticas e sociais. No caso de Tom, o dano político e social é óbvio - ele foi preso por um crime que não cometeu, e sua prisão foi fruto de um julgamento preconceituoso de credibilidade. Mas poderíamos sem problemas pensar em outros danos políticos e sociais causados a vítimas de injustiças testemunhais que, ainda que não sejam tão graves como os danos

⁴ Para Dotson, há neste caso uma intenção “patológica” em não acreditar em negros, mas em vez disso acreditar em certas coisas sobre negros.

⁵ Por uma questão de brevidade, preferi deixar de fora algumas variações importantes do tipo de injustiça epistêmica debatido nesta seção. Fricker fala, por exemplo, da injustiça testemunhal preemptiva, que ocorre quando membros de grupos sociais são excluídos de oportunidades de testemunhar por causa do não-conferimento de credibilidade prévia - como não considerar alguém para uma possível palestra por conta de algum julgamento de credibilidade inadequado com relação à identidade social desta pessoa. Outro tipo de injustiça testemunhal que pode ser destacado é o que Dotson chama de sufocamento testemunhal - uma situação na qual um agente epistêmico omite justificadamente suas contribuições para a produção e disseminação de conhecimento em uma situação na qual seu testemunho muito provavelmente seria recebido com hostilidade. Penso, entretanto, que deixar essas e outras formas de injustiça de fora dessa discussão não afeta o ponto geral que está sendo debatido e defendido.

causados a Tom, influenciam significativamente como determinada pessoa é vista e tratada dentro de uma comunidade.

A injustiça testemunhal é, sem dúvida, o carro-chefe da teoria de Fricker. Nela estão expressas algumas das características centrais das nossas trocas epistêmicas cotidianas, incluindo aí as falhas recorrentes dessas trocas. Há, entretanto, para Fricker, um nível adicional de injustiça epistêmica, que não depende necessariamente de julgamentos localizados com base em estereótipos negativos de identidades, mas que tem uma conexão com esses estereótipos em um nível estrutural.

O que Fricker chama de *injustiça hermenêutica* descreve cenários em que um agente epistêmico tem sua habilidade de entender e expressar suas experiências limitada por preconceitos de identidade estruturalmente estabelecidos de modo a obscurecer áreas significativas dessas experiências sociais. Para Fricker, do ponto de vista epistemológico, aqueles que detêm algum tipo de poder social podem vir a ter uma vantagem injusta, sobre os que não possuem este poder, no trabalho de estruturar entendimentos sociais coletivos (2007, p. 147). Para ela, nossos entendimentos compartilhados do mundo social refletem as perspectivas de diferentes grupos sociais, e o impacto dessas perspectivas pode estar mal distribuído em contextos de relações desiguais de poder. Nesses casos, recursos hermenêuticos, ou seja, ferramentas interpretativas sobre as experiências no mundo, podem estar desigualmente distribuídos. Enquanto as pessoas que estão em uma posição socialmente vantajosa podem facilmente fazer sentido de suas experiências sociais, as pessoas em desvantagem teriam dificuldade em expressar as suas próprias experiências, seja pela inadequação parcial dos recursos hermenêuticos disponíveis para tal ou pela completa inexistência das ferramentas para tornar suas experiências inteligíveis, para elas mesmas e para o conjunto geral da sociedade.

O exemplo central que Fricker usa para caracterizar o que ela chama de injustiça hermenêutica é o caso descrito por Susan Brownmiller, no livro *In Our Time: Memoir of a Revolution*⁶, no qual a autora narra um caso em que uma funcionária de uma universidade é vítima daquilo que Alison Bailey (2014, p. 64) chama de uma "atenção sexualizada unilateral" por parte de seu chefe, e sofre consequências

⁶ BROWNMILLER, Susan. *In our time: Memoir of a revolution*. Delta, 2000.

epistêmicas e práticas da sua inabilidade em expressar o ocorrido. Em linhas gerais, Brownmiller nos descreve o seguinte caso real ocorrido em 1975 nos EUA: Carmita Wood era uma funcionária do Departamento de Física Nuclear da Universidade de Cornell e foi vítima desta atenção sexualizada unilateral quando um superior, um professor do departamento, tocou deliberadamente em seus seios enquanto tentava alcançar alguns papeis, e a beijou na boca contra sua vontade após uma festa no escritório. Além disso, este superior por diversas vezes tocou em sua própria genitália enquanto estava próximo da mesa de Carmita. Brownmiller nos conta que Carmita tentou evitar situações em que estes atos poderiam se repetir mudando seus hábitos de trabalho, e evitando encontrar com este professor. Mas a mudança de hábitos e a tensão criada pelas investidas por parte do professor acabaram fazendo com que ela desenvolvesse problemas de saúde que motivaram um pedido de transferência e, conseqüentemente, seu pedido de demissão. Por fim, Carmita entrou com pedido de seguro desemprego, mas teve sua solicitação negada pois ela não estava em posição de descrever adequadamente o que havia acontecido. A única explicação que Carmita foi capaz de dar foi de que o pedido de demissão era por conta de razões pessoais.

Brownmiller descreve ainda que o caso de Carmita mobilizou parte da comunidade universitária, que se organizou para quebrar o silêncio sobre o que tinha acontecido. O problema central é que até 1975 não havia um nome específico para descrever aquilo do qual a comunidade deveria falar. O *brainstorm* promovido por essa parcela da comunidade chegou à conclusão de que esse fenômeno sem nome era um assédio, um assédio de natureza sexual. Esta foi a maneira que as mulheres organizadas acharam perfeitamente adequada para explicar toda a classe de comportamentos persistentes exemplificados pelo caso de Carmita e por muitos outros casos que acometem mulheres cotidianamente (2007, p. 150).

Segundo Fricker, pessoas como Carmita Wood sofrem, dentre outras coisas, de uma desvantagem cognitiva por conta de uma lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos. Ou seja, elas são vítimas de uma limitação provocada pela existência de uma lacuna onde deveria haver um nome para expressar e interpretar uma experiência social particular. Antes do exercício coletivo de interpretação, pessoas que como Carmita

passaram por experiências abusivas semelhantes estavam em uma “escuridão” hermenêutica, uma escuridão que se configura como uma injustiça causada a suas capacidades como conhecedoras. É este tipo de situação que Fricker chama de injustiça hermenêutica. Para ela, o processo de mobilização que motivou o compartilhamento dos entendimentos primitivos sobre essas experiências “despertou” os recursos necessários para dar significado social com clareza e confiança cognitiva ao que se experienciava muitas vezes em silêncio, por conta de uma má compreensão individual e uma má compreensão coletiva de tais experiências (2007, p. 148). A má compreensão coletiva fica mais patente se pensarmos que não só Carmita estava em uma situação hermenêutica desvantajosa com relação à experiência particular que ela viveu. Antes de 1975, segundo Fricker, o entendimento coletivo acerca de casos que hoje chamamos de assédio sexual estava obscurecido. Se Carmita não possuía as ferramentas adequadas para tratar de sua experiência social, tampouco elas estavam disponíveis ao restante da comunidade. Isso não significa, entretanto, que toda a sociedade estava sendo epistemicamente injustiçada pela ausência dos recursos interpretativos adequados neste caso.

