



Universidade Federal da Bahia

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Manoel Pereira Lima Junior

**A genealogia da injustiça epistêmica estrutural: um problema de
injustiça hermenêutica**

Salvador-Bahia

2024

Manoel Pereira Lima Junior

**A genealogia da injustiça epistêmica estrutural: um problema de
injustiça hermenêutica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal da Bahia como
requisito para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia

Orientador: Professor Dr. Waldomiro José da Silva
Filho

Salvador – Bahia

2024

Manoel Pereira Lima Junior

A genealogia da injustiça epistêmica estrutural: um problema de injustiça hermenêutica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Salvador, agosto de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho (Orientador)

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Profa. Dra. Patrícia Ketzer

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Breno Ricardo Guimarães dos Santos

Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

Prof. Dr. Kleyson Rosário Assis

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Prof. Dr. André Luís Mota Itaparica

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Waldomiro José da Silva Filho, por acolher a minha proposta de pesquisa. Ele que me indicou bons textos e autores a partir dos quais pude balizar meu trabalho. Talvez ele não saiba, mas eu estava decidido a não tentar mais o doutorado (depois de não passar em outras duas tentativas), quando ele me estimulou e me transmitiu confiança. Para sempre serei grato.

Também faço questão de dizer que o professor André Luís Mota Itaparica da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – com quem eu havia estudado a *Genealogia da Moral* – mencionou um livro intitulado *The Pratical Origins od Ideas – Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (2021). Um livro fundamental para a continuidade da pesquisa, pois, foi a partir deste livro que pude sustentar a relação entre a genealogia nietzschiana e as genealogias na área de epistemologia, desenvolvendo o que estou chamando de “genealogia da injustiça estrutural epistêmica”. Agradeço ao professor Itaparica, também, pelas contribuições no exame de qualificação.

Também não posso deixar de agradecer ao professor Breno Ricardo Guimarães Santos, professor da Universidade Federal do Mato Grosso. Antes mesmo de conhecê-lo, foi dele o texto que me despertou para as questões das injustiças epistêmicas. Sou grato também pelas contribuições no exame de qualificação. E por fim, é importante dizer que o professor Breno contribuiu com a minha pesquisa de forma indireta ao traduzir os livros de Miranda Fricker (*Epistemic Injustice: Power and the Ethics of knowing*, 2007) e de Charles W. Mills (*The Racial Contract*, 1999). Essas traduções foram importantes para eu comparar com o que eu mesmo havia traduzido e, assim, dinamizaram meu processo de escrita.

Por fim, agradeço à Universidade Federal da Bahia, através do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Um programa de excelência, onde pude ter contato com professoras e professores de excelência e com colegas com as quais e os quais pude ter trocas epistêmicas de nível elevado. De forma indireta, agradeço à sociedade civil, que por meio de impostos mantém viva a universidade pública. Nesse sentido, espero que o resultado do meu trabalho de pesquisa (não fui bolsista) possa ser útil ao povo brasileiro.

Para Heitor, meu filho, que permanecerá em mim

mesmo depois de mim

Resumo

Esta tese, tem como objeto de estudo o problema da *injustiça epistêmica estrutural*. Este é um problema de epistemologia social, abordado a partir da ótica do conceito de *injustiça hermenêutica* desenvolvido por Miranda Fricker. Além disso, tomo a pesquisa genealógica como método de investigação do problema, aqui, investigado. Uma genealogia pode ter características fictícias, factuais, ou ambas coisas. No meu trabalho, adotei a última opção mencionada. Em função dessa escolha metodológica, recorri a pensadores como Nietzsche, Craig, Williams, Fricker e Mills como referências filosóficas importantes no campo da pesquisa genealógica em filosofia. Como esse método pretendo traçar o percurso filosófico que levou ao desaparecimento do sujeito da “injustiça epistêmica”, conduzindo-nos ao que se convencionou chamar de “injustiça estrutural”. Como a “injustiça estrutural” seria uma injustiça sem sujeito, tento identificar quem é o “sujeito” de tal injustiça. Para alcançar a origem de tal sujeito, recorro ao conceito de *injustiça hermenêutica*, pois, a noção de “injustiça estrutural”, para mim, é uma noção hermeneuticamente vazia, gerando um problema hermenêutico que precisa ser sanado, ou dissolvendo a noção como conceito vazio, ou preenchendo a lacuna conceitual com um termo (sujeito) adequado, de modo que não haveria uma injustiça sem sujeito, sendo, então, possível a responsabilização para o praticamente de “injustiça estrutural”. Por último, mas não menos importante, consegui estabelecer uma relação de proximidade entre o método genealógico e a filosofia analítica, mostrando uma origem do método genealógico anterior a Nietzsche no texto de David Hume do Tratado acerca da natureza humana, onde Hume faz uma genealogia sobre o conceito de “justiça como virtude artificial”. Esse movimento investigativo levou-me também a formular uma crítica à tradição da filosofia contratualista, pois, ao que tudo indica, foi a partir dela que se deu o desaparecimento do sujeito da injustiça epistêmica na Modernidade.

Palavras-chaves: *Injustiça epistêmica; injustiça hermenêutica; genealogia; contratualismo.*

Abstract

The object of this thesis is the problem of structural epistemic injustice. This is a problem of social epistemology, approached from the perspective of the concept of hermeneutic injustice developed by Miranda Fricker. In addition, I use genealogical research as a method for investigating this problem. A genealogy can have fictional or factual characteristics, or both. In my work, I have adopted the last option mentioned. Because of this methodological choice, I turned to thinkers such as Nietzsche, Craig, Williams, Fricker and Mills as important philosophical references in the field of genealogical research in philosophy. Using this method, I intend to trace the philosophical path that led to the disappearance of the subject of "epistemic injustice", leading us to what has come to be called "structural injustice". Since "structural injustice" would be an injustice without a subject, I try to identify who the "subject" of such injustice is. To reach the origin of such a subject, I turn to the concept of hermeneutic injustice, because the notion of "structural injustice", for me, is a hermeneutically empty notion, generating a hermeneutic problem that needs to be remedied, either by dissolving the notion as an empty concept, or by filling the conceptual gap with an adequate term (subject), so that there would be no injustice without a subject, and then accountability for the practically of "structural injustice" would be possible. Last but not least, I was able to establish a close relationship between the genealogical method and analytic philosophy, showing an origin of the genealogical method prior to Nietzsche in David Hume's *Treatise on Human Nature*, where Hume gives a genealogy on the concept of "justice as an artificial virtue". This investigative movement also led me to formulate a critique of the tradition of contractualist philosophy, since, it seems, it was from there that the subject of epistemic injustice disappeared in Modernity.

Keywords: Epistemic injustice; hermeneutic injustice; genealogy; contractualism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1. SITUANDO O PROBLEMA: AS INJUSTIÇAS EPISTÊMICAS.....	16
1. 1. As injustiças epistêmicas.....	24
1.2 Injustiça testemunhal.....	25
1.3 Injustiça hermenêutica	34
1.4 Injustiça epistêmica estrutural	42
1.5 A solução dada por Elizabeth Anderson	52
1.6 O contrato racial-epistêmico.....	57
2. IMAGINAÇÃO, PODER E IDENTIDADE	62
2.1 Imaginação como categoria epistêmica	63
2.2. À procura do sujeito do poder	70
2.3 Objetivação, subjetivação e o processo de construção das identidades	78
3. A GENEALOGIA DA INJUSTIÇA EPISTÊMICA ESTRUTURAL.....	85
3.1. Uma origem para o conceito de conhecimento: Edward Craig.....	87
3.2 Necessidades epistêmicas no estado de natureza: B. Williams.....	95
3.3 A noção de “confiável” na genealogia de Nietzsche.....	102
3.3.1 A consciência no pensamento de Nietzsche.....	102
3.3.2 O grupo como marcador de credibilidade.....	105
3.3.3 A genealogia epistêmica.....	108
3.4 Culpabilização e responsabilização epistêmicas.....	118
4 CONCLUSÃO.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	137

INTRODUÇÃO

Neste trabalho defendo a tese de que o problema da “injustiça epistêmica estrutural” pode ser tratado à luz do conceito de “injustiça hermenêutica”. Grosso modo, fala-se de “injustiça estrutural” toda vez que pessoas ou grupos de pessoas passam por injustiças (injustiça em geral), mas os praticantes de tais injustiças não são encontrados. A noção de “injustiça estrutural”, recentemente ganhou força no Brasil. Eu pretendo demonstrar que tal noção ocupa conceitualmente um *lugar* que poderia ser ocupado por um conceito ou termo que tivesse maior êxito político e prático do ponto de vista da responsabilização. Posso citar, aqui, como exemplo, o livro de Sílvia Almeida (2019) “*Racismo estrutural*” – em alguma medida meu trabalho pode dialogar com o dele sobre o uso do termo “estrutural” no que se refere às injustiças. Para Almeida, “[...] o racismo é uma decorrência da própria *estrutura social* (grifo meu), ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares [...] O racismo é estrutural” (p. 25). Esse, basicamente, é o uso corrente da noção de “injustiça estrutural” no Brasil. Sendo o *racismo* um tipo de injustiça (estrutural), por analogia, podemos tomar qualquer outro tipo de “injustiça estrutural” sob a mesma ótica do que aí significa o termo “estrutural”. Assim, uma “injustiça estrutural” decorre da “estrutura social”, isto é, do modo (normal – de norma) como as relações políticas, econômicas, jurídicas e familiares são constituídas. Na interpretação corrente das “injustiças estruturais”, há um tipo de injustiça que não somente está entranhada nas relações sociais, mas também constituem as relações sociais como uma espécie de *ontologia social*. Quer dizer, atribui-se a injustiça a práticas arraigadas e espreiadas na cultura e no tecido social, de tal sorte que não se pode identificar o sujeito praticante da “injustiça”. No meu entendimento, tal uso da noção de “injustiça estrutural” é contraproducente por conta de sua excessiva força ontológica que nos faz pensar que o que se chama de “injustiça estrutural” não tem “sujeito”, pois, seria um resultado “normal” da maneira que a sociedade está constituída. E isso leva à crença (falsa) de que “injustiça estrutural” é um tipo de “mal” encarnado que se move por si só. Percebo nisso um problema de ordem epistêmica, pois, quando empregamos a noção de “injustiça estrutural” fazemos um tipo de uso conceitual vazio, uma vez que o estrutural não se refere a nenhum objeto, gerando uma lacuna hermenêutica (vou detalhar isso mais para a frente). E se a noção de “injustiça estrutural” se refere às relações sociais de poder, por que não empregamos “relações sociais de poder”? Esse é o ponto de vista que vou defender aqui. Por essa razão, vou

defender que a noção de “injustiça estrutural” deve ser abandonada, pois, o termo “estrutural” não representa sujeito algum, funcionando como uma espécie de conjunto vazio epistemicamente, de modo que prejudica mais do que ajuda na solução de problemas ligados à chamada “injustiça estrutural” – o que estou chamando de “injustiça epistêmica estrutural” é um produto epistêmico e hermenêutico do uso inapropriado do termo “estrutural” para denunciar injustiças coletivas e por isso não elimina o problema de tal injustiça, reforça-o na medida em que não se pode responsabilizar ninguém diretamente – somente todos, incluindo vítimas, indiretamente.

No entanto, não pretendo, aqui, enveredar pelo caminho da filosofia do direito, tão pouco me apoiar em conceitos oriundos da área do direito, ou criar uma “definição” de *justiça*. A minha questão é referente ao conceito de *injustiça epistêmica*. Nesse sentido, o meu recorte refere-se ao conceito de injustiça hermenêutica desenvolvido por Miranda Fricker. No entanto, quero problematizar o termo geral que muito se usa nos dias atuais: “injustiça estrutural”. Para mim, esse é um termo que merece uma análise conceitual a partir do conceito de injustiça hermenêutica, já que, no meu entender, reforça lacunas hermenêuticas e injustiças epistêmicas contra grupos e pessoas marcadas “identitariamente” (já que, com esse uso, acredita-se que há na sociedade uma “estrutura social pré-existente”). Oportunamente, desenvolverei melhor o que trago introdutoriamente aqui.

Miranda Fricker, filósofa de origem inglesa, desenvolveu o conceito de *injustiça epistêmica* ao longo de sua vida intelectual. Mas onde o conceito aparece de forma madura e consistente é no livro *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* de 2007¹. De acordo com Fricker (2007), há pelo menos dois tipos de injustiças epistêmicas: a) injustiça testemunhal; b) e injustiça hermenêutica. A primeira (a) é um tipo de injustiça relacionada às trocas epistêmicas entre pessoas e ocorre toda vez que o agente epistêmico recebe um *déficit* de credibilidade em seu *status* de conhecedor em função de “preconceito de identidade ou estereótipo negativos” da parte do seu interlocutor. A segunda (b) é um tipo de injustiça relacionada à marginalização epistêmica, isto é, certo grupo de pessoas é marginalizado epistemicamente e impedido de contribuir como conhecedor, ou de dar significados inteligíveis para sua vivência, de modo que a marginalização epistêmica o conduz à exclusão do processo de produção de conhecimento, minando, inclusive, a

¹ O livro agora conta com uma tradução para a língua portuguesa pela editora EDUSP 2023.

autoconfiança e capacidade de se entender a partir de si mesmo, gerando problemas na estabilização da personalidade e de conceitos como “verdade” e “conhecimento”. Tanto na injustiça testemunhal, quanto na injustiça hermenêutica, segundo Fricker (2007), pode ocorrer injustiça “meramente estrutural”, quer dizer, um tipo de injustiça que não se pode identificar os “causadores dos danos”. Esse tipo de injustiça ela chama de “injustiça estrutural”. Vou tratar mais aprofundadamente desta questão adiante.

A partir desta noção e dos conceitos desenvolvidos por Fricker, comecei a pensar sobre as implicações de uma possível “injustiça estrutural” nos termos propostos por ela. Tive dificuldade de aceitar que alguma injustiça (qualquer que seja) possa ser praticada “sem sujeito”. Percebo que essa noção de “poder sem sujeito” empregada por Fricker tem um eco do estruturalismo, pois, ela toma de empréstimo de Foucault. Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow publicaram um livro, (1995) *Michael Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*, onde publicaram um texto de Foucault como apêndice (“*O sujeito e o poder*”). Nesse texto de Foucault, é perceptível a influência que ele exerceu sobre Fricker (conf. 2007, p. 10) para o entendimento dela no que diz respeito ao “poder”:

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o ‘poder’ ou ‘do poder’ que exista globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apoia sobre estruturas permanentes (1995, p. 242)

Fricker vai adotar a mesma noção de poder de Foucault (poder como uma capacidade de agir de uns sobre os outros. Com uma ligeira modificação: na concepção de Fricker, o exercício do poder pode ser passivo e na concepção de Foucault o exercício do poder é ativo). Acredito que Fricker foi levada a defender um poder “meramente estrutural” (como ela chama) a partir dessa noção de “poder passivo” – uma espécie de poder que age sem necessariamente ter uma agente. Eu vou divergir dela.

No meu trabalho não estou pensando em termos estruturalistas. Inclusive é uma das coisas que pretendo evitar: o estruturalismo. Minha intenção é trazer de volta para a experiência prática o uso dos termos “poder” e “sujeito”. Por essa razão, também não empregarei o termo “poder sem sujeito” de maneira metafórica. Estou pensando os termos “poder” e “sujeito” a partir das relações sociais, mas sem abstrair dos sujeitos empíricos ao ponto de o “poder” ganhar autonomia metafísica. Esse elemento, fortemente

metafísico, deixou-me incomodado e a partir daí comecei um processo de investigação e reflexão sobre o problema da “injustiça estrutural”. No entanto, para o escopo deste trabalho, precisei ajustar aos meus propósitos, de modo que fiz uma modificação, acrescentando o termo “epistêmica”, de modo que ficou assim: “injustiça epistêmica estrutural”.

Chamo de *injustiça epistêmica estrutural* um tipo de injustiça produzida epistemicamente por meio do uso do termo “injustiça estrutural”, que gera uma vagueza na definição e conceituação do que significa “estrutural²”. O uso do termo “injustiça estrutural” leva a equívocos como a suposição de que existe um “poder sem sujeito” (acho que Fricker, para defender a ideia de um poder sem sujeito, foi fortemente influenciada pela própria concepção de poder passivo), ou que algumas injustiças são praticadas “estruturalmente”, quer dizer, de maneira pervasiva e arraigada na tessitura social, gerando marginalização epistêmica de pessoas e grupos sociais que, por uma questão relacionada ao *poder social*, são impedidas de nomear suas vivências e processos de exclusão sociais, sofrendo danos epistêmicos (mas não só epistêmicos). Bem, alguém pode pedir uma “definição” precisa do termo “injustiça estrutural”. E eu estou dizendo que ele não tem definição precisa. Esse é o problema. Fricker não o define (nem Foucault). Simplesmente afirma que nesses casos (de “injustiça estrutural”) “[...] é apropriado conceber as pessoas funcionando mais como ‘veículos’ de poder do que como seus sujeitos e objetos, pois, em tais casos, a capacidade que é o poder social opera sem sujeito – a capacidade é disseminada por todo o sistema social” (2007, p. 12). Resta-nos perguntar “capacidade de quem?” Vou tentar responder mais para a frente. Foi esse tipo de entendimento que me fez abordar o problema a partir da lente do conceito de injustiça hermenêutica. E por que isso não é um problema puramente de injustiça hermenêutica? Porque não é um problema meramente conceitual. Ele tem implicações práticas que causa danos e injustiças graves às vidas das pessoas prejudicadas. Mas, a “justiça hermenêutica” pode ser uma chave que ajude a solucionar ou minimizar os estragos causados por esse entendimento de que há injustiça sem sujeito (a chamada “injustiça estrutural”). Acredita-se que a noção de “injustiça estrutural” preenche uma lacuna conceitual, quando, na verdade, ela é uma lacuna conceitual. É um ponto cego na teoria da injustiça epistêmica, já que se perdeu de vista a maneira que o conceito de “injustiça estrutural” foi construído

² Penso que o termo “estrutural” carrega uma herança da “escola estruturalista” e eu não pretendo trabalhar a partir desse modelo.

ao longo da história – eu posso pensar em termos de um subconjunto no campo da injustiça hermenêutica. Nesse sentido, a “injustiça epistêmica estrutural” é uma injustiça epistêmica interna ao conceito de injustiça hermenêutica.

Até aqui ainda soa a voz de Miranda Fricker falando no meu texto. O que modifico (e acho necessário) em relação ao conceito de injustiça hermenêutica de Fricker é o uso do conceito de “injustiça estrutural”, pois, ao modo de Fricker, pode gerar mais injustiça, então, penso que falar em “injustiça estrutural” é uma forma de evitar o problema de maneira clara e objetiva – isso ficará mais claro mais adiante. Entendo que recorrendo à noção de Fricker, geram-se as condições de possibilidades para a perpetuação das injustiças, pois, ao defender (ou concordar) que existe um tipo de injustiça que não se pode identificar seu sujeito (o praticante dela) cria-se a possibilidade da não correção e da não neutralização de tal injustiça. Obviamente, a noção de “injustiça estrutural” é empregada de forma disseminada por pessoas que sofrem injustiças diversas. É claro que não são os praticantes das injustiças que desenvolveram tal noção. É verdade também que já é um avanço identificar um tipo de injustiça perversiva que afeta grupos e pessoas por preconceito identitário. Mas, com tudo isso, afirmo que ainda não é suficiente. Não se preencheu a lacuna epistêmica desse tipo de injustiça desenvolvendo a noção de “injustiça estrutural”. Mas descobriu-se um caminho para tal. Eu sigo nessa trilha de investigação epistêmica na tentativa de demonstrar as implicações dessa noção vazia que é a noção de “injustiça estrutural”.