Fricker defende que a injustiça epistêmica é sofrida por Carmita, no caso descrito acima, e não pela comunidade ou ainda pelo perpetrador do abuso. O que faz com que Carmita sofra esta injustiça não está apenas na ausência dos recursos adequados, mas está nos danos que tal desvantagem cognitiva causa a ela. Carmita, e mulheres em situações análogas, sofrem daquilo que Fricker chama de *marginalização hermenêutica*. Todas elas sofrem de uma maquinação social desenhada especificamente para manter suas experiências obscurecidas. As relações de poder de uma sociedade machista, segundo ela, são responsáveis por manter mulheres em uma situação de participação hermenêutica desigual, na qual não só elas não contribuem igualmente na criação de recursos hermenêuticos coletivos como também enfrentam limitações nas interpretações individuais das suas próprias experiências sociais.

Um ponto importante de distinção desse tipo de injustiça para o tipo descrito na seção anterior é que, neste caso, o poder identitário não é operado individual e transacionalmente. Perpetrar injustiça testemunhal demanda que um agente, por conta de um preconceito de

identidade, ignore ou desconsidere o testemunho de alguém, atribuindo pouco ou nenhum crédito epistêmico a esta pessoa, não reconhecendo a autoridade racional que ela possui no assunto em questão. No caso da injustiça hermenêutica, o poder identitário está operação em um nível puramente estrutural - não há um culpado em particular. Afinal, podemos pensar, usando o caso de Carmita, que as pessoas responsáveis pela avaliação do seu pedido de seguro-desemprego podem não sustentar implícita ou explicitamente qualquer estereótipo de identidade contra pessoas com a identidade social de Carmita. Mesmo assim, a injustiça é perpetrada neste caso. Isso porque esses agentes, mesmo isentos de uma responsabilização individual, estão inseridos em uma estrutura social que marginaliza pessoas como ela⁷.

Com estes elementos em mãos, então, Fricker oferece uma definição refinada de injustiça hermenêutica nos seguintes termos: é a injustiça de ter alguma área significativa de sua experiência social obscurecida do entendimento coletivo devido a um preconceito estrutural de identidade presente nos recursos hermenêuticos coletivos (2007, p. 155). Ainda que guardem diferenças essenciais entre si, o que aproxima os dois tipos de injustiça discutidos até aqui é o caráter preconceituoso envolvido na sua motivação. Em ambos os casos, a causa das injustiças é essencialmente discriminatória. Elas são originadas em um preconceito que afeta pessoas por conta de seu pertencimento a um grupo socialmente impotente, por conta de uma visão, estrutural no segundo caso, preconceituosa acerca da identidade social deste grupo. Em ambos os casos existe a possibilidade de estarmos diante de uma injustiça epistêmica de caráter sistemático. Por um lado, uma injustiça testemunhal sistemática é uma na qual o preconceito de identidade envolvido rastreia o sujeito que é vítima deste estereótipo negativo através de diferentes esferas da atividade social. Por outro lado, no caso da injustiça hermenêutica, a marginalização sofrida pelo agente pode ser sistemática na medida em que ela é acarretada e/ou acarreta outros tipos de marginalização, como marginalizações socioeconômicas.

⁷ Fricker oferece outros exemplos de injustiça testemunhal que podem ajudar a esclarecer o ponto do exemplo de Carmita. Ela fala do entendimento enviesado que ocorre quando se interpreta, por exemplo, estupro marital como não existente, depressão pós-parto como histeria, relutância ao trabalho abusivo como falta de profissionalismo, etc (2007, 155).

Parece plausível pensar em algumas marginalizações epistêmicas como sistemáticas desse modo, e que venham como consequências de uma susceptibilidade mais geral a diferentes formas de marginalização social. Ainda, como no caso da injustiça testemunhal, não só o agente vítima do tipo de injustiça em questão é lesado primariamente de modo epistêmico, ao ser excluído do compartilhamento de conhecimento em uma comunidade, mas ele também é lesado de forma secundária de modo prático. No caso de Carmita, por exemplo, os danos epistêmicos causados a ela - aquilo que Fricker chama de *exclusão hermenêutica situada* e a perda da *autoconfiança epistêmica* - vêm acompanhados de um dano adicional, expresso nos sintomas físicos e nas consequências práticas decorrentes da sua inabilidade em fazer sentido e expressar a experiência social pela qual ela passou.

Temos então os detalhes que julgo serem mais fundamentais para explicar as duas injustiças epistêmicas discutidas por Fricker. Seu trabalho, entretanto, não consiste apenas em oferecer uma caracterização adequada de tais injustiças, mas consiste também em compreender de que maneira essa caracterização pode apontar para caminhos de correção desses problemas. Particularmente, pelo fato de a injustiça testemunhal ser individual ou agencial, uma tentativa de correção deve, segundo Fricker, envolver uma avaliação da culpabilidade dos agentes envolvidos nessas transações. No caso da injustiça hermenêutica, não há necessariamente agentes infligindo os danos em questão, mas há uma lacuna gerada por preconceitos de identidade presentes no repertório hermenêutico de uma comunidade. Nesse caso, segundo a autora, questões de culpabilidade não surgem da mesma maneira. O que Fricker propõe é uma investigação acerca de se, e quais, virtudes epistêmicas seriam desejáveis para que possamos corrigir e prevenir os danos causados por essas injustiças. A seguir tratarei brevemente dessa estratégia de correção.

3. Virtudes e justiça epistêmica

Em *Epistemic Injustice*, Fricker propõe que pensemos o caminho corretivo das injustiças epistêmicas em termos do exercício de virtudes epistêmicas. Lá, ela defende uma investigação de que tipo de *tendência antipreconceituosa* a sensibilidade de um receptor virtuoso

de testemunhos precisa ter para que ele não reproduza injustiças epistêmicas (2007, p. 86). Que tipo de postura intelectual os jurados do caso de Tom Robinson, por exemplo, deveriam ter para que o testemunho dele fosse recebido de forma adequada, de modo que não contribuísse para uma situação de injustiça? Ou, ainda, que tipo de postura agentes devem ter para que casos como o de Carmita Wood não voltem a acontecer?

Lembremos que, no caso de Tom, o testemunho não é meramente rejeitado por ser epistemicamente inadequado. Ele é rejeitado por conta de uma percepção preconceituosa que o júri tem de Tom (e de pessoas negras em geral). Ou seja, ele é rejeitado por conta de uma falha no julgamento de credibilidade que o júri faz, provavelmente de forma irrefletida, acerca da autoridade racional de Tom. Segundo Fricker, isso é, por sua vez, produto de um treinamento da sensibilidade testemunhal desses ouvintes com base nos preconceitos raciais da época. Neste caso, ela argumenta, há uma falha no nível reflexivo do trabalho intelectual dos jurados. Há uma falha em identificar o preconceito presente na sua sensibilidade testemunhal, em investigar reflexivamente o conflito entre a desconfiança contra Tom causada por sua “sensibilidade corrompida” e a confiança que uma atenção apropriada à evidência deve motivar, que é o mínimo exigido por Atticus Finch, o advogado de Tom (2007, p. 89-90). Para Fricker, em cenários formais como esse, há uma obrigação por parte dos jurados de fazer essa reflexão, de tentar corrigir as distorções causadas pelo treinamento enviesado das suas sensibilidades testemunhais.

O fato dos perpetradores de injustiça testemunhal nesse e em outros casos mencionados pela autora estarem de posse de uma sensibilidade testemunhal “programada” sistematicamente para julgamentos de credibilidade inadequados, entretanto, não faz com que eles estejam isentos de culpa epistêmica e moral, do ponto de vista de Fricker. Independentemente do tipo de treinamento que essas sensibilidades receberam, ainda é o caso de que essas pessoas respondem inapropriadamente ao testemunho quando falham em avaliar todas as evidências disponíveis em favor desse testemunho. Ainda que possamos atribuir alguma culpa à operação estrutural do poder identitário reforçado por uma sociedade racista, isso não isenta a responsabilidade agencial que os jurados têm ao não exercerem um tipo

de consciência crítica⁸ acerca do que está sendo transmitido, um tipo de análise que poderia corrigir aquilo que Fricker chama de uma “operação contrarracional de poder identitário” que está distorcendo seus julgamentos de credibilidade (2007, p. 90-91).

O ponto de Fricker é que o recebimento de testemunhos demanda, por parte do ouvinte, um tipo de responsabilidade testemunhal que contenha uma reflexão crítica acerca do julgamento de credibilidade que está sendo feito. Uma reflexão que envolva uma atenção especial ao impacto do seu julgamento automático do testemunho em questão, e como esse julgamento é influenciado não só pela identidade social da pessoa que transmite a informação, mas também pela sua própria identidade. Fricker sugere, então, que uma maneira de evitar injustiças do tipo é adotar uma virtude antipreconceituosa corretiva, uma que corrija o curso da nossa avaliação epistêmica de volta em direção à verdade. A esta virtude corretiva ela dá o nome de *justiça testemunhal*. Uma virtude cuja posse nos permitiria neutralizar confiavelmente o preconceito presente nos nossos julgamentos de credibilidade.

A função particular desta virtude, ainda que varie de um caso para outro, gravitaria em torno da ideia de que, a partir da suspeita de que pode haver preconceitos de identidade envolvidos nos nossos julgamentos de credibilidade, troquemos o modo irrefletido de análise epistêmica por uma reflexão crítica ativa para identificar como um possível preconceito poderia estar influenciando nosso julgamento. Se for constatada a influência de preconceitos de identidade no julgamento em questão, estaríamos em posição de neutralizar, corrigir e compensar a avaliação inadequada que havíamos feito (2007, p. 91).

Há uma diferença, entretanto, entre este ato particular de virtude⁹, ou seja, um ato essencialmente corretivo em que uma reflexão crítica motivada pelo sentimento de justiça testemunhal é colocada em prática para corrigir nossos julgamentos de credibilidade, e a posse

⁸ *Critical awareness* (2007, p. 90).

⁹ Para uma discussão acerca da diferença entre meros atos de virtude e a posse efetiva de virtudes, ver ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge University Press, 1996.

completa da virtude da justiça epistêmica. Ou pelo menos entre o ato e a ideia de que somos agentes virtuosos epistemicamente justos. Para Fricker, se a posse da virtude completa é o ideal que estamos perseguindo, então precisamos estar em posição de, espontaneamente e imediatamente, julgar de modo confiável as credibilidades em questão, de maneira que este julgamento não envolva preconceitos de identidade e seja feito sem a necessidade de uma reflexão crítica ativa. Fricker sugere que,

“Um ouvinte completamente virtuoso, no que tange à virtude da justiça testemunhal, é alguém cuja sensibilidade testemunhal tem sido adequadamente recondicionada por experiências corretivas suficientes, de modo que agora ela emite automaticamente julgamentos corretos de credibilidade. É alguém cujo padrão de julgamentos espontâneos de credibilidade mudou sob a luz de correções antipreconceituosas passadas e que mantém uma responsividade contínua a este tipo de experiência.” (2007, p. 97)

A virtude completa é um ideal que demanda a posse dos requisitos reflexivos descritos por Fricker. Parece improvável, entretanto, que cheguemos a esse patamar de justiça testemunhal, dada a amplitude da nossa experiência social cotidiana. A proposta de Fricker, então, aponta para uma direção na qual nossa prática de reflexividade crítica acerca dos nossos julgamentos seja confiável em lidar com preconceitos de identidade e sua influência nesses julgamentos, a despeito da natureza volátil de alguns desses preconceitos.

Essa estrutura corretiva presente no que eu estou chamando aqui de atos de virtudes testemunhais também está sempre presente na virtude epistêmica que, segundo a autora, é necessária para dar conta do tipo de exclusão causado pela injustiça hermenêutica. O que Fricker chama de virtude da *justiça hermenêutica* é uma que envolve uma sensibilidade a casos nos quais a ininteligibilidade comunicativa de uma pessoa ao tentar expressar algo se deve a uma dificuldade objetiva, a uma lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos, e não a uma falha ou incapacidade subjetiva intrínseca a essa pessoa. Parte desta sensibilidade consiste em o ouvinte estar reflexivamente consciente de como esforços comunicativos podem ser dificultados por injustiças interpretativas atreladas à identidade social de algumas pessoas. O papel desta virtude,