Nesse sentido, acredito que Fricker incorre no erro que ela mesma descobriu na injustiça hermenêutica. Isto porque os termos “injustiça” e “estrutural” combinados geram um significado sem um elemento reconhecível no mundo empírico, isto é, um conceito vazio de sujeito, mas preenchido por injustiças concretas e, no entanto, deixando ainda um vácuo epistêmico que precisa ser preenchido. E essa é a minha tarefa: tentar preencher essa lacuna epistêmica (ou pelo menos mostrar essa lacuna epistêmica), que é encontrar o “sujeito da injustiça estrutural” que, nesse caso, deve coincidir com o “sujeito metafísico do poder” (desse poder sem sujeito empírico). O “sujeito do poder” é empírico e seu processo de *metafísica* precisa ser revertido por meio de uma “transdescendência”, isto é, retornar de um lugar transcendental para um lugar empírico. Por tanto, o “sujeito metafísico do poder” é tão danoso quanto o termo “injustiça estrutural”, uma vez que tais conceitos geram lacunas hermenêuticas e viés implícito nos próprios conceitos. E é exatamente essa falta de referência empírica que faz com que se

possa falar em um tipo de “injustiça sem sujeito” – que Fricker chama de meramente estrutural.

Dividi a minha pesquisa em três capítulos e cada um desses capítulos em seções nas quais busco desenvolver os conceitos principais de cada capítulo. No capítulo 1, situo o problema de maneira geral, apresentando e analisando os conceitos de *injustiça testemunhal* e de *injustiça hermenêutica* desenvolvidos por Fricker. Apresento também uma análise feita pela filósofa Elizabeth Anderson a respeito dos dois conceitos de Fricker. Além disso, abro um diálogo com Charles W. Mills (1997) e seu conceito de *contrato racial*, pois acredito que pode ajudar a entender a noção de *poder social* de Fricker e já apontar para o que estou chamando de “injustiça epistêmica estrutural”.

No segundo capítulo, trato da relação entre *imaginação, poder e identidade*. São conceitos importantes para o que estou discutindo e estão inter-relacionados. A maneira como o poder social (o termo “poder”, aqui, está sendo empregado de modo geral, mas guarda uma relação direta com a definição dada por Fricker (2007), que é uma capacidade de interferir nas ações de outra pessoa) é percebido e compreendido interfere diretamente na construção das identidades de pessoas e grupos. A imaginação (entenda-se imaginação como capacidade de imaginar ou não imaginar possibilidades do mundo – não é menos importante, uma vez que o imaginário social coletivo produz estereótipos que servem de critérios para os julgamentos de credibilidade epistêmica. Assim, o imaginário coletivo está associado ao poder social e este, por sua vez, está associado ao grupo que tem o “poder” e interfere na construção de nossas práticas epistêmicas e conceituais. E tais critérios, quase sempre, estão impregnados de preconceitos, que levam à injustiça epistêmica. De certo modo, a imaginação está atrelada à ideia de identidade e à maneira como “o poder” atua sobre os corpos. Um dos principais problemas decorrente desta relação (imaginação-poder-identidade) é a produção de um “poder” sem sujeito empírico. Obviamente, isso é uma construção metafísica que precisa ser desfeita. Essa noção de poder encontra solo fértil na filosofia foucaultiana³ (1979; 1999; 2008) (e indiretamente no estruturalismo) e Fricker chega a mencioná-lo. Eu pretendo, nessa seção, criar as condições para a identificação do “sujeito do poder”.

³ Foucault trata do tema do “poder” em diferentes lugares: na *Microfísica do poder* (1979); *Em defesa da sociedade* (1999); e em *Vigiar e punir* (2008), por exemplo. Fricker o menciona em seu livro de 2007.

No capítulo final, 3, pretendo tratar do problema propriamente dito: *a genealogia da injustiça epistêmica estrutural* como um problema de ordem hermenêutica. Nesse capítulo, emprego a “genealogia como método de investigação filosófica”. Mostro como a filosofia analítica e o método genealógico estão mais familiarizados do que parece e busco encontrar a *gênese da injustiça epistêmica estrutural*. A genealogia é um método que pode ser empregado de diferentes maneiras: histórica (como pretendia Foucault), ficcional/hipotética (como os contratualistas), naturalista (como Nietzsche), ou ainda um misto de todas estas maneiras. Eu pretendo empregá-lo desta última maneira. Para isso recorro às filosofias genealógicas de Nietzsche (2009), Craig (1990) e Williams (2002) como forma de fundamentar a minha intuição intelectual (hipótese) de que é possível chegar à gênese da “injustiça epistêmica estrutural” e, assim, à origem do “sujeito do poder” e eliminar o problema metafísico de um poder e de uma injustiça “meramente estruturais”.

1. SITUANDO O PROBLEMA: AS INJUSTIÇAS EPISTÊMICAS

A reflexão sobre o tema da injustiça é muito comum em filosofia moral e na filosofia política. No entanto, não se costuma pensar a injustiça como um problema epistemológico. Mas, de acordo com Miranda Fricker (2007), a injustiça é uma parte comum da nossa vida epistêmica. Dentre as injustiças epistêmicas há a *testemunhal* e a *hermenêutica*. A injustiça testemunhal, por exemplo, é um tipo de injustiça produzida a partir de estereótipos negativos de identidade que levam o receptor a deflacionar o grau de credibilidade de seu emissor⁴. Mas o tipo de injustiça central para o problema que investigo é a “injustiça hermenêutica”. Fricker a caracteriza como “uma lacuna conceitual” nos recursos linguísticos (de um grupo, época, ou sociedade, por exemplo) que produzem marginalização epistêmica. É a partir dessa perspectiva que pretendo rastrear a gênese da injustiça epistêmica estrutural.

Esse é um ponto de inflexão no meu trabalho: eu não lido com injustiças em geral. Meu foco recai sobre o que, a partir daqui, vou chamar de “injustiça epistêmica estrutural”, pois, percebo que muitas das injustiças (em geral) passam pelo que Miranda Fricker chamou de injustiça epistêmica (silenciamentos e *déficits* de credibilidade, por exemplo). Nesse processo de investigação filosófica sigo os passos de Fricker. Mas não somente os passos dela. Sigo também trilhas indicadas por ela que me levaram ao método genealógico como modo de investigação. Assim, trago para a reflexão Nietzsche e o seu modelo genealógico da *Genealogia da Moral* (2009). Farei um paralelo entre o conceito nietzschiano de consciência (como nasce a consciência moral) e a noção de confiança moral com a noção de confiança epistêmica e seguindo esse caminho alcanço a genealogia da *injustiça epistêmica estrutural*, buscando, com isso, propor soluções para o problema da injustiça epistêmica com base no conceito de injustiça hermenêutica.

Dito isso, quero agora situar o estatuto filosófico da minha investigação. Este trabalho se insere no campo de pesquisa da epistemologia social – a epistemologia social é um ramo da epistemologia que está preocupada em como as pessoas podem ir em busca da verdade da melhor forma, considerando a ajuda de outras pessoas e práticas e instituições relevantes para tal (GOLDMAN, A; O’CONNOR, C., 2020)⁵. Podemos dizer

⁴ Miranda Fricker emprega os termos “ouvinte” e “falante”, mas eu vou preferir empregar “receptor” e “emissor” para evitar excluir do campo de reflexão os não-falantes e os não-ouvintes. Isso parece-me razoável.

⁵ Estou parafraseando a definição de epistemologia social dada pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020.

que a epistemologia social é um ramo da epistemologia contemporânea que se descola do paradigma da epistemologia tradicional, qual seja: de que o conhecimento é um produto da mente dos indivíduos. Para os epistemólogos da epistemologia social o conhecimento resulta da cooperação e da colaboração entre muitas pessoas, isto é, o conhecimento é um produto social e coletivo.

A Epistemologia Social é um ramo da epistemologia que toma as práticas e atividades sociais como critérios relevantes para se alcançar o conhecimento e a verdade, evitando, assim, o modelo epistêmico tradicional que toma o indivíduo como fonte única do conhecimento e da verdade. Dentro dessa grande área, destacam-se várias subáreas. Entre elas há duas de meu interesse particular: injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica – que fazem parte da epistemologia do testemunho. A injustiça testemunhal diz respeito a um déficit de credibilidade na economia das trocas epistêmicas dos indivíduos. E a injustiça hermenêutica diz respeito a lacunas conceituais e à marginalização epistêmica por conta de ferramentas conceituais inadequadas, ou a ausência dessas mesmas ferramentas para determinados grupos sociais (ou pessoas que isoladamente vivem experiências que não conseguem expressar com clareza pela ausência de termos e conceitos que tornem a vivência clara para a própria pessoa) na sociedade em geral, de modo que tais grupos tornam-se marginalizados (FRICKER, 2007). Miranda Fricker chamou esses dois tipos de injustiças de injustiças epistêmicas, que são injustiças produzidas a partir de vícios na nossa prática epistêmica comum.

O próprio conceito de “injustiça epistêmica” cumpre uma função de superação de uma lacuna conceitual, pois, antes da formulação deste conceito não se tinha um nome apropriado para este tipo de injustiça. Desse modo, um dos efeitos produzidos pela formulação do conceito de “injustiça epistêmica” foi o preenchimento de uma lacuna conceitual – um tipo de injustiça hermenêutica –, pois, à medida em que se organizou em torno de si uma série de outros termos, conceitos e definições satélites que orbitam o conceito principal, deu-se forma a um problema antigo, mas que não tinha sido ainda nomeado de forma adequada. Isso preenche uma lacuna no campo da epistemologia e aponta para novas soluções para problemas antigos.

Nesse sentido, a reflexão sobre “injustiça epistêmica estrutural”, empregando a lente do conceito de “injustiça hermenêutica” pode ajudar na formulação e delineamento do problema que investigo, pois ao nomear e definir com acurácia o objeto da “injustiça

estrutural” (em geral, que me parece ser um problema de ordem epistêmica), já que é um problema conceitual com implicações práticas, pode-se propor soluções concretas para o problema como, por exemplo, perceber que o tipo de poder que atua estruturalmente, gerando injustiça estrutural (em geral), não é um tipo de poder sem sujeito, como propõe Elizabeth Anderson (2012) e Miranda Fricker (vou detalhar isso mais para frente). Dessa forma, pode-se alcançar o sujeito da injustiça estrutural, abandonando o termo “injustiça estrutural” e nomeando os praticantes das injustiças, preenchendo lacunas hermenêuticas – é claro que isso envolve um trabalho de construção conceitual e essa construção deve ser feita a partir das pessoas e grupos vitimados pela injustiça epistêmica estrutural. Isso seria uma grande contribuição não somente para o campo da epistemologia, mas também da moral, da política, do direito e das ciências, visto que a definição e conceituação dão forma aos objetos e abrem novas perspectivas dentro da prática social dos usos e significados dos conceitos.

Identificar o sujeito da injustiça estrutural (em geral) nominalmente possibilita responsabilizá-lo⁶, eliminando, assim, o problema do sujeito metafísico do poder. É nesse ponto que a injustiça hermenêutica entra em cena, pois, ao preencher lacunas conceituais que dão nome específico a isso que se chama vagamente de “injustiça estrutural”, cria-se um campo de investigação: o da *injustiça epistêmica estrutural*. Assim, fica claro como várias espécies de injustiças podem ser neutralizadas a partir do preenchimento de lacunas conceituais, isto é, a partir da reflexão sobre a injustiça hermenêutica. Tomemos como exemplo os conceitos de “assédio sexual” e de “feminicídio” desenvolvidos pelos movimentos de mulheres e que nomearam práticas sociais que outrora não haviam sido bem definidas. Estes termos ajudaram na definição do objeto e na proposta de soluções ou de neutralização das injustiças. Isso é, claramente, uma solução para problemas de injustiça epistêmica estrutural⁷.

Analisar o problema da injustiça epistêmica estrutural com a lente da injustiça hermenêutica parece-me profícuo, uma vez que o desenvolvimento de conceitos e nomeações acerca da injustiça estrutural é fundamental para dar contorno a essa injustiça. Perguntas como “O que é uma injustiça estrutural?”, “Como identificá-la?”, “Quais são

⁶ É possível pensar em injustiça não-culposa. Bernard Williams (2002) dá um exemplo de Édipo, que matou o pai e casou-se com a mãe, praticando injustiça sem ter culpa alguma, uma vez que o seu destino estava traçado.

⁷ Acho que é importante dizer, aqui, que a injustiça epistêmica é híbrida: tem tanto características morais, quanto características epistêmicas.

suas causas?”, “Quais são as soluções possíveis? “Podem ajudar a dar contorno preciso ao objeto da injustiça epistêmica estrutural (tem uma seção específica dedicada a este ponto). Se eu for bem sucedido nas respostas a estas questões, será possível tratar o problema de maneira localizada (de acordo com contextos e circunstâncias diferentes) e o que seria uma injustiça “sem sujeito” (a injustiça estrutural é tida como injustiça sem sujeito) passaria a ter um sujeito (ou um grupo de sujeitos) que possa ser responsabilizado, ou pelo menos identificado – aqui, é possível eliminar o problema do “sujeito metafísico” no que tange ao conceito de “poder”. O termo “injustiça estrutural” é muito vago e o que pretendo é exatamente eliminar tal vagueza. Entretanto, não se pode perder de vista que o problema em questão está no campo da epistemologia social e como tal é preciso olhar para as práticas sociais que produzem injustiça de maneira geral e identificar como essas práticas impactam no comportamento epistêmico dos agentes (coletivos ou individuais). O que comumente se chama de “injustiça estrutural” é um tipo de injustiça que afeta vários campos da vida das pessoas injustiçadas (etnia, gênero, política, classe social, vida afetiva, escolaridade/educação, etc.). Esse tipo de injustiça seria estrutural porque está, pervasivamente inserido nas diferentes áreas e campos da vida social das pessoas, de tal modo que a prática desse tipo de injustiça (estrutural) é quase que automática e inconsciente (ou consciente), levando à crença de que não há um sujeito responsável por ela, já que todos seriam responsáveis em função do lastro cultural em que a injustiça foi forjada.

Mas o fato relevante é que a injustiça estrutural é tratada como se fosse uma injustiça praticada por “ninguém”. Então, torna-se difícil seu combate e respectiva responsabilização dos praticantes. Ao analisá-la com a ferramenta conceitual da “injustiça hermenêutica” busco, a um só tempo, identificar o (s) sujeito(s) praticante da injustiça estrutural, criando condições epistêmicas de nomeação, e gerar a possibilidade de responsabilização (em função do mesmo processo de nomeação). E isso não seria possível sem recorrer a ao conceito de “injustiça hermenêutica” desenvolvido por Miranda Fricker. Mas para isso é fundamental empregar conceitos e definições apropriados, que deem conta do fenômeno da injustiça estrutural. Os conceitos e definições em vigência foram (e são) insuficientes para iluminar o problema. É por essa razão que preciso fazer um recorte específico abordando o problema da “injustiça estrutural” numa ótica epistêmica. Isso faz com que eu possa situar a questão das “injustiças estruturais” (em geral) dentro de um conceito que pode mostrar que não há “injustiça estrutural”, mas sim uma série de

opressões e exclusões que podem ser nomeadas, iluminando, assim, a obscuridade que gira em torno da chamada “injustiça estrutural”. No final das contas, talvez, os problemas da “injustiça estrutural” possam ser reduzidos a um problema de injustiça hermenêutica – uma espécie de terapia conceitual do uso dos termos.

A minha intenção com este trabalho é, a partir da noção de “injustiça estrutural”, dar os contornos da *injustiça epistêmica estrutural* – que, para mim, está relacionada aos conceitos de injustiça hermenêutica e de injustiça testemunhal (estes conceitos estão detalhados mais à frente). Assim, eu chamo de *injustiça epistêmica estrutural* a injustiça produzida hermeneuticamente a partir do uso do conceito de “injustiça estrutural”, pois, na minha perspectiva, este conceito (“injustiça estrutural”) é vago e gera uma lacuna hermenêutica pela vagueza no significado e nos sentidos, que, indiretamente, reforçam e produzem marginalização epistêmica de pessoas e grupos sociais. O conceito de “injustiça estrutural”, do jeito que é usado, gera um tipo de injustiça que não permite *identificar* o sujeito (ou os sujeitos) praticante da injustiça. Trata-se, pois, de um vício implícito, uma vez que “injustiças estruturais” não têm sujeitos definidos para serem identificados como praticantes das injustiças. É óbvio que sujeitos empíricos podem ser acusados de “injustiça estrutural”. Mas, em todo caso, esse é um tipo de injustiça que sempre remete a um fundo (anterior) ontológico-metafísico para além da vontade do sujeito empírico. Por isso é tão importante retornar ao momento em que o sujeito empírico foi transformando em sujeito metafísico, já que esse processo faz parte dos mecanismos de reprodução do poder. Tal injustiça, ao ser nomeada e reconhecida como *estrutural* prescinde de um sujeito empírico, parasitando no terreno da metafísica do poder. O que estou fazendo é tentar mostrar que o conceito geral de “injustiça estrutural” gera mais injustiça, pois cai em um círculo epistêmico vicioso, fazendo com que as vítimas de injustiças persistentes (em função da raça, gênero, classe, religião, etc.) não possam identificar a origem do dano que lhes foi causado, pois, tais danos resultariam de um problema estrutural que não encontra qualquer sujeito empírico em sua origem. O conceito de “injustiça estrutural” é um problema hermenêutico-discursivo (construído conceitualmente) que precisa ser dissolvido, visto que ele “estrutura o modo de entender as injustiças.

Posso dizer que esta é uma contribuição original de minha parte: tratar a “injustiça estrutural” numa perspectiva epistêmica, dando contorno ao problema e definindo melhor o objeto para, enfim, demonstrar que se nós formularmos melhor as questões que giram

em torno da chamada “injustiça estrutural”, poderemos identificar sujeitos empíricos (pessoas e instituições), eliminando (ou dissolvendo) a noção de “injustiça estrutural”. Vou me apoiar nos conceitos de “poder social” e “poder identitário” à maneira de Fricker. Isso me levará a fazer uma reflexão sobre o sujeito do poder, pois, há uma disputa em jogo: o poder entendido como “uma capacidade⁸”, tem um sujeito ou não tem um sujeito? Foucault, ao investigar o “poder”, diz que o “poder” só se manifesta em “ato”, portanto, tem um sujeito que atua. Fricker toma de empréstimo o conceito de “poder” de Foucault (conf. 1995, p. 242), no entanto, ela afirma que o “poder” é uma capacidade e que o “poder” pode ser “meramente estrutural”, isto é, sem sujeito (poder passivo) (2007, p. 10).

Eu concordo com Fricker quanto à passividade do “poder, mas discordo no que se refere ao “poder meramente estrutural”. O meu argumento (como se verá mais à frente) é que as “estruturas sociais” (vou tratar isso como um conjunto de práticas sociais, ações, espaços e instituições) não se movem sozinhas. São movidas por pessoas e tais pessoas transferem características pessoais e de grupos para as “estruturas” sociais. De acordo com Foucault, “[...] o exercício do poder seria uma maneira para alguns de *estruturar* (grifo meu) o campo de ação possível dos outros” (1995, p. 245) e isso deixa claro como a noção de “estrutura” está sendo lido erradamente. Assim, uma investigação sobre o estatuto do “sujeito do poder” parece-me fundamental, uma vez que encontrar o “sujeito do poder” ou dissolvê-lo nas instituições sociais decide qual rumo devo dar à noção de “injustiça estrutural”. Quer dizer, decidir se há como identificar sujeitos empíricos responsáveis, direta ou indiretamente, pelo que nos habituamos a chamar de “injustiça estrutural”. Em certa medida, o que proponho, aqui, é usar o conceito de injustiça hermenêutica de Fricker como ferramenta conceitual elucidativa para demonstrar o problema envolvido no uso inadequado do conceito de “injustiça estrutural”. Em outras palavras: o conceito de “injustiça estrutural” faz parte da prática de “injustiça estrutural” (ele próprio é estruturante) e precisa ser melhor analisado. Mas só se pode fazer isso mostrando o vácuo conceitual encoberto pelo conceito (vazio) em questão.

Para além desse aspecto mais ligado ao exercício do poder – poder como capacidade de interferir na ação de outrem⁹ (portanto, poder empírico e não metafísico)

⁸Tanto Foucault, quanto Miranda Fricker, tomam o conceito de “poder” como uma capacidade. Conf. *O sujeito e o poder* (2009) e *Epistemic Injustice: power and the ethics of knowing* (2007).

⁹Fricker emprega o termo “poder” como uma “capacidade de agir” e de “interferir na ação de outra pessoa”.

– vou recorrer a um uso muito particular do termo “imaginação”. O conceito de imaginação tem um papel relevante em minha pesquisa, pois, a nossa capacidade imaginativa é decisiva na produção de preconceitos e/ou estereótipos. Desse modo, a capacidade de imaginar ou de não imaginar pode gerar imagens de mundos distorcidas do mundo factual. A história humana está repleta de casos em que a imaginação (ou a ausência dela) levou pessoas bem formadas a tirar conclusões erradas e, assim, desenvolverem falsas crenças a respeito do mundo. Assim, usarei o termo “imaginação” num sentido lógico, quer dizer, como uma das “possibilidades de pensar o real”. Imaginar, então, pode ser entendido como pensar uma das possibilidades do mundo. Pensar estados de coisas possíveis a partir de estados de coisas vigentes. Crenças, por exemplo, encontram sustentação em processos imaginativos que podem conduzir a preconceitos e a negacionismos. Foi assim que se produziram teorias racialistas como a “eugenia”, ou o racismo (que tem a suposição de fundo “evolucionista” de que pessoas não-brancas são sub-espécie). Teorias como estas não têm valor científico, mas carregam um peso imaginativo e são compartilhadas coletivamente, interferindo no valor epistêmico do que pessoas não-brancas comunicam com suas vozes e com seus corpos. O imaginário coletivo é um dos elementos que ajuda a produzir injustiça epistêmica estrutural ao produzir desvantagens epistêmicas para grupos sociais específicos e pessoas estereotipadas negativamente.

Assim, eu pretendo tomar o conceito de “imaginação como “uma das possibilidades da realidade”, entendendo que a “realidade” (o mundo) pode ser pensado como a soma de fatos vigentes e de fatos possíveis – os fatos vigentes é tudo que ocorre e os fatos possíveis, tudo que se pode imaginar (por isso *pode* acontecer) e, inclusive serve de matéria prima para as artes. A prática de injustiças epistêmicas tem relação direta com o uso da imaginação no processo de formulação dos juízos e crenças. Isso pode conduzir à formulação de juízos empíricos com base em fatos possíveis e, nesses casos, o produto dessas inferências empíricas conduziriam a falso conhecimento e a injustiças epistêmicas com base em preconceitos oriundos do imaginário coletivo, ou seja, tratar o produto da imaginação como um fato. A imaginação coletiva (de grupos sociais) funcionaria, então, como uma espécie de poder social (identitário – é bom que se diga) que faria um grupo se pensar superior ao outro em função de características atribuídas (ou negadas) ao grupo subjugado, de modo que isso faria parecer que o grupo subjugado merece a posição de

subjugado com base nos critérios adotados pelo grupo dominador: a imaginação (contra os fatos).

Desse modo, o meu objetivo final é identificar o sujeito do poder estrutural – refiro-me à ideia de que o “poder estrutural”, que gera “injustiça estrutural”, deve ter um sujeito, ou um grupo de sujeitos empíricos –, desconstruindo a ideia de que “o poder” pode atuar sem sujeito e que, na verdade, afirmar que o poder é meramente estrutural já é uma estratégia de manutenção do poder para manter pessoas e grupos subjugados. A noção de “injustiça estrutural” supõe um poder ou relações de poder em que o sujeito empírico torna-se transcendental. Nesse processo, a noção de “injustiça estrutural” torna-se parte dos dispositivos de dominação que “estruturam” o pensamento por meio da dimensão simbólica da comunicação e produção de conceitos. Desse modo, identificar a gênese do problema e nomeá-lo corretamente faz parte da solução do problema, pois, assim posso dar contorno a um problema difuso que ainda não encontrou uma formulação apropriada. Questões como culpabilização ou responsabilização em relação à “injustiça estrutural” em geral poderão deixar de ser inviáveis se o sujeito do poder for localizado e sua genealogia for trazida à tona.

Isso, sem dúvida, exigirá algum grau de atenção para a epistemologia de grupos, passando por uma reflexão do papel das instituições sociais no que diz respeito às virtudes ou vícios epistêmicos das pessoas, grupos e instituições sociais implicadas em “injustiças estruturais”. Todavia, adianto que não pretendo pensar tais instituições sociais como agentes epistêmicos sem sujeitos, exercendo um poder sobre os indivíduos. Pelo contrário, pensarei as relações de poder entre pessoas e instituições sociais como retroalimentadas: pessoas, ao mesmo tempo, são influenciadas por instituições (e grupos) e influenciam instituições (e grupos), de modo que seria errado atribuir às instituições sociais e aos grupos um poder que não depende de sujeitos empíricos, criando entes metafísicos dotados de “vontades” e “humor” próprios. A minha tarefa aqui é delinear o problema com precisão, investigando sua gênese e identificando nominalmente a rede que envolve a injustiça epistêmica estrutural, chegando ao sujeito empírico do poder e preenchendo lacunas hermenêuticas. Para realizar esta tarefa é preciso ouvir as vozes dos injustiçados, rompendo a cadeia de injustiças epistêmicas ao longo da história.

1.1 As injustiças epistêmicas

O tema das injustiças epistêmicas ganha forma nos textos de Miranda Fricker (2007). Claro, depois o tema ganhará outras dimensões e desenvolvimentos – como “A injustiça epistêmica na medicina” (CAREL, H. e KIDD, J. I, 2017); “Educação e injustiça epistêmica” (KOTZEE, Ben, 2017); “Injustiça epistêmica e o direito” (SULLIVA, M, 2017); “Injustiça epistêmica e filosofia da raça” (ANDERSON, L, 2017); “Práxis decolonial e injustiça epistêmica” (PITTS, A. J, 2017), por exemplo¹⁰. Mas, para o que me interessa, tomarei os conceitos desenvolvidos por Fricker como referência. Porém, dialogando sempre com pensadoras e pensadores que trouxeram novas perspectivas para a reflexão sobre o tema. Miranda Fricker, ao tratar do problema da injustiça epistêmica, de maneira geral, tem em mente a seguinte pergunta: Qual é o papel da virtude na explicação tanto da racionalidade, quanto da ética do que deve ser nossa prática epistêmica mais básica e onipresente de adquirir conhecimento e informação? Isso está dito, literalmente, em um texto de 2003 intitulado “Epistemic Injustice and Role for Virtue in the Politics of Knowing” (2003, p. 154). A preocupação de Fricker é ética, mas tem sérias implicações epistêmicas. A questão levantada por ela ilumina os cantos sombrios da epistemologia contemporânea, pois, traz para o centro do debate aquilo que só não aparecia antes porque ninguém havia dado forma conceitual: a injustiça epistêmica. Ela nos faz perceber que há um espaço negativo no qual a injustiça epistêmica é a regra (2007, conf. Prefácio). É claro que, aqui, ética e epistemologia se misturam. Mas isso não é problema, pois, o que se pretende, efetivamente, é tornar nossa prática epistêmica justa, virtuosa. É por isso que Fricker afirma que o livro “explora a ideia de que há um tipo, distintivamente, epistêmico de injustiça. Há um número de fenômenos que podem ser iluminados sob a ideia geral de injustiça epistêmica” (FRICKER, 2007, p. 1).

Ela divide a injustiça epistêmica em dois tipos específicos: testemunhal e hermenêutica. Na introdução do livro de Fricker (2007), ela define os dois tipos de injustiça da seguinte maneira: “Nós podemos dizer que injustiça testemunhal é causada por preconceito na economia da credibilidade; e que a injustiça hermenêutica é causada

¹⁰ Todos esses textos são artigos publicados em *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, março de 2017. Nenhum desses textos tem tradução para a língua portuguesa. Em março de 2020 entrei em contato com Luvel Anderson para obter autorização para a tradução do artigo dele sobre injustiça epistêmica e filosofia da raça com finalidade de divulgação científica. Ele a princípio autorizou. Depois recuou, alegando questões editoriais.

por preconceito estrutural na economia dos recursos hermenêuticos coletivos” (2007, p. 1). Abordarei os dois tipos de injustiças epistêmicas, no entanto, para o meu propósito será fundamental um olhar mais detido sobre a injustiça hermenêutica, visto que é a partir dela que explorarei conceitos como “poder social” e “poder identitário”, por exemplo. Sendo assim, farei, agora, uma análise mais detalhada do conceito de injustiça testemunhal e mais adiante analisarei o conceito de injustiça hermenêutica. Entretanto, os conceitos desenvolvidos por Fricker serão insuficientes para alcançar o que pretendo. Assim, acrescentarei mais adiante duas outras perspectivas relacionadas ao tema das injustiças epistêmicas, a saber: o conceito de injustiça estrutural na perspectiva de Elizabeth Anderson¹¹ e a noção de contrato racial-epistêmico desenvolvida por Charles W. Mills.

1.2 Injustiça testemunhal

O conceito de injustiça testemunhal foi construído considerando a maneira como a maior parte do nosso conhecimento é transmitida: por meio de testemunhos. Afirmações como “Nero ateou fogo em Roma”, ou “Van Gogh pintou os girassóis”, ou ainda “Einstein é o criador da teoria da relatividade especial”, foram transmitidas por meio de testemunhos de terceiros. Pouquíssimas pessoas tiveram acesso direto a essas informações – e as que tiveram, já morreram. Assim, tudo que nos resta é o testemunho de alguém como fonte de informação e de conhecimento confiável¹². O problema é que temos de aprender a selecionar fontes seguras e confiáveis, pois as trocas epistêmicas são partes importantes dos fundamentos da sociedade e da sociabilidade. Para reforçar o que acabo de dizer, recorro à ideia seminal que Edward Craig teve ao escrever o livro *Knowledge and the State of Nature*. Segundo Craig,

O ser humano precisa de crenças verdadeiras sobre seu meio ambiente, crenças que podem servir para orientar suas ações para um resultado bem-sucedido. Sendo assim, eles precisam de fontes de informação que os levem a acreditar nas verdades (CRAIG, 1990, p. 11).

¹¹ A bem da verdade, Miranda Fricker já havia abordado a questão da injustiça estrutural em seu livro (2007), tanto do ponto de vista da injustiça testemunhal, quanto do ponto de vista da injustiça hermenêutica. O que me interessa no caso de Elizabeth Anderson é que ela diz que a solução dada por Fricker para o problema da injustiça testemunhal não funciona, porque a solução teria de ser estrutural.

¹² No capítulo 3 faço uma reflexão sobre a origem do conceito de “conhecimento”, dialogando com Edward Craig (1990). Lá teremos o momento adequado para uma distinção relevante entre “fonte de informação” e “bom informante” (conceitos de Craig) e como isso se relaciona ao conceito de “conhecimento”.

Como se pode notar, as crenças têm uma relação estreita com a noção de verdade. Mas para se chegar à verdade e tê-la como um critério para a ação é necessário ter fontes de informação seguras e confiáveis, pois é por meio dessas fontes que as informações são distribuídas, armazenadas e compartilhadas. Por esse motivo é que as trocas epistêmicas exercem um papel importante na construção da sociabilidade e estabilização da verdade. Mas, como a maior parte de nosso conhecimento e, portanto, da verdade, deriva dos testemunhos, esse também é um terreno fértil para a injustiça epistêmica, visto que esta nasce do descrédito arbitrário do testemunho de alguém – ou seja, um descrédito produzido a partir do preconceito.

Notadamente, a credibilidade, ou sua ausência, é chave para produzir justiça ou injustiça epistêmica. Mas acontece que a credibilidade está atrelada ao conceito de “poder social” que, segundo Fricker (2007, p. 13), “... é uma capacidade prática socialmente situada para controlar ações dos outros, onde esta capacidade pode ser exercida (ativamente ou passivamente) por agentes sociais particulares ou alternativamente, pode-se operar puramente estruturalmente”. Assim, fica evidente perceber que os grupos ou pessoas dominantes interferem, diretamente, no que é tido por confiável ou não confiável em uma sociedade. A dominação pode ter muitos sentidos, mas em qualquer um deles, quem tem poder (econômico, político, militar, religioso, emocional, etc.,) interfere diretamente na forma de credibilidade. Por exemplo: com muita facilidade, associa-se moralidade e correção a pessoas religiosas (tanto é assim que muitos criminosos, no presídio, convertem-se à vida religiosa). Isso as torna mais confiáveis. Outro exemplo: pessoas ricas são associadas à honestidade e, por isso, teriam maior capacidade para gerir a *coisa pública*. Mas, sabemos, quase sempre isso é falso. A confiabilidade está atrelada a algum tipo de dominação e de influência sobre os “mais fracos” ou dominados. Assim, a credibilidade tem relação direta com a posição e com a função social que cada pessoa desempenha na sociedade. O “poder social” está atrelado a essas posições e funções sociais (estruturais ou não), fazendo com que algumas pessoas tenham muito crédito epistêmico e outras não tenham crédito epistêmico – ou tenham pouco crédito.

Um bom exemplo para deixar mais clara a relação entre poder social e injustiça testemunhal é o caso de Tom Robinson, que é um personagem do livro *O sol é para todos* (2022) da autora Harper Lee. Fricker toma o caso de Tom Robinson como caso paradigmático de injustiça testemunhal. Robinson era um homem negro que vivia no Condado de Maycomb no estado do Alabama nos anos de 1930, convivendo com o que,

hoje, se chamaria de “racismo estrutural”¹³ e com o segregacionismo presentes nos Estados Unidos. Robinson foi acusado de estupro por uma garota branca, Mayella Ewell e o pai dela, Bob Ewell. Ele foi levado ao tribunal e teve um julgamento – o que não quer dizer que teve justiça.

A narrativa do livro mostra que a palavra de um homem negro naquelas condições nada valia. Um homem negro acusado de violar uma garota branca em um cenário de época e contexto racista está completamente impotente e sua palavra não será percebida como verdadeira – sobretudo porque Robinson comete um erro fatal: afirma no tribunal que sentiu *pena* de Mayella Ewell. Mas quem é um “negro” para sentir pena de uma *pessoa* branca? Isso seria inadmissível, pois, o sentimento de pena demonstra superioridade. E um “negro” afirmar isso em um tribunal ofende todos os “brancos” (trazendo à tona o racismo que estrutura os afetos e a cognição dos brancos como seres ontologicamente superiores). E assim foi. Robinson foi julgado em um tribunal onde o júri era todo branco, o juiz branco, o promotor de defesa branco, o advogado de acusação branco e seus acusadores brancos. Tudo colocava Robinson em desvantagem epistêmica, jurídica e moral. Esse é um caso em que o “poder social” sob a forma de “poder identitário” se presentifica e gera injustiça testemunhal. Mas um tipo de injustiça testemunhal que está “estruturando” várias dimensões da vida de Tom Robinson. Isso mostra como se constrói aquilo que virá a ser chamado de “injustiça estrutural” (o “racismo estrutural” é um tipo de injustiça), pois trata-se de uma injustiça produzida em um nível profundo de preconceito que, ao mesmo tempo, atravessa e ultrapassa as individualidades. E nesse processo de ultrapassagem os sujeitos empíricos praticantes de tais injustiças volatilizam-se no tempo e no espaço conceitual, nascendo o que veio a chamar de “injustiça estrutural”.

Nesse caso, não importam as evidências, demonstrando que Robinson não poderia ter praticado a violação sexual (e isso foi demonstrado pelo advogado de Robinson, Atticus Finch¹⁴). O imaginário social está profundamente impregnado com a concepção

¹³ “O racismo estrutural” não é o meu principal problema, mas é importante dizer que “racismo estrutural” é entendido como um racismo que envolve tanto indivíduos, quanto instituições na medida em que a sociedade é racista como um todo. Assim, é um racismo que persegue pessoas nas várias dimensões de suas vidas, enquanto, por oposição, privilegia o grupo considerado superior racialmente. Nesse sentido, o racismo chamado de estrutural não pode ser confundido com racismo individual, nem institucional, mas um fenômeno mais amplo que envolve toda a sociedade. Uma referência importante para pensar o problema do “racismo estrutural” é o livro homônimo de Silvio Almeida publicado pela coleção “Feminismos plurais”, selo Sueli Carneiro. São Paulo: Pólen, 2019. Eu não pretendo me aprofundar nessa questão aqui.

¹⁴ No capítulo 19 de *O sol é para todos*, o advogado de defesa, Atticus Finch, chama Tom Robinson para depor: “Thomas Robinson segurou o braço esquerdo com a mão direita e levantou-a. Colocou o braço sobre a Bíblia e a mão esquerda, que parecia de borracha, ficou sobre o couro escuro do livro. Quando levantou

de que “negros mentem e são perigosos” e, portanto, a palavras deles não valem nada. Esse é um caso de injustiça testemunhal com base em estereótipo negativo de identidade e Fricker o emprega para exemplificar como isso pode afetar definitivamente a vida de uma pessoa.

Para José Medina (2011, p. 25),

A autoridade testemunhal de Tom Robinson é desacreditada porque certas relações e afetos têm se tornado inacreditáveis (de fato, quase ininteligíveis) na cultura; e alcançar a justiça torna-se praticamente impossível na cultura até aquelas relações e afetos tornarem-se imagináveis, até elas poderem ser pensadas significativamente e aqueles que as reivindicam não se tornarem descrentes de suas várias reivindicações.

Eu tenho o mesmo tipo de suspeita de Medina: o racismo, o preconceito e o estereótipo negativo são nutridos imaginativamente, quer dizer, a injustiça testemunhal praticada contra Tom Robinson passa pela incapacidade dos brancos imaginarem que a garota branca poderia estar mentindo e que Robinson poderia estar falando a verdade. A despeito das provas demonstradas no tribunal, Robinson foi desacreditado e condenado.

Pode-se perceber, aqui, *o modus operandi* do poder social atuar e interferir na vida de outra pessoa. A deflação epistêmica sofrida por Robinson não pode ser pensada em desconexão com o poder social, nesse caso o poder identitário, alimentado pelo imaginário social acerca do que “é ser um homem negro”. Esse tipo de injustiça sofrida por Tom Robinson não é somente testemunhal, é também “estruturante” na medida em que afeta não apenas Robinson, mas toda a população negra de Maycomb e do Alabama. Como essa injustiça decorreu de um ódio coletivo de um grupo contra todo um “povo”, tendeu-se a chamá-la de “estrutural”, quer dizer, sem sujeito identificável empiricamente, porque ela (a injustiça) representa um sentimento de coletividade que, em tese, não se poderia atribuir a indivíduos particularizados, mas somente a todos, incluindo seus antepassados e, desse modo, a origem ficou perdida no tempo. Mas, estamos percebendo, aqui, que é possível refazer o caminho para reencontrar a origem do conceito em questão. Sujeitos esses que, historicamente, têm (e tiveram) o monopólio dos modos e formas de “estruturar” o mundo conceitualmente – veremos isso mais detalhadamente mais adiante.

a mão direita, a outra, inerte, escorregou e bateu na mesa do escrevente. Ele ia fazer tudo de novo quando o juiz Taylor resmungou: - Está bem assim, Tom.” A estratégia de Finch era demonstrar que Tom Robinson tinha o braço e mão esquerda inválidos. Ao interrogar o pai de Mayelle Ewell, Bob Ewell, Finch mostrou que Bob Ewell era canhoto e que os hematomas e marcas de agressões no rosto de Mayelle foram desferidas por um canhoto. Tom Robinson não poderia ter feito aquilo.