segundo a presente proposta, é regular julgamentos de credibilidade de modo a compensar o dano epistêmico causado a interlocutores marginalizados pelo ambiente hermenêutico pouco inclusivo. O ouvinte hermeneuticamente virtuoso, de acordo com Fricker, é aquele que, em contextos práticos, gera um ambiente hermenêutico mais inclusivo, seja através do diálogo apropriado com seu interlocutor - o ouvindo de forma socialmente consciente e proativa - ou, quando as condições práticas para o diálogo não estão presentes, através de um agnosticismo sobre o que foi informado, de modo em que ele mantenha sua mente aberta ao que está sendo transmitido (2007, p. 169-172). No caso de Carmita Wood, por exemplo, um ouvinte hermeneuticamente virtuoso poderia interpretar sua incapacidade de expressar sua experiência problemática não como um sinal de que a experiência não ocorreu ou de que não há qualquer coisa errada com tal experiência. Um ouvinte virtuoso deveria, através da sua consciência social reflexiva sobre as limitações hermenêuticas presentes em uma comunidade, tentar compensar as deficiências expressivas e cognitivas que podem ser causadas por tais limitações. Visando isso, ele poderia estabelecer um diálogo mais atencioso e proativo do que normalmente é requerido em trocas comunicativas cotidianas. Ou ele deveria pelo menos manter a mente aberta para a possibilidade de existirem limitações desse tipo.

Ambas as virtudes defendidas por Fricker cumprem um papel duplo, de um lado ético e de outro epistemológico. As duas dizem respeito, imediatamente, ao fim epistêmico de neutralizar localmente o impacto de preconceitos estruturais de identidade na nossa prática epistêmica cotidiana. Mas além disso, as duas têm um caráter híbrido no que diz respeito aos seus fins. Dado que os tipos injustiças que elas pretendem corrigir são originadas em relações desiguais de poder social, os fins epistêmicos da justiça testemunhal e da justiça hermenêutica devem influenciar, ainda que em um grau pequeno, a estrutura geral de organização de poder nesta sociedade. Para Fricker, por menor que seja esta influência epistêmica na mudança social geral, do ponto de vista da troca epistêmica cotidiana, sua influência é fundamental para promover a justiça (2007, p. 175).

Há, entretanto, autores e autoras que questionam a eficácia da solução individual de Fricker para a redução efetiva das injustiças epistêmicas estruturais. Parte da preocupação está na ideia de que a

adoção de virtudes epistêmicas individuais não seria capaz de, a longo prazo e de modo sistemático, causar a mudança que as nossas práticas epistêmicas precisam para se tornarem globalmente mais justas. Na segunda parte do trabalho apresentarei duas críticas à proposta de Fricker com base em uma incredulidade deste tipo.

PARTE II

4. Injustiças epistêmicas e dominação

Um dos críticos à proposta de Fricker é James Bohman, particularmente em seu artigo intitulado *Domination, Epistemic Injustice and Republican Epistemology* (2012). Neste trabalho, Bohman oferece uma defesa da ideia de que atitudes psicológicas não fornecem a base explicativa adequada para a disseminação e manutenção de injustiças epistêmicas sistêmicas. Segundo ele, precisamos mudar o foco de análise - deixar de pensar que essas injustiças são causadas por preconceitos de identidade, e partir para uma avaliação política mais ampla desses casos, considerando que sua origem está essencialmente nas relações de dominância entre grupos e indivíduos em uma sociedade (2012, p. 175).

Para sustentar sua posição, Bohman lança mão de uma versão epistemológica do que em filosofia política tem sido conhecido por *neorrepblicanismo*. Em linhas gerais, uma teoria política neorrepblicana é uma que defende que os meios para reduzir injustiças sociais envolvem necessariamente a minimização da dominância de um grupo ou de uma pessoa sobre outras. É central, então, para teorias neorrepblicanas, que pensemos em liberdade política e justiça social em termos de *não-dominância* ou *independência (ou a ausência) de poderes arbitrários*. Autores alinhados a essa proposta concebem este tipo de liberdade como um tipo de independência estrutural, um cenário onde a condição dos sujeitos não admite poderes arbitrários de um senhor. Assim, uma pessoa livre não é apenas uma pessoa em um cenário livre de interferência política arbitrária, mas sim uma pessoa em um

cenário no qual a capacidade de interferir arbitrariamente na vida alheia não é possuída por qualquer grupo ou indivíduo (PETTIT, 1999, 165)¹⁰.

Uma maneira de interpretar o que esses autores entendem por ‘poder arbitrário’ consiste na ideia de que este é um poder que não está confiavelmente limitado pelos interesses e pelos objetivos compartilhados por todas as pessoas de uma sociedade. Deste modo, uma pessoa dominada é aquela que não consegue garantir sua situação de liberdade frente a um poder que tem a capacidade de, a qualquer momento, violar regras e interesses compartilhados ou que apontam para o bem comum. Exemplos do tipo vão desde a introdução de formas de dependência através de políticas e legislações que traem o interesse coletivo até o cenário de um governo autocrático ou despótico com poderes arbitrários.

Para Bohman, seria possível construir uma versão neorepublicana do tipo de teoria expressa por Fricker. Esta versão partiria de um princípio comum à proposta dela, no sentido em que reconhecera que as injustiças em questão expressam a falta de um status fundamental para o agente - no caso político básico esse status seria a liberdade política e no caso epistêmico seria o status como conhecedor. No entanto, segundo ele, a solução para a ausência desse status epistêmico fundamental passa essencialmente pela normatividade republicana acerca das injustiças epistêmicas e não por concepções de virtude (2012, p. 177). Para o autor, uma concepção neorepublicana de dominação pode explicar mais adequadamente as formas de injustiça epistêmica, as concebendo como a negação de um status comunicativo e de autoridade epistêmica. Com isso, Bohman sugere que esta noção pode partir do epistêmico, e da negação dessas considerações básicas, para uma explicação de como outras formas de injustiça podem se seguir desta. Nessa leitura, ambas as injustiças epistêmicas apresentadas por Fricker seriam motivadas antes por uma base sistêmica de dominação que pode encontrar respaldo em atitudes psicológicas incidentais, que é como Bohman entende os preconceitos de identidade, do que pelas

¹⁰ Para uma discussão detalhada sobre teorias neorepublicanas, ver LOVETT, Frank. Republicanism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/republicanism/>>.

atitudes psicológicas em si. Segundo ele, injustiças epistêmicas são, de fato, formas de dominação política, nas quais uma pessoa ou um grupo nega a outras pessoas ou grupos status epistêmicos básicos. Por essa razão, então, seria ineficaz falar de virtudes epistêmicas como o caminho de solução, ou de mera correção, de cenários epistêmicos injustos (2012, p. 177).