Alguém poderia argumentar que se trata de literatura e não de fatos. E, portanto, o exemplo não teria relevância, nem peso na vida prática. Mas isso não seria um bom argumento, porque a literatura, assim como a ciência, usa casos hipotéticos e fictícios para pensar e imaginar cenários, tirando conclusões para a vida prática. Nesse caso, o que está em jogo é o raciocínio em questão sobre injustiça epistêmica e para isso tanto faz um fato ou uma história inventada. Aliás, foi justamente a falta de imaginação que levou o povo de Maycomb a condenar Robinson, cometendo uma dupla injustiça: epistêmica e jurídica. Além disso, o exemplo do caso de Tom Robinson ultrapassa os limites de uma simples injustiça testemunhal. Se prestarmos atenção, veremos que já aí há uma injustiça do tipo que será chamada de “estrutural”, uma vez que quase toda a população de Maycomb (à exceção do advogado de Robinson, Finch, seus dois filhos, Jem e Scout e o amigo das crianças, Dill – da parte dos brancos) acreditava na culpa de Robinson e na acusação (nas palavras) de Mayella Ewell e de seu pai, por um lado – e mesmo que não acreditassem na culpa, era só um “preto” e o *pacto narcísico da branquitude*¹⁵ não deixaria uma pessoa branca passar por mentirosa em um tribunal. E, do outro lado, toda uma população negra sofria com a falta de credibilidade epistêmica e moral por conta de um preconceito que rastreava suas vidas como um todo (à exceção do trabalho: negros são bons para trabalhar). Isso, de fato, parece “injustiça estrutural”, ontologicamente falando, quer dizer, parece haver um tipo de poder social que está para além dos sujeitos empíricos, moldando e modelando suas mentes. Esse “poder” onipresente “estruturaria” a mente de todos sem ser “estruturado” por ninguém de acordo com características ônticas do ser de cada um. Mas isso é falso.

Mas, quero dizer, que podemos chegar aos autores de tal injustiça, porque, como disse Medina (2011, p. 21-22),

Não é acidental que alguns grupos sejam vistos como mais críveis e outros menos críveis, porque credibilidade é uma questão comparativa e porque percepções de autoridade e credibilidade são formas de reconhecimento social que devem ser afetadas por hábitos culturais de reconhecimento disponíveis para sujeitos com posições diferentes...

Se a credibilidade não é algo acidental, mas sim algo relacionado a posições diferentes dentro do contexto social, posso afirmar que a credibilidade de alguém é medida pelo

¹⁵ O conceito de “pacto narcísico” foi tomado de empréstimo da psicóloga Cida Bento (2022). O pacto se dá por um acordo tácito entre aqueles que estão em condição de exercer o “poder” e a partir desse lugar reproduzem as condições (políticas, morais, econômicas e epistêmicas) para a manutenção e perpetuação do poder distribuído entre seus iguais – mesmo que de maneira desigual. Conf. BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

poder social e, nesse caso, o grupo dominante, que tem o poder social atribuído o “valor” de confiável aos seus e de não confiável aos “outros”, recorrendo mais a um processo identitário-psicológico do que a evidências e fatos. Por isso que a imaginação é tão atuante e imprescindível para a compreensão das injustiças epistêmicas. Mas, nesse caso, mais uma vez, podemos denominar não uma pessoa apenas como quem praticou injustiça testemunhal, moral e jurídica. Denominamos toda a população branca de Maycomb e a “injustiça estrutural” ganha novo significado. Quero dizer com isso que não se deveria utilizar o conceito de “injustiça estrutural” para a injustiça produzida em Maycomb, porque isso soaria como um fantasma metafísico. É mais preciso e certo afirmar que parte (a maioria) da população branca de Maycomb é racista e injusta – esse é um recurso interessante: trocar os sujeitos abstratos da “injustiça estrutural” por sujeitos concretos. O conceito de “injustiça estrutural” está ocupando, como um “X” na equação, o lugar de outro signo: que são as pessoas reais e palpáveis. O lugar do “X” passa a ser ocupado pelo signo correto e, portanto, por sujeitos identificáveis e reconhecíveis no tempo e no espaço de modo que ficasse explícito o vácuo conceitual ocupado por “injustiça estrutural”. A chamada “injustiça estrutural” é uma injustiça coletiva produzida a partir da fabricação de um consenso sobre o modo que se deve entender o fenômeno da injustiça a partir da perspectiva da gramática do opressor.

É verdade que ainda não foi possível *indivíduoar*¹⁶ a culpa – e talvez não seja nunca. Mas ainda não estou tratando de culpa. Por enquanto trato apenas de identificar um sujeito culposo, ou um grupo de sujeitos culposos, isto é, que praticam injustiça epistêmica culposa¹⁷. A responsabilização e culpabilização é outro aspecto. Se partirmos do princípio de que o “poder social” sempre tem por objetivo “o controle social” (FRICKER, 2007, p. 32), o discurso da “injustiça estrutural” tem um efeito de controle e de impunidade monumental, pois, ao ser produzido e reproduzido, ele deixa impunes aqueles que detêm o poder social e que controlam a produção de conceitos e de expressões para dar sentidos às vivências da vida comum. Assim, a noção de injustiça estrutural livra hermeneuticamente os grupos dominantes da responsabilização pelas injustiças

¹⁶ Senti necessidade de empregar o termo *indivíduoar* e não *individualizar*, pois parecem ter pesos diferentes. A primeira opção diz com maior precisão o que quero dizer, isto é, a individuação refere-se à singularidade de cada pessoa, a algo que torna cada pessoa o que ela é num processo de construção das identidades na esfera social. Enquanto a individualização refere-se a algo com origem biológica e mais orgânico como a origem da vida e o processo de divisão celular.

¹⁷ Emprego o termo “culposo” à maneira do direito: *sem a intenção de*. Por enquanto, acho que é uma boa saída. Mas estou ciente de que pode haver pessoas que agem *dolosamente* – só para manter a analogia jurídica.

epistêmicas praticadas. Nesse sentido, a injustiça testemunhal tem como pano de fundo a injustiça hermenêutica.

Quando ocorre injustiça epistêmica é porque o lugar social que cada um ocupa na vida social é relevante (ou irrelevante) para determinar o grau de credibilidade epistêmica. O lugar que cada um ocupa, no entanto, tem relação com o “poder social”. Aliás, é uma forma de exercício do “poder social”. Assim, o lugar que cada pessoa ocupa na sociedade interfere também na distribuição do grau de credibilidade que é dado a cada um. Como vivemos em sociedade e não isolados uns dos outros, a posição social será uma das maneiras de se estabelecer as chamadas identidades sociais.

As identidades sociais são produtos de um tipo de “poder social” que já sabemos o nome: o “poder identitário”. A maneira como o poder identitário interfere nas existências das pessoas não precisa estar no nível das crenças verdadeiras. Ele atua no nível primário da imaginação social coletiva com base em estímulos meramente perceptuais produzidos por impressões sensíveis não elaboradas conceitualmente, gerando déficit ou vício epistêmico e isso deixa margem imensa para estereótipos negativos e preconceitos (por isso falei em injustiça epistêmica culposa acima), pois, a imaginação atua independentemente das crenças verdadeiras (FRICKER, 2007, p. 35). Nesse sentido, o poder identitário atua em um nível sensorial como um instinto agressivo que se volta contra a diferença, pois, ele é anterior a qualquer reflexão, ou debate qualificado – não que o debate qualificado seja garantia de eliminação dos preconceitos. Mas tem força suficiente para moldar julgamentos de credibilidade de terceiros a partir de percepções equivocadas mais arraigadas no tecido social. De acordo com Fricker,

O poder identitário em si, entretanto, é algo não material – algo totalmente discursivo, pois opera no nível de concepções compartilhadas do que é ser um cavalheiro, do que é ser um plebeu, o nível da identidade social imaginada. Assim, o poder identitário é apenas uma faceta das categorias de identidade social pertencentes a, digamos, classe ou gênero, uma vez que tais categorias terão implicações materiais, bem como aspectos imaginativos” (2007, p. 35-36)

Esse bem pode ser o ponto de partida para as injustiças epistêmicas, visto que o poder identitário não encontra sustentação material, mas somente imaginativa (produzido discursivamente a partir de impressões sensíveis que são modeladas com base em preconceitos que produzem conceitos negativos). Essa passagem não deixa dúvidas de que o *déficit* de credibilidade com base em estereótipo negativo e preconceito gera desvantagem epistêmica e demérito moral para as vítimas de tais injustiças. A injustiça

testemunhal é uma consequência direta do “poder identitário” e do preconceito com base na identidade – sabendo-se que as identidades são muito mais fabulação do que facticidade. O “poder social” gera uma subespécie de poder que é o poder *identitário*. Fricker (2007, p. 14) entende o poder identitário do seguinte modo:

... há, pelo menos, uma forma de poder social que requer não apenas coordenação social prática, mas também uma coordenação social *imaginativa*. Pode haver operações de poder que dependem do agente ter compartilhado concepções de identidade social – concepção viva na imaginação social coletiva que governa, por exemplo, o que é ou significa ser uma mulher ou um homem, ou o que significa ser gay ou hétero, jovem ou velho, e assim por diante. Sempre que houver uma operação de poder que dependa, em algum grau significativo, dessa concepção imaginativa compartilhada de identidade social, então, o *poder identitário* está em ação... (grifo da autora).

Ao que parece, o poder social não somente interfere na ação de outros indivíduos, Ele também desperta uma capacidade imaginativa de criar “grupos identitários” e a partir deles agrupar e separar pessoas, fazendo com que o poder seja localizado. O “poder identitário”, nesse sentido, distingue as pessoas, agrupando-as em várias categorias e classificações. Dentro dessas categorias e classificações determina-se quem é digno ou indigno de crédito epistêmico. Acredito que aqui já aparece um sinal de como surge a injustiça epistêmica estrutural: quando os que detêm o poder olhando de si para o outro que não tem poder, se toma a si mesmo como paradigma epistêmico e moral, valorando e nomeando o mundo tal qual ele imagina ser (vou fazer uma relação desse aspecto com a “genealogia” de Nietzsche no capítulo 3, mas achei importante sinalizar já aqui) . Neste ponto, é preciso chamar a atenção para o detalhe de que os indivíduos existem, mas sempre se lhes atribui uma identidade, de modo que é quase impossível viver em sociedade sem receber algum tipo de rótulo ou classificação, ou estereótipo e, como mencionado mais acima, as identidades são meramente discursivas, mas têm impacto material, uma vez que se relacionam também com categorias sociais como gênero e classe, por exemplo.

Na prática, o processo de formação das “identidades” é um processo que sempre passa por alguma forma imaginativa de identificar o outro, de modo que dificilmente a justiça será a regra nessa forma de exercício do poder. Obviamente, o grupo dominante toma para si o “direito” de dizer quem (ou o que) o “outro” é. Isso é o poder social na prática. Para Fricker, “sempre que há uma operação de poder que depende, em algum grau significativo, de tais concepções imaginativas compartilhadas de identidade social,

então, o *poder identitário* está em ação” (2007, p. 33). É exatamente em função do exercício do poder social que algumas pessoas são percebidas como indignas de crédito epistêmico, gerando a injustiça testemunhal, ou, como diria Medina, “É o imaginário social dominante que está por trás do padrão vicioso do excesso e déficit de credibilidade neste caso” (2011, p. 25). Tal percepção decorre de estereótipos negativos de identidade, como dizer que “mulheres são pouco racionais”, que “pessoas negras não são confiáveis”, ou ainda que “nordestinos têm baixo QI” e por aí vai.

Esses estereótipos negativos de identidade são pensados por contrastes, quer dizer, a pessoa, ou grupo que tem poder social, a partir de si, define o outro como menos. Na injustiça testemunhal, esse outro despossuído de poder social terá a sua dignidade humana de conhecedor violada, causando-lhe um dano naquilo que é um valor propriamente humano: produzir, compartilhar e armazenar conhecimento. Esse outro não é percebido como agente epistêmico, sofrendo assim privações não somente de ordem epistêmica, mas também de ordem moral. O exercício do poder é coordenado e atinge várias áreas da vida das pessoas que estão submetidas a ele. Podemos afirmar que

[..] o objetivo de qualquer operação de poder social é *exercer o controle social*, seja isso uma questão de agentes específicos controlarem o que os outros agentes fazem ou das ações das pessoas sendo controladas de modo exclusivamente estrutural. Em relações agenciais de poder, uma parte controla as ações de outra parte ou partes. Em operações puramente estruturais de poder, embora o poder não tenha sujeito, ele sempre tem um objeto cujas ações estão sendo controladas – o grupo privado de direitos” (FRICKER, 2007, p. 32).

Assim, o grupo dominante decide que tipo de discurso tem valor epistêmico. É claro que o discurso que terá valor epistêmico será o do próprio grupo dominante. Decorre daí que tanto a injustiça testemunhal, quanto a injustiça hermenêutica (assunto da próxima seção) não vão ser tematizadas (sem provocação) pelo grupo dominante que produz e valida o discurso acerca do conhecimento. Nesse sentido, combater a injustiça testemunhal exige também combater a injustiça mais profunda que é a chamada injustiça estrutural. A injustiça estrutural se dá no plano individual e coletivo, na dimensão testemunhal e hermenêutica. Se for como afirmou Fricker acima – que o objetivo de qualquer operação de poder é exercer controle social –, então o discurso de que há um tipo de poder “meramente estrutural”, quer dizer, “sem sujeito”, precisa ser abandonado, pois é uma forma de controle social. Mas esse é um problema de “justiça hermenêutica”.

1.3 Injustiça hermenêutica

O outro tipo de injustiça epistêmica que Fricker dá ênfase é a injustiça hermenêutica. Ocorre uma injustiça hermenêutica toda vez que faltam recursos linguístico-interpretativos na prática discursiva social, isto é, a falta de recursos linguístico-hermenêuticos decorre de um processo de desvantagem epistêmica em que pessoas e grupos são tornados impotentes epistemicamente e não conseguem dá significado a áreas importantes de suas experiências cotidianas. Isso se deve ao fato de que os poderosos têm “vantagens injustas na estruturação de entendimentos sociais coletivos” (FRICKER, 2007, p. 198) e isso gera marginalização hermenêutica na compreensão de áreas significativas da experiência social (que foi “estruturada” pelos poderosos em função de seus interesses próprios).

O modelo paradigmático que Fricker (2007) apresenta de injustiça hermenêutica é o do assédio sexual. Antes do desenvolvimento do conceito de ‘assédio sexual’ qualquer mulher que passasse pela experiência de uma investida sexual (física ou verbal), no trabalho por exemplo, e fosse se queixar para outra pessoa, teria sua credibilidade questionada, pois, seria percebida como histérica ou como alguém falando sobre coisas sem sentido. Basicamente, o assédio sexual está associado a uma investida sobre alguém sem consentimento. Entretanto, o conceito de assédio sexual nem sempre existiu (embora houvesse uma prática não nomeada que recebeu, posteriormente, essa definição). Isso fazia com que mulheres e homens padecessem de desvantagem cognitiva para formar uma compreensão adequada sobre tal fenômeno social. O problema é que tal prática além de ser uma desvantagem cognitiva para as mulheres (que não conseguiam expressar adequadamente, nem compreender o problema vivenciado) era também um dano injusto. No caso do homem, poderia ocorrer incompreensão, mas não dano sobre ele e isso era uma condição de vantagem injusta gerada pela posição social de “ser homem”, que gerava também condições de reprodução da injustiça moral e epistêmica na medida em que essa condição de “poder social” (ser homem) era o ponto de vista de “estruturação” dos mecanismos de leitura e interpretação da sociedade. Assim, a ausência do conceito de assédio sexual, ao mesmo tempo, era uma lacuna conceitual que impedia o entendimento adequado de certas experiências sociais e produzia marginalização hermenêutica, porque as mulheres (pessoas e grupos sociais) estavam em desvantagem injusta no processo de construção dos recursos hermenêuticos em áreas centrais de suas vidas. Assim, uma mulher não tinha, literalmente, palavras para expressar uma situação real que vivenciara,

já que não havia um termo capaz de descrever aquela experiência. Havia, nesse caso, uma lacuna epistêmica que impedia que as pessoas pudessem interpretar e dar significado a uma situação concreta da vida comum.

Fricker utiliza o caso de Carmita Wood para demonstrar como a injustiça hermenêutica está relacionada a duas condições: lacunas hermenêuticas e marginalização hermenêutica. Vejamos. Carmita Wood era uma mulher 44 anos de idade que nasceu e cresceu em Lake Cayuga,

... sendo o único suporte para seus dois filhos, passando de assistente de laboratório para um emprego de escritório, lidando com tarefas administrativas. Wood não sabia por qual motivo ela fora escolhida, ou mesmo se fora escolhida, mas um professor importante parecia incapaz de tirar as mãos dela... Certa noite, quando os trabalhadores do laboratório estavam saindo da festa de Natal anual, ele a encurralou no elevador e deu alguns beijos indesejados na boca dela. Após o incidente de Natal, Carmita Wood se esforçou por usar as escadas do prédio do laboratório para evitar repetir o encontro, mas o estresse dos molestamentos furtivos e seus esforços para manter o cientista à distância, enquanto mantinha relações cordiais com a esposa dele, de quem ela gostava, trouxe à tona uma série de sintomas físicos... Ela solicitou transferência para outro departamento e, quando não conseguiu, ela se demitiu. Ela foi embora e foi para a Flórida descansar e se recuperar. Ao retornar, ela solicitou o seguro-desemprego. Quando o investigador dos pedidos perguntou por que ela havia deixado o emprego depois de oito anos, Wood não conseguia descrever os episódios odiosos. Ela estava envergonhada e constrangida. Sob insistência – o espaço em branco no formulário precisava ser preenchido –, ela respondeu que seus motivos eram pessoais. Seu pedido de seguro-desemprego foi negado. (BROWNMILLER *apud* FRICKER, 2007, pp. 198-199)

Essa longa citação é importante para ilustrar o lugar da injustiça hermenêutica na vida social das pessoas. Carmita Wood passou por uma situação que está atrelada ao poder social, isto é, um homem em posição hierárquica superior e com alto grau de credibilidade agia contra ela de um modo que para ele era “natural” pela sua posição social. A injustiça sofrida por Wood era prática comum, mais ainda não tinha nome. Desse modo, ela não conseguia descrever a experiência de importunação sexual vivida na própria pele. Isso fez com ela não fosse compreendida ao tentar dizer o que lhe havia ocorrido. Ela não conseguia dar sentido e significado à própria vivência. Esse fracasso na elaboração e expressão da experiência vivida tem relação direta com a lacuna hermenêutica nos recursos cognitivos sociais e com a marginalização epistêmica vivida pelas mulheres de modo geral. Isso faz com que a injustiça hermenêutica seja também estrutural.

Assim, é possível dizer que a injustiça hermenêutica opera de modo estrutural, pois, a lacuna epistêmica social provoca incapacidade epistêmica tanto no falante quanto no ouvinte. Mas o dano epistêmico é sofrido pelo falante, visto que é o falante que sofre de um déficit de credibilidade. Fricker afirma que

Essa é uma história sobre como os recursos hermenêuticos coletivos existentes podem ter uma lacuna onde o nome de uma experiência social distinta deve estar... Mas essa descrição não captura a ideia completamente, pois, se o mal epistêmico cometido a Carmita Wood fosse interpretado simplesmente como uma questão de clara desvantagem cognitiva, não está claro por que o mal epistêmico é sofrido apenas por ela e não também por seu assediador. A falta de entendimento adequado da experiência das mulheres em relação ao assédio sexual era uma desvantagem coletiva mais ou menos compartilhada por todos. Antes do reconhecimento coletivo do assédio sexual como tal, a ausência de um entendimento adequado do que os homens estavam fazendo com as mulheres quando as tratavam dessa maneira era, de acordo com o exposto, bastante geral. Grupos diferentes podem ser hermenêuticamente prejudicados por todos os tipos de razões, já que o mundo social em mudança frequente gera novos tipos de experiências, das quais nossa compreensão pode surgir apenas gradualmente; mas apenas algumas dessas desvantagens cognitivas parecerão injustas. Para que algo seja uma injustiça, deve ser danosa, mas também prejudicial, seja porque é discriminatória ou injusta. No presente exemplo, assediadores e assediadas são, de modo igual, prejudicados cognitivamente pela lacuna hermenêutica – nenhum dos dois tem entendimento adequado de como ele a está tratando –, mas a incapacidade cognitiva do assediador não é uma desvantagem significativa para ele. (FRICKER, 2007, p. 200)

Aqui, fica bem claro como esse é um tipo de problema “estruturante”, pois, afeta tanto as vítimas quanto seus algozes, mas de maneiras diferentes. Por isso, a injustiça hermenêutica também pode produzir “injustiça epistêmica estrutural”, na medida em que lacunas hermenêuticas conduzem a injustiças e a danos de várias ordens, marginalizando pessoas e grupos ao impedi-las de dar sentido a suas experiências sociais. Com isso, mais uma vez, podemos notar o efeito do poder social sobre nossas práticas epistêmicas. Se levarmos em conta que a maior parte dos assédios sexuais é praticada por homens e que o estereótipo positivo de logicidade e de racionalidade é masculino, então, podemos perceber o poder social masculino induzindo a maneira como as mulheres devem ser lidas e interpretadas: mulheres são emotivas e, portanto, falam coisas sem sentido. Assim, a injustiça hermenêutica opera também como uma forma de poder social, informando, do ponto de vista do conhecimento, qual é o lugar de cada um nos estratos sociais. Podemos dizer que a concepção de mundo masculina “estrutura” um modelo viciado de pensamento. Mas isso não pode ser entendido como um tipo de poder sem sujeito.