Para ele, o que as injustiças descritas por Fricker expressam é uma dominação em uma forma fundamental. É uma dominação que nega às pessoas sujeitadas a ela a capacidade de se endereçar a outras pessoas ou de ser endereçada por elas. Capacidades que seriam, nesta perspectiva, condições mínimas para a participação em diversas práticas epistêmicas. Como vimos, Fricker atribui tal negação ao exercício de um tipo de poder identitário, que ainda que tenha origem estrutural, pode ser exercido agencialmente, através do controle de uma pessoa pela outra. Segundo a crítica feita por Bohman, este poder identitário, seja estrutural ou agencial, nada mais é do que a primeira instância do poder dominante que ele quer ressaltar. Segundo ele, é difícil ver como a situação de Tom Robinson, por exemplo, expressa algo menos do que dominação, uma dominação que é tão pervasiva que ele não pode sequer falar a verdade sem se autoincriminar, uma dominação que é a "continuidade da escravidão por outros meios" (2012, p. 179).

Tom não possui status comunicativo não apenas por conta de um preconceito agencial de identidade, mas por conta de um código de hierarquia racial dominante. Uma hierarquia que opera, como Fricker defendeu, rastreando sistematicamente o sujeito através de diferentes outras dimensões de sua atividade social. Neste cenário, ser como Atticus Finch e possuir as virtudes epistêmicas apropriadas para a defesa de Tom é, segundo Bohman, insuficiente para garantir um tratamento igualitário para ele. Se o sistema legal responsável por decidir o destino de Tom é profundamente injusto, seria preciso que ele fosse confrontado com medidas mais amplas do que a mera virtude individual da justiça testemunhal. Situações de desigualdade causadas por dominação demandam, para o autor, a *não-dominação* em um nível estrutural possibilitada por um sistema igualitário.

Neste ponto, penso que Bohman talvez esteja fazendo uma interpretação mais forte do que Fricker pretendeu acerca do papel das virtudes individuais na solução de injustiças testemunhais. Me parece

que a posição de Fricker é mais moderada, mais reformista, do ponto de vista da conduta adequada de cada um dos agentes epistêmicos envolvidos. Dizer que as virtudes de Atticus não são eficazes em garantir a igualdade de Tom perante o sistema é perder o ponto da função da posse da virtude por Atticus e do que Fricker pensa que é necessário para que o sistema geral seja regulado - através da posse confiável da virtude da justiça epistêmica por todos os agentes envolvidos na situação e não meramente pelos atos virtuosos de Atticus. Esta objeção inicial talvez seja contemplada pela proposta de justiça epistêmica que apresentarei na próxima seção. Por enquanto, podemos seguir com a apresentação da posição de Bohman.

De acordo com esta posição, as injustiças epistêmicas descritas por Fricker são tipos de *injustiças de dominação*. E do mesmo modo que podemos pensar republicanamente em soluções para injustiças de dominação meramente sociais, sem o aspecto epistêmico, passando necessariamente por uma revisão das instituições que autorizam essa dominação, devemos pensar também em soluções institucionais para as injustiças de dominação epistêmicas. Ainda que Fricker conecte as injustiças epistêmicas em questão a padrões mais gerais de opressão social, ela precisa fazer mais que isso. Para Bohman, identificar preconceitos de identidade como não-acidentais ou como algo mais que epifenômenos é diferente de identificá-los como a base de uma determinada exclusão (2012, p. 181). Segundo ele, é difícil ver por que preconceitos de identidade devem ser tidos como o principal mecanismo para avançar exclusões quando uma explicação por meio da ideia de dominação sistemática está disponível. Injustiça epistêmica, em sua proposta consiste então na injustiça causada por um ou mais poderes arbitrários, cuja posse permite que, a qualquer momento, um ou mais status epistêmicos e comunicativos sejam negados a indivíduos ou grupos. Nos casos específicos tratados por Fricker, as vítimas dessa injustiça são incapazes de comunicar sua experiência, ou fazê-lo de modo inteligível e, por consequência, são incapazes de participar adequadamente do compartilhamento de conhecimento. Na presente proposta, preconceitos de identidades são itens incidentais dessa descrição, que nos ajudam a entender quais as ferramentas de sustentação de uma dominação, mas não são a dominação em si, ou sequer a causa da injustiça epistêmica em questão. Uma teoria do tipo,

defende Bohman, nos ajuda não só a entender como cada caso de injustiça epistêmica é possível, mas nos ajuda a perceber também como essas injustiças se encaixam em um padrão mais amplo de justiça social, no sentido em que facilita a compreensão da ideia de que as injustiças epistêmicas não apenas estão associadas a injustiças sociais como são uma manifestação direta destas injustiças, do mecanismo de dominação presente em determinada comunidade.

Se a descrição acima estiver correta e a melhor maneira de explicar as injustiças epistêmicas seja através de um apelo à ideia neorrepblicana de dominação, então as soluções para esses problemas devem passar também pelo mesmo tipo de estratégia que neorrepblicanos pensam ser necessária para dar fim à dominação, de um modo geral. E essa ideia, segundo Bohman, não envolve a adoção de virtudes epistêmicas, como é sugerido por Fricker. Lembremos que, para Fricker, o caminho de neutralização ou correção das injustiças deve passar por um desenvolvimento de uma sensibilidade epistêmica, expressa em uma consciência crítica da influência das identidades sociais envolvidas nas trocas epistêmicas. Com essa consciência crítica no lugar, teríamos a possibilidade de corrigir localmente nossos julgamentos e contribuir, em pequeno grau, para uma mudança paulatina das distorções sistemáticas da nossa atividade epistêmica. Para Bohman, isso não é suficiente. Dado que, segundo sua posição, injustiças epistêmicas sempre envolvem formas de dominação, dominação esta que tem sua origem na configuração inadequada das instituições sociais compartilhadas, não há solução eficaz possível que passe apenas pela correção localizada dessas injustiças (2012, p. 182). Essa solução deve, necessariamente, mirar na dominação e passar pela reforma de instituições socialmente e epistemicamente injustas, e pela criação de novas instituições justas do zero. Devemos enfrentar a forma mais básica e ostensiva de injustiça, que é a injustiça da dominação - a injustiça de estar vulnerável ao poder social e político arbitrário de uma ou mais pessoas.

De acordo com Bohman, o poder identitário ressaltado por Fricker só existe na medida em que há a capacidade de alguns possuidores de algumas identidades de dominar outras pessoas, negando status e direitos básicos a estas. Desse modo, o poder identitário seria uma consequência direta de um poder arbitrário de

dominação anterior. Dado que nos exemplos de Tom e Carmita há um aspecto estrutural que explica, em alguma medida, as injustiças pontuais que eles sofrem, a explicação neorrepública para o que há de estrutural e sistêmico nessas injustiças estaria na ideia de que elas nada mais são do que expressões particulares de dominações mais gerais, como são as dominações de raça e gênero, respectivamente. Para Bohman, remediar situações do tipo demanda esforços coletivos e institucionais. Meramente enfatizar o tipo de agente epistêmico virtuoso que o ouvinte deve ser parece, segundo ele, insuficiente para encarar diretamente as marginalizações, os silenciamentos e os sufocamentos epistêmicos, além de suas causas.