É fundamental perceber a “injustiça epistêmica estrutural” como injustiça hermenêutica, pois, a lacuna epistêmica para expressar vivências e experiências de algumas pessoas, geralmente diz respeito às experiências não só de uma, ou duas, ou três

peças, mas de grupos sociais marginalizados epistemicamente. Tais grupos não encontram as palavras, conceitos e definições adequadas para expressar suas vivências, porque foram injustamente excluídos dos processos que “estruturam” o entendimento social coletivo. Quando o grupo dominante (o grupo que exerce o poder social e, portanto, a autoridade epistêmica) *tenta* dizer, ou expressar a vivência do grupo oprimido, o fracasso é certo. O que acontece é um reforço hermenêutico-epistêmico da injustiça. Por essa razão, a título de exemplo, podemos dizer que os homens não têm autoridade epistêmica para falar da opressão às mulheres, as pessoas brancas não têm autoridade epistêmica para falar da opressão sobre as pessoas negras, os heterossexuais não têm autoridade epistêmica para explicar as dores dos homossexuais e assim por diante. Claro que não é em função, necessariamente, da classe, do gênero, ou da etnia. Mas em função do poder social exercido quando gera desvantagem injusta e impede a compreensão que as vítimas podem ter de suas próprias vivências. As lacunas epistêmicas em todos esses casos exigem e solicitam a elaboração e construção de novos conceitos e definições que deem conta dessas vivências. Só que, agora, a partir dos oprimidos epistemicamente.

Segundo José Medina (2011, p. 27),

Injustiças hermenêuticas deste tipo resultam de limitações e obstáculos no imaginário social que produz a incapacidade para enxergar e ouvir certas coisas, formas sociais de cegueira e surdez que limitam a comunicação e capacidade epistêmica dos membros de certos grupos e impedem um entendimento genuíno de suas experiências, problemas e situações.

Isso também é fundamental para entendermos o funcionamento da injustiça hermenêutica como “injustiça estrutural”. A incapacidade, ou incapacidade para ouvir e enxergar a condição dos grupos oprimidos que o grupo que exerce o poder social apresenta está associada à incapacidade de imaginar o “outro” como um “par epistêmico” e atribuir igual valor cognitivo aos seus modos de expressão. Essa falta de imaginação está na base dos estereótipos negativos de identidade e dos preconceitos. Isso foi o que ocorreu no caso de Tom Robinson e de Carmita Wood. E uma vez que esse tipo de “cegueira” e “surdez” epistêmicas afetam vítimas e opressores (de modos diferentes), esse tipo de injustiça é tratada como “estrutural”, quer dizer, como se ambos os lados sofressem os mesmos danos, de modo que não se teria como identificar o sujeito do poder, pois o agressor é ao mesmo tempo vítima. O “estrutural”, então, surge dessa “cegueira” e “surdez” que funcionalmente favorece aqueles que exercem o poder. Assim, o termo “estrutural” torna-se apropriado para fazer desaparecer o sujeito empírico que exerce o poder. Como, em

alguma medida, ele também é vítima não se poderia culpa-lo. Logo, tal injustiça tem de ser “estrutural”.

Mas isso não é tudo. Há um outro aspecto sobre a cegueira e a surdez epistêmicas, que levam à injustiça estrutural epistêmica e, por tanto têm também um fundamento hermenêutico, que vale a pena mencionar aqui. Charles W. Mills desenvolveu o conceito de “ignorância branca”¹⁸ para demonstrar como, por vezes, é conveniente para os brancos se manterem “ignorantes” sobre os comportamentos e os mecanismos que reproduzem o racismo e, com isso, as várias injustiças, inclusive injustiça epistêmica.

O que eu quero definir, então, é a ideia de uma ignorância, um não conhecimento, que não é contingente, mas no qual a raça – racismo branco e/ou dominação racial e suas ramificações – desempenha um papel causal crucial (MILLS, 2018, p. 420)

O que Mills chama de “ignorância branca” é outro modo de dizer o que Medina chama de cegueira e surdez epistêmicas. É um comportamento deliberado que lhes mantém ignorantes a respeito de si mesmos, de modo que tais pessoas não somente prejudicam e marginalizam os grupos oprimidos, prejudicam a si mesmos na medida em que deixam também de adquirir conhecimento, pois a ignorância ativa (acompanhada da cegueira e da surdez) reforça vícios epistêmicos em seus comportamentos cognitivos. Para mim, o conceito de “injustiça estrutural” é um desses mecanismos que reforçam vícios epistêmicos, uma vez que tal conceito é uma maneira de não se identificar o opressor (ou os opressores) como opressor. Então, sugiro, o conceito de “injustiça estrutural” deve ser abandonado porque, sobretudo, é um conceito que interessa mais ao opressor do que ao oprimido, visto que ao emprega-lo fica fácil substituir sujeitos empíricos por sujeito *nenhum*. São os grupos marginalizados epistemicamente que devem, a partir de suas vivências, desenvolver conceitos capazes de nomear e identificar as injustiças que sofrem. Por isso, mais uma vez, acredito e defendo que esse é um problema de injustiça hermenêutica.

Uma solução apontada por Fricker – que dialoga bem com a observação de Medina sobre a cegueira e a surdez epistêmicas – é o desenvolvimento de uma

¹⁸ Trouxe o exemplo dado por Charles W. Mills porque é um excelente exemplo de como a insensibilidade à palavra, ou às formas de expressões dos oprimidos pode estar associada a ignorância deliberada e isso seria uma forma de não se submeter a critérios “virtuosos” de julgamento do outro e de autojulgamento de si mesmo. Isso é um dos mecanismos de funcionamento da injustiça estrutural. O conceito de Mills não vale apenas para situações e contextos racistas. Vale para toda situação e contexto de opressão.

sensibilidade epistêmica. Essa sensibilidade deriva da responsabilidade doxástica, isto é, a responsabilidade de se colocar no lugar de alguém no espaço das razões (2003, p. 157).

Fricker entende essa responsabilidade como sendo

... a ideia de um estado – um estado de conhecimento, por exemplo – que foi alcançado através de uma sensibilidade adequada às razões a favor e contra a proposição. Essa sensibilidade não precisa se manifestar fazendo inferências ou argumentos (FRICKER, 2003, p. 157)

Fricker está propondo uma espécie de julgamento prático-não inferencial, pois, isso estaria mais perto da prática ética cotidiana das pessoas, uma vez que, na nossa vida prática, nossos julgamentos éticos se dão muito mais por indução do que por reflexão. Isso não quer dizer que os julgamentos práticos são irracionais, mas sim que eles são guiados pela *sensibilidade*. A inspiração para a sensibilidade epistêmica vem da sensibilidade ética – mas o que se propõe não é tornar nossas práticas epistêmicas virtuosas? Sim. Por isso, do mesmo modo que a sensibilidade ética é treinada, a sensibilidade epistêmica pode ser aprendida pelo ouvinte/receptor virtuoso. Tanto na ética quanto na epistemologia, a sensibilidade se dá por meio da socialização em um modo de vida histórica e culturalmente específica e continuada.

A suposição de fundo é que essa sensibilidade é herdada culturalmente pelos indivíduos, quer dizer, é construída por um conjunto de práticas e motivações aprendidas na comunidade e, por essa razão, funcionam passivamente, ou seja, de maneira passiva e não reflexiva até que os indivíduos a partir de suas vivências se apropriam, tornando-a reflexão individual. Para Fricker (2003, 160),

Essa ideia de sensibilidade nos dá uma imagem de como os julgamentos podem ser racionais, porém não-reflexivos, críticos e não-inferenciais. Apresenta-nos uma capacidade racional composta de virtudes, que são inculcadas no sujeito através de um processo de socialização e que permite o ajuste e correção contínuos da experiência e reflexão crítica.

Com efeito, os nossos julgamentos epistêmicos (ou éticos) cotidianos se dão de maneira quase que automática e são racionais e críticos sem precisar ser reflexivos e inferenciais – a inferência não é a única forma de formular juízos. De fato, um ouvinte que desenvolva tal sensibilidade epistêmica terá também desenvolvido uma prática epistêmica virtuosa. O critério para correção e ajuste é a vida prática. Não podemos perder de vista que a *confiança* é um sentimento e como tal é anterior à reflexão, ou, como diria Fricker (2007, p. 111- 112),

A sinceridade de uma interlocutora não é o tipo de atitude que alguém poderia notar sem algum tipo de resposta emocional pessoal a ela. Quando o ouvinte virtuoso percebe sua interlocutora como digna de confiança neste ou naquele grau, então essa conquista cognitiva é inevitavelmente, em parte, composta de uma emoção: um sentimento de confiança. Assim, o ouvinte, como o sujeito moral, faz julgamentos que (pelo menos tipicamente) têm um aspecto emocional.

Se o júri no tribunal no julgamento de Tom Robinson tivesse sensibilidade testemunhal, o resultado do julgamento poderia ter sido diferente em favor de Robinson. Igualmente, se o funcionário do seguro-desemprego, no caso de Carmita Wood, tivesse desenvolvido sensibilidade epistêmica, ela poderia ter conseguido o benefício – suponho. O aspecto emocional pesou nos dois casos e como o aspecto emocional é primário, ele age sobre o julgamento de credibilidade. Basta notar que

... há um envolvimento emocional mais geral envolvido na percepção do ouvinte sobre a sinceridade ou insinceridade de sua interlocutora: o ouvinte deve ter empatia suficiente com ela para estar em posição de julgar, e a empatia normalmente carrega alguma carga emocional. Um ouvinte com poderes mínimos de empatia está em uma desvantagem notável quando se trata de fazer julgamentos de credibilidade, pois muitas vezes pode deixar de ver o desempenho da falante sob a luz adequada (FRICKER, 2023, p. 112)

Mas aí é que está, em ambos os casos, a herança cultural do processo de socialização foi incapaz de formar sensibilidades epistêmicas virtuosas nos ouvintes/receptores. Pelo contrário, o processo de socialização epistemicamente vicioso, forma *insensibilidades* epistêmicas. Como a formação da sensibilidade (ou da insensibilidade) depende de um conjunto de práticas coletivas, é possível dizer que aquelas práticas de julgamento eram viciosas e/ou insensíveis às emoções em jogo, de modo que seria impossível formar indivíduos virtuosos epistemicamente sem a percepção de que o sentimento de desconfiança estava na base da formação do julgamento de déficit de credibilidade indevido com base no preconceito. Como esse processo de formação do juízo é formado mais por indução do que por reflexão, a coletividade foi levada ao erro.

No entanto, concordo com Fricker quando ela diz que

Assim como as experiências pertinentes ao treinamento das virtudes éticas são internalizadas na sensibilidade da pessoa virtuosa, o corpo da experiência coletiva e individual de testemunhos é internalizado pela ouvinte virtuosa, tornando-o imanente em sua sensibilidade testemunhal. É por meio da influência amplamente indutiva desse corpo de experiências que podemos aprender, de maneira confiável, a assumir confiança quando, e somente quando, devemos. (2023, p. 116)

Assim, o único jeito de dar certo sem recorrer à reflexividade seria uma prática espontânea da virtude epistêmica daqueles que exercem o poder social. Isso envolveria empatia e alguma dose de sensibilidade à palavra da outra pessoa. Como isso não ocorreu, afirmo que a insensibilidade epistêmica coletiva associada à falta de empatia do grupo dominante gera o tipo de “cegueira” e “surdez” epistêmicas – falta de sensibilidade portanto – que deu origem à noção de “injustiça estrutural”. – que nada mais é do que uma culpa coletiva em que os sujeitos empíricos foram hipostasiados no mundo metafísico.

Eu vou recorrer a Charles W. Mills mais uma vez para demonstrar como essa questão de uma “injustiça estrutural” pode ser um problema de injustiça hermenêutica. Segundo Mills,

... os conceitos são cruciais para a cognição: cientistas cognitivos apontam que eles nos ajudam a categorizar, aprender, lembrar, inferir, explicar, resolver problemas, generalizar e fazer analogias. Da mesma forma, a falta de conceitos adequados pode dificultar o aprendizado, interferir na memória, bloquear inferências, obstruir explicações e perpetuar problemas. (MILLS, 1997, p. 7)

Ou seja, as lacunas hermenêuticas que geram injustiças hermenêuticas são parte da insensibilidade epistêmica, pois, ao não se dispor de conceitos adequados para se dar conta das vivências dos oprimidos, deixa-se também de desenvolver a sensibilidade epistêmica como parte da prática epistêmica social. É nesse sentido, que tomo a “injustiça estrutural” como um problema de injustiça hermenêutica. Mais ainda, como uma injustiça epistêmica estrutural que pode ser neutralizada com a formulação de conceitos adequados para expressar as vivências dos oprimidos – seja lá qual for o tipo de opressão. Quem domina o aparato conceitual está em grande vantagem sobre quem está excluído dos usos adequados das ferramentas conceituais. Isso por si só já é uma injustiça hermenêutica de tipo estrutural. É preciso fazer a crítica na noção de “injustiça estrutural” e criar conceitos adequados para expressar as vivências dos oprimidos a partir de si mesmos. Isso também é uma forma de resistir e lutar epistemicamente.

Com isso espero ter dado um panorama dos dois tipos de injustiças epistêmicas enfatizados por Fricker. Um que tem efeito direto sobre indivíduos e outro que se espalha pervasivamente pelo tecido social. Ambos operam a partir de estereótipos preconceituosos e produzidos imaginativamente. Os dois tipos de injustiças causam danos individuais e coletivos para as pessoas e grupos marginalizados epistemicamente. Agora, vamos pensar juntos sobre o que estou chamando de *injustiça epistêmica estrutural*.

1.4 Injustiça epistêmica estrutural

A “injustiça estrutural”, de maneira geral, é entendida como um tipo de injustiça disseminada no tecido social. Esse tipo de injustiça é tratada como se fosse praticada por um poder “sem sujeito” e que, por isso mesmo, seria difícil combatê-la¹⁹. Acrescente-se a isso que a prática da “injustiça estrutural” se dá, geralmente, de maneira não consciente (o que não impede a ocorrência de maneira consciente e/ou motivada por “ignorância ativa”), pois, está arraigada nos traços culturais dos grupamentos sociais. Na opinião de Fricker, epistemicamente falando, a “injustiça estrutural” acontece quando pessoas, ou grupos são prejudicados pelo modo como as relações de poder “estruturam” a vida em sociedade. Fricker, citando Nancy Harstsock (1998, p. 241), fala em três formas de “poder estrutural ou estruturante”. De acordo com Fricker,

A observação de Harstsock pode ser lida materialmente, de modo que possa sugerir que instituições e práticas sociais favorecem os poderosos; ou pode ser lida ontologicamente, sugerindo que os poderosos de alguma forma constituem o mundo social; ou, novamente, pode ser lida de um ponto de vista epistemológico, como a sugestão de que os poderosos têm uma vantagem injusta na estruturação de entendimentos sociais coletivos. Nosso interesse por formas de injustiça epistêmica naturalmente nos direciona para a leitura epistemológica. Entretanto, nunca estaremos longe de questões materiais e ontológicas relacionadas, pois é óbvio que certas vantagens materiais gerarão a vantagem epistemológica prevista – se você tiver poder material, tenderá a influenciar as práticas por meio das quais os significados sociais são gerados. E no contexto hermenêutico da compreensão social também fica claro que, pelo menos algumas vezes, se os entendimentos são estruturados de certa maneira, o mesmo ocorre com os fatos sociais [...] (2023, p. 195-196).

E isso pode ocasionar uma forma estereotipada e preconceituosa na maneira de perceber os fatos. A maneira como o entendimento da vida social é “estruturado” acaba “estruturando” as práticas sociais de acordo com a lógica dos poderosos. É essa forma de “estruturação” do entendimento a partir da gramática dos poderosos que estou chamando de “injustiça epistêmica estrutural”, pois, a percepção de mundo exclui o ponto de vista hermenêutico dos dominados.

No entanto, quando tais injustiças rastreiam várias dimensões da vida de uma pessoa ou grupo, elas passam a “estruturar” as formas de entender o entorno social opacificando as fontes primárias que originaram as injustiças. Então, dá-se um nome genérico para a prática de um tipo de injustiça que os rastros foram quase que totalmente apagados na história. E quando, epistemicamente, grupo e pessoas têm suas vozes,

¹⁹ Conf. Miranda Fricker, 2007 (Edição original), ou 2023 (tradução brasileira); Elizabeth Anderson, 2012. As duas filósofas entendem a “injustiça estrutural” como amplamente disseminada na sociedade e por isso mesmo seria sem sujeito.

vocabulários e modos de significar as próprias vivências deflacionados, em função de preconceitos históricos que geram injustiças por causa da maneira como os poderosos se beneficiam da forma que eles próprios “estruturaram” a vida em sociedade, temos as condições para criar um conceito de injustiça em que o “sujeito” pode ser diluído nas construções conceituais e gramaticais. A isso chamo de “injustiça epistêmica estrutural”. A “injustiça epistêmica estrutural” é uma modalidade da injustiça hermenêutica denunciada por Fricker. A diferença é que, para mim, o próprio uso do termo “estrutural” ao falar de “injustiça estrutural” gera um problema de injustiça hermenêutica quase imperceptível, pois tal termo (“estrutural”) não preenche uma lacuna epistêmica, pelo contrário dissimula um espaço vazio epistemicamente como se estivesse preenchido por um termo correspondente a algum objeto, ou sujeito no mundo, isto é, o termo “estrutural” ajuda no apagamento do sujeito empírico que se beneficia sempre que a noção de “injustiça estrutural” ocupa o lugar que cabe a este “sujeito”.

Nesse sentido, a “injustiça epistêmica estrutural” é um problema de epistemologia gerado hermeneuticamente não pela ausência de um termo, mas pelo uso de um termo inadequado epistemicamente. Isso parece que Fricker não percebeu. E é o que eu tenho tentado identificar como um problema de injustiça epistêmica dentro da própria teoria da injustiça epistêmica. Desse modo, a “injustiça epistêmica estrutural” é um tipo de injustiça provocada pela ausência de conceito adequado para a descrição das injustiças vividas por aqueles que são marginalizados epistemicamente. No lugar de um termo apropriado para tornar a vivência das injustiças inteligível para os próprios oprimidos, usa-se a noção de “injustiça estrutural”, gerando com isso injustiça epistêmica estrutural, quer dizer, como a noção de “injustiça estrutural” apaga o sujeito empírico conceitualmente e isso interfere na forma como percebemos as injustiças, então, temos de obscuridade hermenêutica e, por conseguinte, de injustiça hermenêutica. Assim, tais grupos marginalizados são percebidos como limitados e inábeis cognitivamente, pois, seus modos de expressão são deslegitimados pela autoridade epistêmica hegemônica²⁰.

²⁰ O que vou escrever aqui vai desagradar muitas pessoas, mas é incontornável. A universidade é um desses lugares com autoridade epistêmica hegemônica que desautoriza constantemente (ao ponto de adoecer as pessoas) os modos de produção de conhecimento que não fazem parte do universo acadêmico. Por exemplo, o modo de escrever em filosofia acadêmica: por que se deve escrever no formato de *paper* onde quem escreve produz um antagonismo, ou uma disputa verbal quase sempre artificial para sair vitorioso no debate? Isso é tão grego, tão europeu (um *agon*). Mas é imposto a todo mundo, como se só escrevendo assim se fizesse “boa filosofia”. Não se pode perder de vista que a invenção da universidade é algo europeu. Mas não a invenção dos saberes e do conhecimento. Isso também produz muita injustiça epistêmica, pois, é a maneira como a universidade está *estruturada* que precisa mudar.