Tomando uma interpretação aristotélica do papel que as virtudes têm, Bohman comenta que elas são originadas na vivência em uma boa comunidade política. Ou seja, ainda que elas sejam importantes para regular e manter essas vivências, elas não são anteriores a estas. As virtudes então, do ponto de vista neorrepúblicano, são virtudes cívicas advindas do estado, da política, e não virtudes individuais meramente motivacionais (2012, p. 183). Ou seja, ainda que tais virtudes possam criar um ambiente mais receptivo, a injustiça em si não pode ser sanada apenas por elas. É preciso que se reforme as instituições, que se garanta a boa vida política em comunidade, para que possamos preencher com as desigualdades sociais sistêmicas as lacunas que permitem a resiliência das injustiças epistêmicas. Para Bohman, se as injustiças das quais estamos tratando são estruturais em alguma medida, algo que Fricker não rejeitaria, então precisaríamos responder a elas com soluções estruturais. O neorrepúblicanismo epistemológico de Bohman, consiste então na criação de mecanismos institucionais pautados pela não-dominação, mecanismos que deem poder de não-dominação a todas as pessoas, de modo que ninguém seja capaz de privá-las de status fundamentais, de privá-las, mais especificamente, da participação da comunidade epistêmica. Em um estado constitucional republicano, por exemplo, a não-dominação deve ser o objetivo de instituições justas. Essas instituições, sob o domínio de leis visando a liberdade de todos, seriam capazes de eliminar por completo os tipos de dominação que levam a injustiças epistêmicas sistemáticas ao mesmo tempo em que garantiriam o direito de não-dominação para todas as pessoas, direito

este que, no contexto epistêmico, seria ampliado cada vez mais pela participação ativa e democrática no discurso social.

Em linhas gerais, Bohman não oferece uma rejeição da proposta de Fricker. Ele parte do pressuposto que Fricker está certa ao identificar as situações de exclusão epistêmica descritas nos exemplos como injustiças epistêmicas. Sua objeção é, como vimos, à caracterização que Fricker faz das causas de tais injustiças e das soluções que se seguem delas. Fricker propõe que a correção daquilo que ela vê como causado por preconceitos de identidade deve estar na adoção de virtudes individuais que confiavelmente levem a práticas epistêmicas mais justas. Para Bohman, a mudança deve acontecer não em um nível individual, mas em um nível institucional. Passando pelo reconhecimento de que preconceitos de identidade são apenas incidentais à causa das injustiças epistêmicas que, segundo ele, está na dominação que algumas pessoas e grupos exercem sobre outras, até chegar a uma reforma dos mecanismos institucionais de modo que eles não só incorporem preceitos republicanos de liberdade e não-dominação, mas que também os promovam e os garantam. A proposta que discutirei na próxima seção é uma que, do meu ponto de vista, seve como um meio termo para as duas posições contrastadas até aqui. É uma que não rejeita a solução teórica das virtudes de Fricker ao mesmo tempo que entende que mudanças estruturais e institucionais são fundamentais para avançar o tipo de justiça que Fricker está defendendo.

5. Virtudes institucionais e justiça epistêmica

Do mesmo modo que Bohman fez em sua crítica à proposta de Fricker, Elizabeth Anderson em seu artigo *Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions* (2012) concede boa parte dos méritos do trabalho de Fricker em teorizar sobre a relação entre limitações da agência epistêmica e limitações sociais tendo como pano de fundo teorias da justiça, mas considera que a solução central que ela oferece para os neutralizar ou corrigir os danos epistêmicos causados pela nossa conduta intelectual inadequada não parece dar conta de todo esse trabalho.

A ideia central de Anderson é que a teoria da justiça epistêmica de Fricker, por ser em larga medida *transaccional*, no sentido em que demanda apenas que indivíduos estejam de posse de mecanismos

compensatórios para lidar localmente com as desvantagens do sistema, não é capaz de responder a questões mais complexas e globais cujas respostas, segundo Anderson, demandariam contribuições de inúmeros indivíduos. Para ela, ainda que Fricker reconheça dois níveis de injustiça em operação, a injustiça agencial presente em trocas testemunhais e a injustiça estrutural da carência de recursos hermenêuticos adequados, sua solução está confinada apenas à operação das virtudes individuais, que não são amplas o suficiente para lidar com os aspectos estruturais e sistêmicos do problema.

Lembremos que, do ponto de vista da teoria de Fricker, as injustiças das quais ela está tratando podem assumir uma forma sistemática e uma forma estrutural quando, respectivamente, os estereótipos negativos de identidade afetam os agentes através de outros domínios sociais e se impõem entre esses agentes e o acesso a bens outros que não epistêmicos, e quando instituições ou mecanismos institucionais são moldados de modo a excluir pessoas ou grupos do compartilhamento de conhecimento, sem a necessidade de que agentes específicos em contextos transacionais mantenham algum estereótipo negativo de identidade com relação a essas pessoas. Os exemplos de Tom Robinson e Carmita Wood são ilustrativos de casos como esses. No entanto, independentemente de como classificamos esses casos, a proposta de Fricker é bem clara em estabelecer que injustiças desse tipo podem e devem ser rastreadas até os preconceitos de identidade que são manifestados transacionalmente, seja de modo local ou através de uma série histórica de trocas epistêmicas enviesadas. Portanto, injustiças que se manifestam transacionalmente devem ser corrigidas transacionalmente. Por um lado, pela adoção da virtude individual da justiça testemunhal, na qual um agente considera reflexivamente seus possíveis vieses e o papel da identidade social no julgamento de credibilidade que ele faz sobre o que está sendo testemunhado. Por outro, através da adoção da virtude individual da justiça hermenêutica, na qual um agente avalia caridosamente as limitações expressivas e cognitivas de uma outra pessoa, considerando que elas não são falhas subjetivas inerentes àquela pessoa, mas consequências objetivas da falta de ferramentas hermenêuticas coletivas adequadas para tratar do assunto em questão.