Como os marcadores de credibilidade são produzidos também pelas pessoas que detêm o poder hegemônico, o que sobra para outros modos de produzir conhecimento é a marginalização epistêmica. Isso também está associado à falta de empatia, à arrogância intelectual e ao narcisismo epistêmico. Falta sensibilidade epistêmica – mesmo a quem lida com epistemologia (ou, talvez, principalmente a quem estuda epistemologia). Então, o que resta é uma produção epistêmica que corre à margem da gramática epistêmica estrutural. O problema é que essa gramática epistêmica dominante é realmente dominante – recordo, aqui, Mills que citei mais acima, pois, naquela passagem ele mostra como a falta de conceitos adequados prejudica as capacidades cognitivas dos oprimidos epistemicamente. É a partir dessa gramática dominante que nascem conceitos como “injustiça estrutural”. Uma injustiça que não tem sujeito, porque o sujeito do “poder estrutural” é “ninguém” – um *não-ser*, para ficar no terreno da ontologia europeia.

Ao propor uma reflexão sobre o que estou chamando de “injustiça epistêmica estrutural”, quero chamar atenção para os termos e conceitos satélites que orbitam a noção de injustiça estrutural em geral. A minha hipótese é que tal noção é vazia de conteúdo, pois, pretende representar um conjunto vazio como causa de injustiças concretas. Em torno da “injustiça estrutural” gira conceitos como “poder estrutural” e “poder sem sujeito”, por exemplo, constituindo uma família conceitual a respeito do poder. Na minha opinião, a manutenção da noção de “injustiça estrutural” e seus conceitos associados não descrevem o fato da injustiça com precisão. Ao contrário, encobre, produzindo a manutenção da injustiça de uma forma hermenêutica, visto que o uso do conceito impede o desenvolvimento de um conceito adequado para esse tipo de injustiça²¹.

Mas os grupos marginalizados já estão produzindo conceitos adequados para a descrição de suas experiências e vivências epistêmicas – não só epistêmicas²². Essas construções conceituais são formas legítimas de luta e de resistência epistêmicas. Grada Kilomba, no livro *Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano*, afirma que

Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/o terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação

²¹ Meu propósito não é desenvolver tal conceito (acho que não tenho condições). Meu propósito é fazer a crítica do conceito, mostrando que ele gera mais injustiça e que tal conceito precisa ser abandonado. Esse é um tipo de solução conhecida na filosofia desde os medievais (navalha de Ockham) e chegando até Wittgenstein.

²² Como trato de um problema epistêmico (e sou um marginalizado epistêmico), acho que vale a pena fazer menção aos termos criados como forma de luta e resistência epistêmica: epistemicídio; racismo epistêmico; opressão epistêmica; injustiça epistêmica; injustiça testemunhal e hermenêutica; marginalização hermenêutica; epistemologias do sul e por aí vai.

desagradável com as verdades da/o ‘outra/o’. verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos” (KILOMBA, 2019, p. 41)

Essa passagem do livro de Kilomba dialoga bem com o conceito de *ignorância branca* de Charles W. Mills, com a surdez e cegueira epistêmicas de Medina e com o conceito de sensibilidade testemunhal de Fricker. Como se pode notar, aqui, há uma série de convergências do ponto de vista teórico, abordando a questão em várias frentes. Essas intelectuais e esses intelectuais estão criando novas rotas e novos caminhos epistêmicos que minam o “poder estrutural”.

Esse trabalho intelectual a partir dos oprimidos e marginalizados epistemicamente é importante porque cria as condições para que estruturalmente lacunas hermenêuticas sejam preenchidas, abrindo espaço para que aspectos afetivo-cognitivos sejam acessados no momento do julgamento de credibilidade (a empatia e o sentimento de confiança, por exemplo). Um exemplo dado por Kilomba é útil para demonstrar isso: “(...) as/os intelectuais negras/os se nomeiam, bem como seus locais de origem e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem” (2019, p. 58). Obviamente, que isso não se restringe à questão racial. Pode ser estendida a toda e qualquer forma de luta e resistência contra a opressão epistêmica. São essas pessoas – intelectuais acadêmicos ou orgânicos (como Sueli Carneiro no Brasil) – que estão criando uma nova epistemologia e pondo em xeque noções epistêmicas que não dizem mais respeito ao mundo contemporâneo. Isso só se deu depois da epistemologia social.

Nessas trincheiras epistêmicas estão mulheres, pessoas não-brancas, pessoas de classe social desfavorecida economicamente (o que já implica em desvantagem epistêmica), pessoas lgbtqi+, etc. a partir de suas vivências e de seus lugares de origem essas pessoas estão combatendo o que se convencionou chamar de “injustiça estrutural”. Esse é um combate, sobretudo, hermenêutico, pois, a necessidade de criar novos conceitos é a prova cabal de que a marginalização, a opressão e a injustiça passam pela injustiça epistêmica estrutural. E como disse Mills (1997), conceitos adequados são fundamentais para a categorização, aprendizado e explicação dos fenômenos do mundo (aliás, diga-se de passagem, são os conceitos que “estruturam” as mentes). Parece-me, então, que esse é o caminho (sem retorno) para desenvolver aquilo que Fricker chamou de *sensibilidade testemunhal* (2003). Mas não no nível individual e sim em um nível mais amplo, o da

coletividade, preenchendo, assim, o espaço vazio (que é uma lacuna epistêmica) ocupado indevidamente pela noção de “injustiça estrutural”.

A partir desse ponto, podemos levantar alguma crítica à solução proposta por Fricker para o problema da injustiça epistêmica – sobretudo no que diz respeito à injustiça testemunhal. Elizabeth Anderson (2012) fez uma análise interessante sobre o tema da injustiça estrutural numa perspectiva epistêmica, confrontando com a teoria de Fricker. Ao mesmo tempo, Anderson elogiou e criticou a maneira que Fricker tratou do problema da injustiça epistêmica – em particular a injustiça testemunhal. A crítica de Anderson dirige-se ao fato de Fricker apostar todas as fichas nas trocas testemunhais como solução para a injustiça epistêmica. Fricker acredita que uma boa solução seria o desenvolvimento do que ela chamou de *sensibilidade testemunhal*. Quer dizer: uma capacidade desenvolvida no ouvinte para que ele ouça atentamente o falante antes de deflacionar a credibilidade deste último. Nas palavras de Fricker, *sensibilidade testemunhal* seria “algo que governa nossa capacidade de resposta à palavra dos outros, dado que a *sensibilidade* é, propriamente, educada” (2003, p. 154). Ou ainda: “(...) nossa ideia de *sensibilidade testemunhal* é uma ideia de uma *sensibilidade crítica espontânea* que está permanentemente em treinamento e se adapta continuamente de acordo com a experiência individual e coletiva” (2007, p. 118). Parece ser uma boa solução para os casos de trocas testemunhais, mas, como disse Anderson, parece não funcionar no caso da injustiça estrutural. Nesse ponto, tendo a concordar com Anderson.

Em um texto de 2012, intitulado “*Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions*”, Elizabeth Anderson defende que as trocas transacionais, isto é, as trocas epistêmicas entre indivíduos, eram insuficientes para resolver o problema da injustiça epistêmica. De acordo com Anderson (2012, p. 167),

A ênfase dada por Fricker às virtudes epistêmicas individuais como remédio para a injustiça epistêmica pode ser desafiada de duas maneiras: primeira, elas podem, efetivamente, não neutralizar até mesmo injustiças epistêmicas transacionais. Segunda, elas podem não tratar de certas injustiças epistêmicas estruturais que podem ter, localmente, causas inocentes (não prejudiciais), mas requerem remédios estruturais.

Anderson está certa em dizer que existe um tipo de injustiça epistêmica que não pode ser tratada a partir de soluções individuais. Ela mesma cita um caso em que uma pessoa pode ser epistemicamente justa, mas agir de maneira epistemicamente injusta ao estar

submetida a uma instituição, pois “vieses cognitivos tendem a ser profundamente arraigados em nossas mentes, e operam automaticamente, inconscientemente, e mais rápido do que o pensamento consciente. Eles podem até mesmo provocar conduta discriminatória em pessoas que conscientemente e sinceramente as rejeitam” (2012, p. 167). Esse tipo de injustiça é chamado por ela de injustiça estrutural e ocorre quando instituições são criadas para excluir pessoas sem que os agentes tenham que tomar qualquer decisão quanto ao ato excludente. Por exemplo: imaginemos um professor da educação básica ensinando em uma escola confessional. Suponhamos que o professor tenha evidências de que a teoria evolucionista seja a mais razoável para explicar o surgimento da vida na terra. Mas, por uma série de questões, inclusive religiosas, ele ensina em sala de aula a hipótese criacionista. Imaginemos mais um pouco: todos os estudantes dessa turma acreditam na teoria criacionista e a defendem a ferro e fogo. Eles não têm outras fontes senão seus professores, pais, e pastores ou padres. Mas, para a surpresa deles, se deparam, em um encontro internacional de estudantes secundaristas, com estudantes que lhes apresentam o modelo evolucionista da origem da vida na terra. Os evolucionistas apresentam-lhes diversas evidências e estudos bem fundamentados inferencial e argumentativamente, mas nada disso impede que os criacionistas não deem crédito às palavras deles. Nesse caso, não há como desenvolver a sensibilidade testemunhal, pois, a estrutura social na qual os criacionistas estão imersos torna isso impossível. Os criacionistas estão sendo epistemicamente prejudicados, mas não podem ser culpados pelo preconceito epistêmico deles, pois, é um problema estrutural, de modo que a sensibilidade testemunhal não teria nenhum poder de correção nem sobre os indivíduos, nem sobre a estrutura social. Como a injustiça testemunhal (descrença na palavra da pessoa que defende o evolucionismo) está institucionalizada, o agente²³ (a pessoa que deflaciona a palavra do falante) não se responsabiliza pelo ato prejudicial. O caso, aqui, não é uma injustiça epistêmica em relação ao professor, mas em relação aos alunos. Eles tiveram perda de conhecimento e causaram danos epistêmico no colega evolucionista que foi desacreditado indevidamente. Isso é injusto. No entanto, o professor foi irresponsável epistemicamente, pois sabia que a hipótese mais plausível era a evolucionista, mas o poder social (a força da instituição) o levou a ensinar como ensinou.

²³ Suponho que o agente epistêmico age com alguma margem de autonomia. Tem uma questão séria em epistemologia contemporânea sobre a margem de liberdade na *agência*. Não entrarei nessa questão.

Essa é mais uma questão de responsabilidade epistêmica do que de culpa – para acompanhar a ideia de Anderson de “injustiça epistêmica de causa inocente”.

O remédio dado por Fricker não teria efeito em casos como esse. No entanto, é possível fazer a defesa de Fricker em um aspecto que precisa ser considerado. Ela (Fricker) quando propôs o desenvolvimento da *sensibilidade epistêmica* como “remédio” para a “injustiça estrutural” não estava pensando em um tipo de solução refletida e “racionalizada”, mas em uma solução prática e espontânea condizente com nossa vida comum. Anderson, por sua vez, identifica um problema que ultrapassa os indivíduos (que é um problema da ordem estrutural), mas propõe uma solução que precisa da reflexão e do tipo de raciocínio inferencial, ou seja, uma solução completamente intelectualista e distante da prática epistêmica comum. Ela diz que “(...) embora a virtude possa se tornar habitual, primeiro precisamos saber como praticá-la” (2012, p. 168). Como se vê, Anderson coloca a *consciência* na frente do hábito, porque a correção dependeria de uma ação consciente, ou não poderíamos nos autocorrigir.

Bem, embora concorde com Anderson no que diz respeito à limitação da solução dada por Fricker, diverjo também da solução dada por Anderson. Diverjo porque a solução de Anderson é um tipo de solução que reforça o que estou combatendo: o “poder estrutural”. Anderson defende um tipo de virtude das instituições – isso é muita metafísica para mim – como se as instituições existissem por e a partir de si mesmas. Isso é completamente falso (e por mais que alguém faça a defesa de uma *ontologia social* e os fatos e a vida prática devem sempre ser o critério para confrontar tal ontologia. É exatamente a noção de justiça e de poder ontologizadas que busco combater aqui). É esse tipo de argumentação que produz conceitos como o de “injustiça estrutural” e “injustiça sem sujeito”. Na opinião de Anderson (2012, p. 168-169), é a virtude das instituições – para além dos sujeitos empíricos – que torna os sujeitos empíricos virtuosos, fazendo com que eles não cometam injustiças epistêmicas. De acordo com ela, quando membros de uma instituição se comprometem a seguir princípios institucionalizados designados para alcançar a justiça testemunhal isto é para a própria instituição ser propriamente justa.

O que Anderson esquece é que as meta de justiça a serem alcançada pela instituição leva em conta o lugar social e a concepção de quem gere a instituição. E, como bem sabe Fricker, as instituições fazem parte do “poder social” e o objetivo do “poder

social” é dominar e controlar as ações do outro – o dominado. Então, a visão de Anderson parece irrealista e a solução de Fricker, embora precise ser melhorada, parece mais realista. Até porque a solução de Fricker tem uma tendência naturalista que me agrada (tomar os sentimentos como critério para a sensibilidade epistêmica), enquanto Anderson procura uma solução de tipo racionalista.

Considerando que a “injustiça epistêmica estrutural” está sustentada por preconceito, Anderson (2012, p. 167) diz que o preconceito é um tipo de viés cognitivo caracterizado e motivado por atributos e estereótipos que representam grupos, ou, de outra maneira, são afetos negativos que parecem ser merecidos pelas pessoas que recebem aqueles atributos e estereótipos negativos. Esses afetos interferem na maneira como o ouvinte percebe o falante. Isso faz com que o ouvinte deflacione o grau de credibilidade do falante (consciente ou inconscientemente) em função da maneira como os afetos estruturam o modo de pensar dentro dos grupos – entendo a estrutura socioafetiva como os afetos básicos que nos mobilizam no dia a dia. José Medina afirma que “Confiança pode ser caracterizada como uma relação que tem tanto uma dimensão afetiva quanto uma cognitiva” (Medina, 2011, p. 31). E diz ainda mais: “Uma sensibilidade afetiva-cognitiva que inclui empatia é, de fato, um ingrediente crucial para o ouvinte virtuoso” (Medina, 2011, p. 31). Os juízos de credibilidade são atravessados por afetos positivos e/ou negativos e no caso das injustiças epistêmicas os afetos negativos pesam mais sobre o julgamento do ouvinte/receptor. Com esse modo de perceber o falante/emissor está profundamente arraigado na mente de cada um, então, o tipo de solução dada por Fricker não resolveria por completo o problema, segundo Anderson, pois o mais bem-intencionado agente pode cometer injustiça epistêmica nessas circunstâncias (2012, p. 167)

Na filosofia tradicional causa estranheza falar em injustiça sem culpa. Mas isso não é uma coisa absurda. Fricker dá um exemplo interessante: em *O talentoso Ripley*²⁴, Herbert Greenleaf causa injustiça testemunhal à namorada do seu filho desaparecido. Marge Sherwood, namorada de Dickie Greenleaf (filho de Herbert Greenleaf), suspeita de que Tom Ripley (um misterioso amigo de Dickie) tenha matado seu namorado. O senhor Greeleaf não está de acordo com as suspeitas de Marge e diz para ela que uma coisa é a “razão” e que outra é a “intuição feminina”, de modo que a suspeita de Marge

²⁴ *O talentoso Ripley* é um livro do ano de 1955 escrito por Patrícia Highsmith e foi adaptado para o cinema. O filme homônimo é do ano de 1999 e foi escrito e dirigido por Anthony Minghella.

não é levada em conta. Mas, no entanto, ela está correta – Ripley havia assassinado Dickie Greenleaf. Ripley escapa sem ser punido, nem responsabilizado. E onde está a injustiça sem culpa? Na postura do senhor Greenleaf, que reproduz um tipo de “injustiça estrutural”. Na opinião de Fricker (2007, p. 136),

No caso de Herbert Greenleaf, vemos essa contingência histórica ocorrendo em relação à ausência de uma consciência crítica do preconceito de gênero na sociedade em que sua segunda natureza ética e epistêmica se formou. Enquanto os Herbert Greenleaf deste mundo sempre falharam em exibir a virtude, sugiro que eles não falharam de *forma culpável* até que a consciência crítica de gênero necessária estivesse disponível para eles. Em outras palavras, eles não falharam culpavelmente até estarem em condição de saber melhor.

Esse é um excelente exemplo de como se pode praticar alguma injustiça sem, no entanto, ser culpado por ela. De fato, é muito difícil para uma pessoa mergulhada em um cenário preconceituoso, dar-se conta dos próprios preconceitos. Mas isso não faz com que a injustiça seja menos injusta, nem faz com que a injustiça não tenha um sujeito. É por essa razão que os injustiçados devem falar, pois, suas falas podem ajudar na libertação epistêmica da mente dos opressores.

Bernard Williams em um texto de 1993, *Shame and Necessity* (cf. Fricker. 2007, p. 137) dá outro exemplo de injustiça sem culpa. Ele recorre à história de Édipo, demonstrando como Édipo cometeu injustiças em sua história de vida, mas nada podia fazer de diferente sobre ela. E, no entanto, nada impediu Édipo de sentir vergonha e de se autopunir²⁵. Casos como o de Édipo e o do senhor Greeleaf são muito eloquentes e podem nos induzir à crença de que é possível existir injustiça sem sujeito, uma vez que tais injustiças foram praticadas por falta de um sentido crítico compartilhado socialmente. Mas o fato objetivo é que essas injustiças tiveram sujeitos empíricos (individuais e coletivos) e o fato de a culpa poder ficar em suspensão não elimina os sujeitos empíricos. Embora eles não sejam culpáveis, são identificáveis. E, mais uma vez, fica visível o dano provocado pelas “injustiças epistemicamente estruturadas” a partir do poder social, isto é, por aquelas pessoas que estão em posição de poder e com suas arrogâncias epistêmicas são insensíveis à fala do oprimido e marginalizado epistemicamente²⁶.

²⁵ Acredito que seja de conhecimento de todos que Édipo assassinou o pai biológico e casou-se com a mãe biológica. Essa narrativa faz parte de uma trilogia escrita por Sófocles (um dos maiores tragediógrafos da Grécia Antiga que viveu entre 497/496 – 406/405). Édipo havia sido amaldiçoado e seu destino estava traçado.

²⁶ O caso de Édipo é bem elucidativo, porque ele não tinha como evitar o que fez. Foi movido por forças superiores que ele mesmo desconhecia. Tentou escapar de seu destino trágico, mas, na verdade, correu ao

Os exemplos acima acabam concordando com Elizabeth Anderson na medida em que pessoas virtuosas podem ser levadas a agir de forma injusta por conta das condições contingenciais. Nesse caso, é preciso pensar algo a mais, além da sensibilidade testemunhal proposta por Fricker. A melhor solução, então, segundo Anderson, é apostar na virtude das instituições²⁷, uma vez que há casos em que a injustiça epistêmica é praticada não por causa da ausência de virtude no indivíduo, mas por causa da “injustiça estrutural”, que atinge, inclusive instituições²⁸. As instituições e a estrutura social atuam sobre os indivíduos e interferem nos seus modos de agir e de se comportar. Por isso, Anderson acredita que uma boa maneira de promover a justiça testemunhal é investindo em instituições justas. Mas isso é assunto da próxima seção.

Segundo Anderson (2012, pp. 168-169),

Quando membros de uma organização se comprometem em conjunto para operarem de acordo com princípios institucionalizados que são designados para alcançar justiça testemunhal, como dar ouvidos tempo suficiente para fazer avaliações não-enviesadas, isto é a própria organização do que é apenas testemunho.