Anderson argumenta que, por mais necessárias que tais virtudes individuais sejam, elas enfrentam alguns desafios importantes. Particularmente, ela pensa que estas virtudes podem não ser capazes sequer de neutralizar localmente os preconceitos de identidade expressos agencialmente, dada a carência de elementos estruturais de justiça que poderiam suportar essas correções locais. Ou ainda, talvez elas possam não dar conta de injustiças estruturais que podem ser localmente não-preconceituosas, mas que requerem soluções estruturais. Com relação ao primeiro desafio, Anderson comenta que a virtude da justiça testemunhal é forçada, muitas vezes, a operar no escuro. Dado que muitas vezes não temos a medida dos nossos próprios preconceitos, não temos condições de corrigir adequadamente nossos vieses. Ou seja, ainda que aceitemos a proposta de Fricker de que, em casos de troca testemunhal, devemos ser reflexivamente críticos dos nossos próprios julgamentos, ainda é o caso de que essa demanda cognitiva é dificultada ou impossibilitada em alguns ambientes, como ambientes que demandam respostas rápidas acerca com que está sendo transmitido (2012, p. 167-168). Fricker, entretanto, já se adiantou a esta objeção (2010) e sugeriu que agentes virtuosos podem treinar a sua sensibilidade a qualquer dissonância cognitiva entre percepções preconceituosas que eles possam vir a ter e o endosso que eles fazem de normas epistêmicas não-discriminatórias. Desse modo, a virtude da justiça testemunhal pode ser praticada suficientemente, através da reflexão possibilitada por essa sensibilidade, até se tornar automática e habitual.

Para Anderson, Fricker pode até estar certa de que nossas sensibilidades podem ser treinadas dessa maneira. Ela comenta, entretanto, que ainda é o caso de que precisamos aprender com o tempo a praticar essa virtude, de modo que até ela se tornar habitual e automática muitos casos de dissonâncias cognitivas não seriam percebidos. Para remediar isso, Anderson defende que precisamos aliar as virtudes individuais propostas por Fricker a soluções estruturais, que não vêm para competir com as soluções individuais, como é o caso das soluções estruturais de Bohman, mas vêm para dar condições favoráveis a elas (2012, p.168). Essas soluções estruturais, para Anderson, seriam como soluções virtuosas para agentes coletivos - virtudes coletivas através das quais se estabelece compromissos institucionais de

cumprimento dos princípios institucionalizados pensados para atingir a justiça testemunhal. Penso que o ponto mais geral de Anderson aqui está, por exemplo, na ideia de assegurar um compromisso institucional através do qual há tempo hábil para que um julgamento de credibilidade seja feito de forma não-enviesada. Ou seja, supondo que podemos vislumbrar agentes testemunhalmente justos através de atos automáticos e habituais de justiça testemunhal, poderíamos vislumbrar também instituições testemunhalmente justas através da oferta de condições para que aqueles atos de justiça testemunhal ocorram.

O foco que Anderson põe sobre soluções estruturais para a injustiça epistêmica reforça a ideia de que não apenas fatores locais, como os preconceitos de identidade expressos individualmente, são causas do tipo de déficit de credibilidade que é dispensado às vítimas dessas injustiças. Para ela, precisamos expandir nosso entendimento das soluções para essa injustiça ao mesmo tempos em que expandimos nosso entendimento dos caminhos institucionalizados de reprodução de desigualdades como essas. Para ela, há pelo menos três fatores estruturais que causam déficit de credibilidade com base em pertencimento a grupos ou identidades sociais que não envolvem, necessariamente, um preconceito de identidade expresso localmente na troca testemunhal. O primeiro deles tem a ver com o acesso que determinado grupo tem a marcadores de credibilidade. Como exemplo, podemos pensar em sociedades que excluem sistematicamente grupos sociais do acesso a um bem particular, como a educação de qualidade. Casos em que um bem como esse é negado são comumente casos em que outras oportunidades sociais são negadas, como o acesso a empregos de qualidade. Em um cenário como esse, Anderson argumenta, ainda que negar o emprego a uma pessoa não-qualificada para ele não seja um caso de injustiça transacional, o fato de tal pessoa não conseguir o emprego é um caso de injustiça estrutural.

Um caso que acredito ser mais explicitamente epistêmico nessa linha de raciocínio seria a atribuição de um déficit de credibilidade a uma pessoa negra na zona rural de um estado do sul norte-americano durante a vigência de leis segregacionistas. É possível pensarmos, neste cenário, em uma pessoa não-racista que nega justificadamente crédito testemunhal a um homem negro acerca de um assunto sobre o qual ele conhecidamente não tem domínio, mas não o tem por conta da

segregação educacional que operou durante muito tempo nessa região. A negação de bens epistêmicos desse tipo a esta pessoa negra não se configura em um tipo de injustiça transacional do tipo descrito por Fricker. Mas o fato de que essa pessoa negra não está em condições de participar do compartilhamento de conhecimento dessa maneira é uma injustiça epistêmica estrutural.

O segundo fator estrutural que ela apresenta como explicação para a manutenção dessas práticas epistêmicas problemáticas é o *etnocentrismo*. O etnocentrismo aqui pode ser entendido como um viés em favor dos grupos aos quais pertencemos. Segundo Anderson, há indícios que mostram que um viés desse tipo pode não vir acompanhado de algum preconceito ou antipatia contra outro grupo. Ou seja, o etnocentrismo não precisa estar sustentado por algum estereótipo de identidade acerca de algum grupo social, ainda que esse estereótipo geralmente rastreie desigualdades sociais sistemáticas. Ela nota que, ainda que pensemos que, do ponto de vista epistêmico, a única consequência que um etnocentrismo geraria seria uma que não é necessariamente uma injustiça epistêmica, como o ato de conceder mais crédito epistêmico a membros do seu próprio grupo do que a membros de outros grupos que não o seu - o que, segundo ela, muitas vezes é expresso em uma confiança interna ao grupo que pode ser útil na divisão do trabalho epistêmico - o etnocentrismo também pode causar casos de injustiça testemunhal. Em particular, se o etnocentrismo está sincronizado a desigualdades sistemáticas injustas, então ele poderá, por exemplo, fazer com que grupos etnocêntricos em vantagem desconsiderem o testemunho advindo dos grupos em desvantagem. Se a desvantagem social for motivada pela identidade segregada, então este seria um caso de injustiça testemunhal estrutural (2012, p. 169).

O terceiro e último fator que Anderson considera explicativo para a atribuição de déficit de credibilidade é o que ela chama de "*viés da realidade compartilhada*". Em linhas gerais, esse viés seria a tendência de indivíduos que interagem frequentemente em convergir acerca de seus julgamentos sobre o mundo. Ainda que Anderson pense neste fator contingentemente, do mesmo modo que faz com o etnocentrismo, pensando nele como um fator que transacionalmente pode ser útil para manter uma coesão na investigação epistêmica, ela defende que, dada a natureza excludente desse viés, ele pode ser o

veículo que espalha injustiça estrutural para outros contextos. Por exemplo, reclamações advindas de pessoas em situação de desvantagem podem encontrar ouvidos moucos, não porque as pessoas que deveriam receber inteligivelmente os relatos têm algum preconceito de identidade contra aquelas interlocutoras, mas porque de fato a inteligibilidade e a compreensão podem não ser possíveis nesses casos. Isso porque os recursos hermenêuticos que os ouvintes têm não são adequados ou suficientes para fazer sentido daquelas experiências que estão sendo relatadas. O resultado disso seria uma injustiça hermenêutica que não tem como base, necessariamente, um preconceito de identidade, um afeto negativo contra um pessoa ou um grupo (2012, p. 170).