A solução proposta por Anderson está diretamente relacionada ao que Fricker chamou de poder social, haja vista que as instituições são formas de exercício do poder social e agem sobre os indivíduos interferindo em seus comportamentos. Parece que Anderson está mostrando que o poder social, por meio das instituições, pode ajudar a desenvolver virtudes intelectuais nos indivíduos. E se ela estiver correta, então, o efeito dessas virtudes, quando institucionalizadas, será bem mais abrangente do que o modelo da sensibilidade testemunhal proposto por Fricker (é preciso olhar o caso do julgamento de Tom Robinson. Um tribunal é uma instituição com regras muito claras e objetivas. Mas isso não impediu que uma injustiça fosse cometida contra Tom Robinson. Muitas vezes,

encontro dele. Com tudo isso, ainda é possível dizer que Édipo cometeu injustiça (culpável, ou não-culpável). O fato é que Édipo é identificável e, posteriormente, tomou “consciência” dos próprios atos e tentou expiar a culpa. A tomada de consciência (mediante ouvir o outro – como Édipo ouviu o oráculo) pode ser um princípio ou critério corretivo importante no que diz respeito ao que se chama de “injustiça estrutural”.

²⁷ Uma observação: Elizabeth Anderson relaciona o que ela chamou de “virtude das instituições” à possibilidade de corrigir injustiças estruturais. Por esse motivo, relaciono injustiça estrutural às instituições (como parte do estrutural).

²⁸ Elizabeth Anderson aposta na virtude das instituições como um remédio para a injustiça estrutural. Segundo ela, as instituições têm poder de corrigir vícios individuais e isso chegaria à raiz da injustiça estrutural. Eu vou preferir tratar o problema da injustiça estrutural de maneira mais ampla, isto é, considerar que ultrapassa os limites das instituições – embora esteja com Anderson no entendimento de que as instituições podem reforçar ou enfraquecer injustiças estruturais.

os indivíduos agem sobre as instituições. Anderson pode estar errada em seu otimismo exagerado sobre a “virtude das instituições”. Além disso, é possível que haja nas instituições o mesmo tipo de “cegueira” e “surdez” epistêmicas que se acha nos indivíduos – mesmo considerando que o ponto de Anderson é normativo-deontológico, quer dizer, mesmos entendendo que de acordo com a normatividade proposta por Anderson as instituições “devem” ser virtuosas. Por fim, há diferença entre os termos “institucional” e “estrutural” e parece-me que Anderson emprega-os indistintamente).

1.5 A solução dada por Elizabeth Anderson

Enquanto Fricker dá ênfase na *sensibilidade testemunhal* como forma de combater a injustiça testemunhal, Anderson (2012) enfatiza o que ela chamou de *virtude das instituições sociais*. Anderson observa que há dois tipos de teóricos no campo da justiça: os que enfatizam as trocas individuais ou transacionais (como Robert Nozick) e os que dão ênfase ao aspecto estrutural (como John Rawls). Anderson prefere os que defendem a justiça como dependente da estrutura social, pois, como ela mesma diz, “instituições podem ter poder para corrigir ou prevenir problemas que indivíduos virtuosos não podem resolver ou evitar por eles mesmos” (ANDERSON, 2012, p. 164). De certa forma, esse pensamento está em consonância com a ideia de “poder social” de Fricker, mas o problema é que isso não foi explorado e desenvolvido o bastante por Fricker e, exatamente, por isso Anderson toma como alvo de crítica.

Anderson acerta em cheio ao dizer que indivíduos virtuosos têm limites diante das instituições sociais. Com efeito, se as instituições funcionarem bem, com transparência e princípios equânimes, as chances de injustiças testemunhais, ou hermenêuticas serem produzidas ficam reduzidas. É claro que Anderson está trabalhando com uma noção forte de racionalidade e entendendo instituições como destituídas de sujeitos. Isso evitaria a pessoalidade. Essa perspectiva resolveria o problema de indivíduos virtuosos produzirem injustiça epistêmica por força das instituições. Mas resolveria o problema da injustiça estrutural? Precisamos verificar.

A solução dada por Fricker (2017), frente aos argumentos de Anderson, parece fraca. Há um tipo de injustiça que não depende da virtude individual, mas do tipo de virtude que Anderson chama de virtude das instituições. Contudo, isso não quer dizer que Fricker tenha errado em seu diagnóstico. Ela, simplesmente, focou em um aspecto que

não soluciona toda a questão. Anderson, percebendo isso, trouxe à luz outro aspecto relevante. A própria Anderson (2012, p. 168) diz que “Nós não devemos pensar os remédios estruturais como competindo com remédios baseados em virtude para injustiça epistêmica. Muitos remédios estruturais são postos em prática para permitir que a virtude individual funcione”. Como se pode perceber, o aspecto individual e o aspecto estrutural são complementares e não competem entre si, nem se excluem. Entretanto, para Anderson, os remédios estruturais são mais abrangentes e eficazes, pois, alcançam tanto a estrutura social quanto os indivíduos separadamente. De modo que poderíamos recorrer a uma máxima geométrica: o todo é maior do que as partes – sendo que o estrutural está para o todo, bem como o individual está para as partes.

Anderson entende que as soluções centradas no indivíduo são sempre locais e pouco abrangentes – e ela tem razão. Então, ela propõe soluções estruturais, porque acredita que elas podem ser gerais e globais. É por esse motivo que ela diz que “remédios estruturais podem ser vistos como remédios baseados em virtudes para agentes coletivos. Quase todo tipo de estado mental que indivíduos têm pode também ser manifesto por coletivos” (ANDERSON, 2012, p. 168). Então, podemos dizer que Anderson oferece uma solução de tipo coletivista por oposição à solução de Fricker, que parece individualista.

Mas tem um problema nessa solução oferecida por Anderson: ela substantiva, para mim, em demasia a noção de instituição ou agente coletivo (de certo modo, isso já está no texto de Fricker, quando ela afirma que há um poder puramente estrutural). Anderson adota um princípio claramente racionalista e ideal como forma de neutralizar as injustiças epistêmicas. Anderson deixa isso transparecer no texto, pois, para ela, o problema da injustiça epistêmica não será resolvido dando ênfase no indivíduo. Para solucionar a questão a ênfase (dada por ela) tem de ser nas instituições – como forma de correção para os indivíduos (embora Anderson não faça distinção entre “institucional” e “estrutural”).

Assim, Anderson (2012, p. 168) afirma que “Isto é uma razão de porque eu, como muitos outros que têm estudado essas questões, acredito que remédios estruturais precisam ser enfatizados mesmo quando a injustiça em questão é transacional. Esta é uma alteração amigável à proposta de Fricker”. Aqui, evidencia-se o peso que Anderson dá às instituições (tratando-as como questões “estruturais”), já que, embora ela tenha dito que remédios estruturais não devem competir com remédios individuais, propõe que mesmo nas injustiças transacionais (entre pessoas) os remédios estruturais devem ser enfatizados.

Então, o que me parece é que ela acredita que a solução dada por Fricker é completamente ineficaz, uma vez que de nada valeria a virtude individual se as instituições permanecessem viciadas e viciosas.

Essa proposta “amigável” de Anderson parece ideal demais, no sentido que ela “dota” as instituições de uma racionalidade normativa exagerada, que, a meu ver, reforça o lugar de autoridade epistêmica demarcado por aqueles que ocupam e exercem o poder social. Assim, a um só tempo, isso também poria fim às individualizações e espontaneidades (no sentido empregado por Fricker mencionado mais acima), na medida em que os indivíduos e seus quereres seriam submetidos a “quereres” e “vontades” das instituições (mas e onde vêm as “vontades” das instituições?)— isso, em alguma medida, já é um apagamento do sujeito empírico (efeito colateral). A instituição seria tudo e o indivíduo nada. Na prática, sabemos que não funcionaria bem assim. Instituições sólidas e fortes continuam sendo geridas por pessoas, por grupos sociais. E essas pessoas continuam tendo afetos e sentimentos que lhes mobilizam e interferem na formação de seus juízos. O conselho “amigável” de Anderson é louvável, mas também é insuficiente para resolver a questão. Ademais, a institucionalização de princípios racionais virtuosos só teria o efeito pretendido se alcançasse todos os interessados. Mais ainda, seria preciso lhes suprimir também os seus afetos e instintos. Nesse ponto, acho necessário fazer a defesa de Fricker. Anderson pensa de um lugar que não é o mesmo que Fricker. A proposta de Anderson opera a partir da racionalidade inferencial-argumentativa. Mas, como ficou claro mais acima, Fricker (2017) pensa a partir de uma racionalidade espontânea, que permeia a vida cotidiana. Mas Fricker, quando propõe resolver o problema da injustiça testemunhal a partir dos indivíduos, está pensando em um modelo de “sensibilidade testemunhal” aprendido com a ética. A ideia é entender essa sensibilidade como um julgamento prático que não exige argumentações, pois vem das vivências: “(...). Essa sensibilidade não precisa se manifestar fazendo inferências ou argumentos” (FRICKER, 2003, p. 157). Provavelmente, se Anderson tivesse refletido a partir dessa perspectiva de Fricker, teria percebido que estão falando coisas distintas – embora complementares.

Anderson está propondo uma alternativa à solução de Fricker, pretendendo superar as limitações da *sensibilidade testemunhal* e apostando alto nas virtudes das instituições como forma de superar os “vícios estruturais” (que deveriam ser tratados como institucionais). Todavia, a solução dada por Anderson parece excessivamente

racionalista para quem descreveu os estereótipos e preconceitos como sendo algo repleto de motivações afetivas. A proposta de Anderson é justamente o que Fricker tentou evitar – o intelectualismo. A solução apontada por Fricker está ancorada nas práticas espontâneas que devem agir indutivamente sobre os sujeitos e suas práticas epistêmicas cotidianas. Além disso, algo permanece sem resposta na solução de Anderson: as injustiças testemunhais e hermenêuticas provocadas por meio da instituição não recaem sobre ninguém²⁹. A instituição não é tratada com algo que é gerido por sujeitos concretos dotados de vontades. Isso me faz pensar que, de algum modo, a injustiça é mantida em outro nível que está além do empírico (ou aquém). Só que agora ela é impessoal. Parece que Anderson não considerou que os indivíduos de uma organização quando se comprometem em seguir princípios institucionalizados continuam tendo afetos e que hora ou outra, tais afetos contaminam as instituições. Ou mais: que os princípios institucionalizados podem, já na origem, estar viciado (ver a nota 23 acima).

Os afetos são condições primárias da sociabilidade. É, exatamente, por isso que Fricker recorreu à sensibilidade, pois, parte considerável dos nossos juízos de credibilidade passam, transversalmente, pela maneira que somos afetados pelo outro. Por isso é necessário treinamento da sensibilidade testemunhal, para evitarmos as “antipatias”. “Uma sensibilidade afetiva-cognitiva que inclui empatia é, de fato, um ingrediente crucial para o ouvinte virtuoso”, como disse Medina (2011, p. 31). Anderson aposta em um grau de racionalidade muito elevado, que pode suprimir os afetos causadores de preconceitos e estereótipos, mas também causadores de empatia e simpatia. A proposta de Anderson parece jogar fora a criança junto com a água da bacia, porque pensando neutralizar a injustiça testemunhal praticada por indivíduos, ela deixa a porta aberta para a prática de injustiça estrutural. Explico: ela supõe que se as “instituições” funcionarem “bem”, isto é, virtuosamente, então, será possível neutralizar vícios

²⁹ Vide o caso do julgamento de Tom Robinson em *O sol é para todos* (LEE, Harper, 2022). Posso dá outros exemplos: o caso da Fundação Palmares, no Brasil, em que a instituição passou a atacar as contribuições de pessoas negras motivada por afetos negativos (é claro que tinha uma pessoa por trás desse ódio de origem político-religiosa. Mas e as outras instituições também não têm?); mudando de cenário, pensemos nas instituições universitárias como a UFBA, por exemplo. Durante meus anos de estudos não recorde ter nas referências bibliográficas dos professores e professoras livros de filósofas e filósofos negras e negros. Elas e eles não existem? É claro que existem. É claro também que não se trata de falta de virtude das professoras e professores da UFBA e de outras instituições de ensino. Esse é um caso de injustiça epistêmica estrutural que a instituição não foi capaz de neutralizar. O movimento de correção veio de fora da universidade. São os movimentos que estão corrigindo as injustiças epistêmicas produzidas pela universidade. Esses exemplos apoiam a solução de Fricker: a sensibilidade testemunhal tem de vir da vida prática e espontânea. A solução de Fricker é boa, embora insuficiente, porque tem um forte componente naturalista: os afetos (quer dizer, perceber que confiança é algo afetivo-cognitivo e não puramente cognitivo). Isso é uma vantagem.

individuais. Tudo bem. Mas isso não é tudo. Tem outros dois aspectos que importam: 1) as “instituições conseguem neutralizar vícios institucionalizados (por que não dizer estruturais)?; 2) e as “instituições” conseguem neutralizar os vícios dos grupos dominantes que gerem as “instituições”, quer dizer, consegue impedir que os vícios individuais se tornem institucionais? São questões que Anderson não colocou. Mas eu acho que as “instituições” têm aí seu limite e a solução de Anderson, tal como a de Fricker, é insuficiente. No entanto, acredito que a solução de Anderson escamoteia a chamada “injustiça estrutural”, fazendo parecer que ela desapareceu junto com o sujeito da “injustiça sem sujeito”. Isso é uma “injustiça epistêmica estrutural”, porque recorre aos recursos hermenêuticos disponíveis para defender que as injustiças praticadas contra os oprimidos, no nível institucional (de todos os tipos), não têm sujeito. É uma construção retórica danosa do ponto de vista epistêmico porque reforça crenças enviesadas que supõem instituições como “virtuosamente” superiores, mas sem levar em conta que as mesmas instituições reproduzem “valores” e formas de entendimento oriundos do mundo que os “poderosos” “estruturaram” para seus próprios propósitos – e isso é um tipo de idealismo normativo. E, por isso (e por outras tantas razões), os oprimidos epistemicamente estão desenvolvendo conceitos e dando nomes aos opressores epistêmicos. Definitivamente, a solução de Anderson não é boa, isto é, não vejo virtude nela – na solução.

Desse modo, a proposta de Anderson para solucionar o problema das injustiças testemunhais (que ela chamou de transacionais) investe alto nas “virtudes das instituições”, mas como se as “instituições bastassem a si mesmas. Como se não houvesse um contrafluxo: a influência de pessoas e grupos sobre as “instituições”. Certamente, as instituições exercem grande influência sobre os indivíduos e “podem” neutralizar os vícios individuais – ou potencializá-los. Entretanto, as instituições “podem” neutralizar os próprios vícios? Na teoria, sim. Na prática já é mais complicado, visto que muitas vezes as instituições estão sendo movidas por grupos e pessoas que não enxergam ou não admitem os vícios das instituições (não esqueçamos do conceito de *ignorância branca* de Mills) – ou tais pessoas contaminam as instituições com seus vícios pessoais. Quando isso ocorre, a porta está aberta para a produção e reprodução da injustiça estrutural, porque, em casos assim, a injustiça praticada não encontra o autor da injustiça, sendo considerada um tipo de injustiça sem sujeito e, portanto, injustiça estrutural.

Eu estou apontando, aqui, o dedo para um tipo comum de injustiça que está sustentada pelo conceito de “injustiça estrutural”. Isso faz parte de um discurso metafísico sobre o poder. É um discurso que retira sujeitos empíricos de cena e coloca em seu lugar um sujeito transcendental, inatingível tanto moral quanto epistemicamente ou legalmente. O que estou dizendo é que a solução dada por Elizabeth Anderson, pretendendo resolver o problema da injustiça testemunhal, deixou espaço aberto para um tipo de injustiça mais grave (porque o praticante da injustiça é inalcançável): isso é injustiça epistêmica estrutural. Esse tipo de injustiça praticada “sem sujeito” reforça todo e qualquer tipo de injustiça. Esse vocabulário da “injustiça estrutural” precisa ser abandonado e com ela a ideia de que as instituições são virtuosas por si mesmas. É necessário fazer a crítica dessa noção metafísica de poder. Ela parece o cachorro correndo atrás do próprio rabo: quando se trata de injustiça estrutural as instituições não se dão seu próprio remédio – obviamente, porque estão doentes e não podem se autocurar. Nesse caso, teríamos de apelar para uma ontologia de grupos. Mas esse não é meu propósito.

1. 6 Contrato racial-epistêmico

Charles W. Mills foi um filósofo nascido na Inglaterra e criado em Kingston, na Jamaica. Lamentavelmente, ele veio a óbito em 2021. Mills desenvolveu um conceito que revolveu a minha mente (e a minha pesquisa), preenchendo lacunas epistêmicas de uma vida inteira de estudo³⁰: foi o conceito de “contrato racial”, que traz consigo o conceito de “contrato epistêmico”. No livro *The Racial Contract*, Mills (1997) faz uma severa crítica à noção de “contrato social”. A reflexão gira em torno dos diversos acordos (implícitos ou explícitos) que ensejam a teoria do contrato social. O contrato social tem vários outros acordos subsidiários – embora a base do contrato social seja uma base moral e outra política. “O contrato social, na verdade, são vários contratos em um. Os contratualistas contemporâneos geralmente diferenciam, para começar, o contrato

³⁰ Essa é uma questão pessoal, mas sinto necessidade de registrá-la aqui porque deu uma guinada em minha pesquisa. Assim como muita gente, passei por ansiedade e bloqueio cognitivo durante os dois primeiros anos da pandemia. Não conseguia ler, nem escrever. Certa noite acordei no meio da madrugada ansioso e liguei o computador. Li um artigo que não recorro o título. Naquele artigo vi uma referência ao livro de Mills *The Racial Contract*. Foi como se tivessem aberto “mundos” no mundo. E daí para frente não tive mais como pensar minha pesquisa sem encontrar uma forma de inseri-lo aqui. Espero honrar o trabalho monumental desse grande filósofo que precisa ser mais conhecido no Brasil. É importante dizer que temos uma tradução em língua portuguesa feita por Teófilo Reis e Breno Santos (MILLS, Charles W. *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023).

político e o contrato moral” (MILLS, 1997, p. 09). E sobre o contrato racial Mills diz o seguinte:

O contrato racial é aquele conjunto de acordos ou meta-acordos formais ou informais (contratos de nível superior *sobre* contratos, que estabelecem os limites de validade dos contratos) entre os membros de um subconjunto de seres humanos, doravante designados por (mutáveis) critérios ‘raciais’ (fenotípicos/genealógicos/culturais) C1, C2, C3..., como ‘brancos’ e coextensivos (levando em consideração a diferenciação de gênero), com a classe de pessoas plenas, para categorizar o subconjunto restante de seres humanos como ‘não brancos’ e com um status moral diferente e inferior, subpessoas, de modo que tenham uma posição civil subordinada em regimes políticos brancos, ou governados por brancos que os brancos já habitam ou estabelecem... o objetivo geral do contrato é sempre criar um privilégio diferenciado dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos terras e recursos e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles. Todo os brancos são *beneficiários* do contrato, embora alguns brancos não sejam *signatários* dele. (MILLS, 1997, p.11).