Anderson defende que pode ser o caso de que, fora das relações estereotipicamente carregadas que Fricker apresenta, não encontremos injustiças morais ou epistêmicas explícitas de forma local, dada a ausência de preconceitos de identidade nessas relações. Mas isso não significa que, em um nível estrutural, as propriedades globais desses sistemas não estão comprometidas. Para ela,

“Injustiças na distribuição de acesso a marcadores de credibilidade minam a posição epistêmica das [pessoas] em desvantagem e bloqueiam contribuições que elas poderiam fazer para a investigação se tivessem sido capazes de participar em termos de igualdade com outros. Segregação de grupos expressa em desigualdades sociais transforma o que seria um etnocentrismo inocente e vieses de realidade compartilhados em vetores de injustiças hermenêuticas e injustiças testemunhais estruturais.” (2012, p. 171)

Assim, ainda que correções individuais, como aquelas contidas nas virtudes individuais de Fricker, sejam eficazes em lidar com alguns casos de injustiças epistêmicas, elas não conseguem dar conta de casos em que a injustiça em questão é essencialmente estrutural. Para Anderson, tentar sanar injustiças estruturais com virtudes individuais é comparável à tentativa de curar a pobreza estrutural massiva através da caridade. Para ela, seria mais eficaz, nos dois casos, redesenhar as instituições de modo que elas previnam os males que sua estrutura atual produz e permite, sejam eles a pobreza em massa ou a injustiça epistêmica. Sua proposta consiste em trazer para o coletivo parte da responsabilidade na solução de problemas de conduta epistêmica,

particularmente quando esses problemas são coletivos, institucionais e estruturais.

Com essa proposta, Anderson defende um tipo de *democracia epistêmica* expressa em termos de uma virtude da *justiça epistêmica para instituições*. Nos casos nos quais a segregação de grupos é a base estrutural para injustiças epistêmicas, a integração desses grupos é uma solução estrutural que canalizaria essa virtude e promoveria a democracia epistêmica, ou seja, promoveria a "participação em termos de igualdade de todos os investigadores" através do acesso aos mesmos marcadores de credibilidade e aos mesmos recursos educacionais relacionados a esses marcadores (2012, p. 171). Este passo em direção a uma democracia epistêmica, segundo Anderson, só pode ser dado com base em soluções estruturais, com base em virtudes institucionais e não virtudes individuais.

Muito mais pode ser dito acerca do tipo de proposta que Anderson apresenta e sobre o que ela entende por democracia epistêmica. Por brevidade, preferi me deter apenas aos aspectos mais gerais da proposta. Quero concluir notando, entretanto, que a posição acima, ainda que tenha um aspecto mais explicitamente epistêmico, não é muito diferente daquela de Bohman. Bohman caracterizou sua teoria como uma busca republicana por uma solução para as injustiças epistêmicas. E esta busca passa, necessariamente, por reformas institucionais e não pela mera correção de atos individuais. Muitos neorrepublicanos defendem que sua solução para injustiças em geral seria uma *ampliação da democracia* (RICHARDSON, 2002). Precisaria ser uma democracia feita do jeito certo, um modelo no qual o público pudesse participar dos atos coletivos de avaliar as decisões de seus representantes, a aplicação adequada das leis e das políticas propostas por eles. Se pensarmos epistemicamente sobre isso, não parece haver uma grande diferença entre o que Anderson defende como fim da sua proposta e a idealização neorrepublicana. A diferença fundamental entre as duas posições estaria no fato de que Anderson não apenas propõe uma solução mais clara e explicitamente epistêmica para o problema epistêmico que Fricker descreve, mas o faz conservando a plausibilidade das propostas de solução de Fricker para pelo menos alguns casos de injustiça epistêmica. Por essencialmente incorporar e compatibilizar as duas outras posições que eu apresentei nesse trabalho como vias de

solução para este tipo particular de injustiça, penso que a proposta de Anderson está em ligeira vantagem com relação às outras e merece uma atenção especial da epistemologia contemporânea.

6. Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Elizabeth. Epistemic justice as a virtue of social institutions. **Social Epistemology**, v. 26, n. 2, p. 163-173, 2012.
- BAILEY, Alison. The Unlevel Knowing Field: An Engagement with Kristie Dotson's Third-Order Epistemic Oppression. In: **Social Epistemology Review and Reply Collective**, n. 10, v. 3, p. 62-68, 2014.
- BOHMAN, James. Domination, epistemic injustice and republican epistemology. **Social epistemology**, v. 26, n. 2, p. 175-187, 2012.
- BROWNMILLER, Susan. **In our time: Memoir of a revolution**. Delta, 2000.
- DOTSON, Kristie. A cautionary tale: On limiting epistemic oppression. **Frontiers: A Journal of Women Studies**, v. 33, n. 1, p. 24-47, 2012.
- FAULKNER, Paul. Two-Stage Reliabilism, Virtue Reliabilism, Dualism and the Problem of Sufficiency. 2013. In: **Social Epistemology Review and Reply Collective**, v. 2, n. 8, p. 121-138, 2013.
- FRICKER, Miranda. Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**. Aristotelian Society, 1998. p. 159-177.
- FRICKER, Miranda. Epistemic justice and a role for virtue in the politics of knowing. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1-2, p. 154-173, 2003.
- FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing**. Oxford University Press, 2007.
- FRICKER, Miranda. Can There Be Institutional Virtues?. **Oxford Studies in Epistemology**, v. 3, p. 235, 2010.
- LEE, Harper. **To Kill a Mockingbird**. London: William Heinemann, 1960.

LOVETT, Frank. Republicanism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)**, Edward N. Zalta (ed.). Forthcoming URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/republicanism/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/republicanism/).

MCKINNON, Rachel. Epistemic Injustice. **Philosophy Compass**, v. 11, n. 8, p. 437-446, 2016.

PETTIT, Philip. Republican freedom and contestatory democratization. **Democracy's value**, p. 163-190, 1999.

RICHARDSON, Henry S. **Democratic autonomy: Public reasoning about the ends of policy**. Oxford University Press on Demand, 2002.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. **Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge**. Cambridge University Press, 1996.