Essa citação longa, além de contrastar como Mills entende os dois tipos de contrato, exhibe como a teoria contratualista está na origem, quer dizer, na gênese, do que se tem erroneamente chamado de “injustiça estrutural”. A consequência lógica disso e que se pode perceber, com esta interpretação, que não é possível “poder sem sujeito” e, portanto, injustiça meramente estrutural. Nesse sentido, a teoria contratualista está na base das injustiças epistêmicas produzidas durante os processos de escravização, colonialismo e neocolonialismo (isso faz parte da gênese da injustiça epistêmica estrutural). Mills diz que emprega o conceito de “Contrato Racial”

... mais de acordo com os contratualistas clássicos – Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Eu o emprego de forma não meramente normativa, para gerar julgamento sobre justiça e injustiça, mas de forma descritiva, para explicar a real gênese da sociedade e do Estado, o modo como o governo funciona e a psicologia moral das pessoas (MILLS, 1997, p. 5)

Os aspectos descritivos e da gênese da sociedade e do Estado também importam para a gênese da injustiça epistêmica estrutural, já que tal descrição exhibe os acordos por meio dos quais determinados grupos subjugaram outros e, a partir daí, produziram injustiças epistêmicas, empregando seu “poder social”. Os processos de escravização e o colonialismo tiveram sustentação epistêmica na medida em que impuseram conceitos, definições, vocabulários e línguas diferentes a diferentes povos. Esse colonialismo epistêmico teve efeito longo e duradouro sobre o modo dos povos escravizados e colonizados pensarem. De acordo com Mills,

... para o contrato racial as coisas são necessariamente mais complicadas. Os requisitos da cognição ‘objetiva’, tanto factual quanto moral, em um regime racial são, em certo sentido, mais exigentes, visto que a realidade oficialmente sancionada é divergente da realidade efetiva. Portanto, aqui, pode-se dizer, há um acordo para interpretar *erroneamente* o mundo. É preciso aprender a ver o mundo de maneira errada, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções equivocadas será validado pela autoridade epistêmica branca, seja ela religiosa ou secular. (MILLS, 1997, p. 18)

O contrato social clássico jamais poderia ter sido sustentado política e moralmente sem um contrato epistêmico de fundo, legitimando a visão branca sobre a realidade (a realidade branca). Como podemos notar na passagem acima, o “contrato social” que sustentou a escravização e o colonialismo tem um aspecto epistêmico soterrado. Precisamos escavar e trazer à tona tal aspecto. Quando os europeus impuseram suas línguas, impuseram também seus modos de pensar. Superar a escravização e o colonialismo é superar as injustiças epistêmicas a que povos não europeus foram submetidos. Como se faz isso? Uma das formas é fazer o que fez Mills: mostrar que houve um contrato epistêmico-racial na base do contratualismo. Outra forma é expor as injustiças epistêmicas que até hoje afetam povos não europeus, negando-lhes o direito de pensar a partir de seus lugares, origens, línguas e costumes, pois, este mundo colonizado e racializado foi “estruturado” para os propósitos e interesses dos colonizadores que impuseram suas línguas, seus valores e costumes como paradigma de entendimento “correto” da realidade social coletiva. O conjunto desses fatores é o que se chama de “injustiça estrutural”. Por isso é importante revisar o contratualismo e pensar na gênese da injustiça estrutural como uma injustiça hermenêutica, visto que a descolonização epistêmica passa pelo preenchimento de lacunas epistêmicas capazes de dar conta das funções cognitivas prejudicadas pela escravização e pelo colonialismo.

Como essa é uma pesquisa que busca a genealogia da injustiça epistêmica estrutural, posso dizer com segurança que o contrato social pode ser entendido e percebido como uma das origens dessa injustiça. A suposição básica do contratualismo – do antigo ao contemporâneo, de Hobbes, passando por Locke e Rousseau e Kant e chegando a Rawls³¹ – é que havia seres naturais no estado de natureza (o que para Rawls é a posição original) e que esses seres eram livres e iguais. Essa posição original, de liberdade e igualdade, punha todos em condições de dignidade moral equivalentes. Para

³¹ Não é meu objetivo, aqui, fazer uma análise aprofundada do contratualismo. Tampouco fazer uma exegese das teorias dos filósofos mencionados. A finalidade é ilustrativa, de modo a contextualizar e mostrar qual é o ponto de partida das ideias de Mill e aponta para onde pretendo chegar.

começo de conversa, no estado de natureza não se poderia falar em raça, nem superioridade política, moral ou, menos ainda, econômica. A passagem do estado de natureza para a sociedade e depois o nascimento do Estado é que faz emergir tais diferenças como inferioridade não-branca e superioridade branca. Aqui começa a ser estruturada a “injustiça epistêmica estrutural”: a partir da categorização racial do mundo humano feita pelos colonizadores.

E para não parecer que estou exagerando cito Mills (1997, p. 18) mais uma vez:

Assim, com efeito, em questões relacionadas a raça, o contrato racial prescreve para seus signatários uma epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância, um padrão particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), produzindo o resultado irônico de que os brancos, em geral, não serão capazes de compreender o mundo que eles próprios criaram³².

Aqui, Mills descreve o mecanismo psicológico e social por meio do qual a *branquitude* mantém seus privilégios a despeito da exploração e opressão dos não-brancos. Essa ignorância ativa e militante evita a reflexividade e a correção na busca da justiça. Mas para isso se manter tão longamente no tempo não basta submeter os desiguais, é preciso submeter também a si mesmo a um modelo de mundo e realidade construída imaginativamente:

Parte do que significa ser construído como ‘branco’ (a metamorfose sociopolítica), parte do que é necessário para alcançar a Branquitude, para se tornar uma pessoa branca com sucesso (imagina-se uma cerimônia com certificado reconhecendo o rito de passagem bem-sucedido: ‘Parabéns, você agora é uma pessoa branca oficial!’), é um modelo cognitivo que impede a autotransparência e a compreensão genuína das realidades sociais. Em um grau significativo, então, os signatários brancos viverão em um mundo delirante, invertido, uma terra de fantasia racial, uma ‘alucinação consensual’ (MILLS, 1997, p. 18)

Essa passagem traz a força de uma marretada. Soa como se eu estivesse feito Kant (2008) acordando de meu sonho dogmático e faz-me pensar como nunca li, ouvi, nem pensei

³² Não é inverossímil que pessoas negras possam acreditar nas fantasias produzidas pelo modo que a branquitude percebe o mundo, produzindo discursos sobre “meritocracia”, “epistemocracia” e “identitarismo” por exemplo. Como se ele, os brancos, ao acusar alguém de “identitário” não tivesse também identidade (racial, de classe, de gênero). É sobre esse tipo de fantasia que Mills está falando. A branquitude, do ponto de vista lógico, é uma contradição performativa. Mas muitas pessoas negras padecem dessa percepção branca.

sobre isso antes. De fato, quando se analisa os fundamentos que sustentam as injustiças, de maneira geral, e as injustiças epistêmicas em particular, como não tendo sujeito, a base de sustentação é a imaginação. Fricker já havia falado sobre isso também (assim como Medina e outros estudiosos do assunto): como estereótipos e preconceitos construídos imaginativamente e vivos no imaginário social interferem nos juízos de credibilidade epistêmica. Mills está indo mais longe. Ele está mostrando como isso tudo tem origem na Modernidade. Ele está trazendo à luz uma *gênese* moderna das injustiças – e entre elas, a injustiça epistêmica como parte do pacote do contrato social.

Com certeza, as injustiças têm origem mais antiga do que a Modernidade. Mas o contratualismo é uma teoria moderna e Mills flagra o momento nascente do conjunto de injustiças representados pelo contratualismo. Para ele, “Politicamente, o contrato, para estabelecer a sociedade e o governo, transformando ‘homens’ abstratos, sem raça, de habitantes do estado de natureza em criaturas sociais politicamente sujeitas a um Estado neutro, torna-se a fundação de um *regime político racial* (...)” (MILLS, 1997, p. 12). O contratualismo é uma *gênese* de fundação das injustiças: sociais, econômicas, políticas, morais e epistêmicas.

A teoria do contratualismo nasce na Modernidade como uma forma de explicação para o surgimento da “sociedade” e posteriormente do “Estado”. Mas, em alguma medida, remete às origens e primórdios do modo de vida humana no que tange aos aspectos moral e social. Essa origem tem por hipótese uma genealogia ficcional chamada de “estado de natureza”. Assim, essa hipótese remete à origem humana desde o “estado de natureza” até a fundação da sociedade civil. No estado de natureza, é possível notar a ausência da noção de *raça*. A racialização já nasce como resultado do poder social do grupo dominante (branco) sobre os não brancos. Daí nascem todas as outras discriminações e autorização para a opressão e exploração com base em um contrato que só beneficia parte da humanidade. Acho que Mills, ao formular o conceito de “contrato racial”, preencheu uma lacuna epistêmica importante, pois, criou uma ferramenta conceitual capaz de nos guiar até a *gênese* da chamada “injustiça estrutural. Mills nos mostra, mais do que isso, ele nomeia o sujeito do poder estrutural. Isso é abrir mundos no mundo. E ele faz isso construindo o conceito de “contrato racial” como um fato histórico, mas também descrevendo como o poder social branco é construído imaginativamente. Esse é o ponto para o próximo capítulo.

2. IMAGINAÇÃO, PODER E IDENTIDADE

Neste capítulo, farei uma análise dos conceitos de imaginação, poder e identidade. Trato o conceito de imaginação numa perspectiva lógica³³, isto é, como uma das possibilidades de pensar o mundo, pois, entendo o “mundo”, ou a “realidade” como o conjunto dos fatos efetivos e dos fatos possíveis. As possibilidades são todas da ordem da imaginação: o que é possível pensar é possível existir e o que não é possível pensar não é possível existir. O conceito de imaginação enquanto possibilidade lógica é relevante porque estereótipos negativos de credibilidade têm origem na imaginação social coletiva que causa danos epistêmicos – como demonstrou Fricker (2007). Medina (2011) e Mills (1997) também mostram e reafirmam como a imaginação (ou a ausência dela) está na origem dos juízos negativos de credibilidade epistêmica. Por esse motivo, considero fundamental uma reflexão sobre o conceito de imaginação.

O segundo conceito a ser examinado é o de “poder”. Existe uma vasta literatura filosófica sobre o conceito de poder. Mas eu vou me debruçar sobre as perspectivas que têm origem em Nietzsche e Foucault, que é a tradição filosófica mencionada por Fricker no desenvolvimento do conceito de injustiça epistêmica (sobretudo no que ela chamou de “injustiça estrutural”). Essa percepção de haver um “poder” sem sujeito é compartilhada por Elizabeth Anderson (2012). Eu diverjo dessa percepção filosófica que entende existir um “poder” desprovido de sujeito. Minha hipótese é que podemos identificar o sujeito (ou os sujeitos) empírico do poder e, assim, eliminar um problema conceitual que gera “injustiça epistêmica estrutural” – como tenho chamado tal concepção de “poder estrutural”. Por esse motivo, é preciso recorrer a uma genealogia e a genealogia de Nietzsche se adequa perfeitamente para essa finalidade.

Por fim, quero fazer uma reflexão sobre o processo de construção das identidades. Farei isso pensando como as identidades são construídas a partir de processos de

³³ É importante lembrar que só é possível imaginar aquilo que é *logicamente possível*. Essa concepção de imaginação torna a noção de “realidade” mais ampla, pois, tanto os fatos *efetivos* quanto os *possíveis* constituem a “realidade”. Isso possibilita, por exemplo, a arte. Um dos pontos de apoio para a conceituação de “injustiça epistêmica” foi a arte – a literatura especificamente. Assim, posso falar de “limitação lógica e epistêmica” quando pessoas preconceituosas não conseguem imaginar suas vítimas em condições de igualdade e/ou superioridade (moral ou epistêmica). Como esse é um assunto que mexe muito com as crenças profundamente arraigadas e gera desconforto emocional nas pessoas ao expô-las para si mesmas, torna-se mais fácil perceber esse uso de “imaginação” (ou a limitação dela) empregando recursos artísticos como a literatura.

objetificação (tornar o outro objeto) e de sujeição (sujeitar e dominar o outro) e como isso parece fazer parte de uma “realidade objetiva”, isto é, universal e válida para todos, quando, na verdade, faz parte de um processo de dominação que passa pelas injustiças epistêmicas. Essa seção está relacionada diretamente ao conceito de “poder identitário” de Fricker, mas recorrerei também a Mills (2023³⁴) e a Kilomba (2019), visto que estes dois últimos formulam conceitos que preenchem lacunas hermenêuticas, ajudando a combater a noção danosa de uma “injustiça sem sujeito”.

2. 1 Imaginação como categoria epistêmica

Primeiramente, quero deixar claro o sentido em que uso o termo imaginação. Não o emprego no sentido de fantasia ou fabulação, nem em qualquer dos sentidos que se possa empregar esteticamente³⁵. Uso o termo no sentido de produção de imagens, a partir das perspectivas lógicas. O sentido em que uso o termo imaginação, aqui, é o de uma das *possibilidades do real*. Que quero dizer com isso? Quero dizer que só podemos imaginar o que é possível imaginar e que o impossível é inimaginável. O uso da imaginação enquanto forma efetiva de captura do real, digo, do que é o caso, tem um papel relevante na maneira como formamos os estereótipos. Estes são produtos do imaginário social. Mas isso não quer dizer que são irrealis. Podem não ser efetivos, mas são possíveis. Essa distinção entre o que é possível e o que é o efetivo significa muito para entendermos a economia dos preconceitos, pois, a imaginação, aqui, desempenha uma dupla função: uma positiva e outra negativa. A primeira ocorre quando empregamos estereótipos adequados à realidade para formularmos juízos sobre o mundo (estereótipos corretos de credibilidade, por exemplo). A segunda ocorre quando não temos habilidades ou somos incapazes de pensar alternativas fora do estereótipo hegemônico no imaginário social (que existem formas de conhecimento relevante fora da arena da ciência, por exemplo).

Com isso, está correto dizer que quando a imaginação é empregada na produção de estereótipos negativos e de preconceitos, produzindo injustiça epistêmica, o que está em

³⁴ Estou utilizando referências diferentes para citar Mills. No primeiro capítulo utilizei a referência do livro original (1997). Doravante, devo utilizar somente a versão da tradução brasileira (2023).

³⁵ No entanto, vou recorrer a autores que empregam o termo imaginação no sentido de fantasia. Mas, para o meu propósito não tem maiores problemas, visto que a fabulação e a fantasia fazem parte daquilo que chamei fatos possíveis da realidade.

jogo é o desacordo com os fatos, mas não com a realidade³⁶. É um desacordo com os fatos porque o estereótipo preconceituoso não está correspondendo ao que é o caso. Mas faz parte da realidade possível e por isso é imaginável. Sendo imaginável é pensável e, por isso, é um problema epistêmico. Quando alguém formula um juízo, gerando crenças que não correspondem a nenhum estado de coisas, essa pessoa está no território da imaginação. O território da imaginação é o território das possibilidades (lógicas – só há possibilidade lógica). O fato de a imaginação ser possível logicamente dá para o estereótipo preconceituoso uma capa de justificação sob a qual o preconceito e a injustiça se ancoram. Para retirar tal capa é preciso cotejá-la com os fatos e as evidências. A dificuldade é que o preconceito e o estereótipo negativo estão, muitas vezes, dissociados dos fatos, mas influenciando na formulação dos juízos sobre os fatos. Isso tem impacto na vida prática, uma vez que as pessoas passam a agir, nesses casos, movidas mais pela influência da imaginação sobre o que acreditam ser o caso e menos pelo que é efetivamente o caso. A pessoa que pratica injustiça epistêmica com base nos estereótipos negativos está agindo a partir das identidades sociais que são produzidas discursivamente (assim como os estereótipos), mas não são um fato ou um fenômeno. A força dos estereótipos negativos sobre os juízos que conduzem à injustiça epistêmica com base em preconceito identitário está diretamente ligada ao que Fricker chamou de poder social.

A imaginação nesses casos ganha um peso lógico-psicológico, na medida em que interfere na formulação de juízo sobre o mundo, mas desconsiderando a objetividade. Então, a pessoa, a partir da realidade externa, constrói uma realidade interna compartilhada imaginativamente com outros que formam seu grupo de iguais. Há uma propensão imaginativa nas pessoas a moldar os objetos (o mundo) que não lhes parecem estar conforme à realidade (delas). José Medina (2011, p. 26), em um texto no qual reflete sobre o imaginário social, diz que “(...) o imaginário social produz uma forma forte de preguiça epistêmica que bloqueia evidências explicativas”. Nesses casos, há uma produção ativa de estereótipos de preconceito, impedindo as pessoas de romperem os obstáculos e a preguiça epistêmica para alcançarem as evidências.

³⁶ Os fatos são estados de coisas em vigência. A realidade é um conjunto mais amplo, que envolve os fatos e os fatos possíveis. Ambos constituem o mundo e, portanto, o real. Para uma análise mais detalhada sobre isso eu teria que mudar o escopo do texto. Mas esse não é o propósito. Quero somente deixar claro o sentido em que emprego o termo “imaginação” – que embora pareça metafísico, é usado constantemente na formulação de nossas crenças mais básicas. A referência que sustenta minha argumentação é o *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

Mas como isso pode ter impacto sobre a imaginação e a identidade? Quando cada indivíduo identifica sua crença pessoal com as crenças de outros indivíduos, então, o efeito disso é sentido socialmente. Na verdade, o processo de formação das crenças é social e coletivo com base em hábitos arraigados que dão origem e constituem a “identidade” de um grupo, ou povo. Nesse sentido, a força desses hábitos práticos, ou de pensamento ganham tanta força e projeção que parecem existir por eles mesmos – independentes das pessoas. Isso também faz com que as “identidades” pareçam entes metafísicos, gerando figuras como o “poder social” e o “poder estrutural” como sendo o poder de “todos”. Assim, as identidades são projeções das subjetividades que se materializam e ganham corpo nos grupos identitário e sociais. Para Fricker (2007, p. 16),

O poder identitário nele mesmo, entretanto, é algo não natural – algo totalmente discursivo ou imaginativo, para operar no nível das concepções compartilhadas do que é ser um cavalheiro e do que é ser uma pessoa comum, o nível da identidade social compartilhada. Assim, poder identitário é apenas uma faceta das categorias identitárias sociais pertencentes a, digamos, classe ou gênero, uma vez que tais categorias terão implicações materiais tanto quanto aspectos imaginativos.

Embora o poder identitário não seja algo natural, ele é algo social e, portanto, algo real que tem efeito prático sobre as vidas das pessoas. Por isso, o sentido em que uso o termo imaginação não pode ser tomado como algo que não corresponde à realidade, como fantasia. A imaginação tem um efeito prático sobre o mundo. A imaginação constitui também a vida prática. Basta ver seu impacto na esfera da política e do conhecimento: por exemplo, em 2003 o presidente dos Estados Unidos, George W. Bush, comandou a invasão ao Iraque, alegando que este país estava produzindo bombas de destruição em massa. Fez isso sem nenhuma prova material e influenciou a capacidade imaginativa de milhões de pessoas mundo afora. Houve uma motivação psicológica: o medo. E houve outra motivação lógica: se o presidente da maior potência do mundo falou isso, então, é verdade (inferência hipotético-dedutiva). Nesse caso, fica evidente como o excesso de credibilidade dado a Bush tem um fundo lógico que induz ao erro.

Aqui, abre-se espaço para uma questão importante do ponto de vista epistêmico: qual é o papel, ou lugar da imaginação em relação ao conceito de “verdade”? Eu não quero fazer (nem farei) uma investigação sobre “a verdade”. Não é meu propósito. Mas, certamente, a imaginação tem papel relevante sobre o que consideramos ser “a verdade” – ou pelo menos verossímil. Vejamos: se alguém lhe pedir para descrever o ambiente em

que você estava ontem você o fará com muita tranquilidade. No entanto, você terá “certeza” de estar descrevendo as cores corretas, os cheiros, os sons e assim por diante? Quanto de imaginação foi empregado aí? Não quero discutir filigrana. Só quero alertar para a influência da imaginação para a reconstrução da “realidade”. E por quê? Porque a maior parte de nosso conhecimento cotidiano é testemunhal, quer dizer, se dá por meio do testemunho. Isso significa dizer que ele foi reconstruído imaginativamente.

De maneira geral isso dá certo. Mas dá certo porque desenvolvemos uma habilidade prática para a confiança no interlocutor. Identificamos sinais perceptíveis que indicam, por indução, que ele “deve” estar falando a “verdade”. Como diria Edward Craig (1991), a verdade é uma necessidade básica e precisamos dela para ações bem-sucedidas no meio natural. Bernard Williams (2002) diz haver uma necessidade de estimular nos indivíduos disposições que estabilizem relações de confiança. Mas como saber se a outra pessoa não está nos enganando, ou falseando a “realidade”? No caso Bush, acima, houve um engano coletivo deliberado. Tanto Craig, quanto Williams diriam que em situações escassez ou de competição, ou malevolência podem gerar situações para o engano. O caso da invasão do Iraque foi motivado por uma ou mais das condições acima. Claramente, Bush recorreu ao uso da imaginação para despertar e suscitar o medo e obter apoio popular.

Com certeza Bush cometeu injustiça epistêmica (no melhor dos casos – para não falar das injustiças jurídicas e morais) ao manipular a “opinião pública”. Ele utilizou da prerrogativa de ser um presidente de um país importante para disseminar mentiras. O imaginário social norte-americano estava pronto para acolher aquelas mentiras. Mas como? De um lado, excesso de credibilidade para Bush. De outro lado, escassez de credibilidade para Saddam Hussein deflacionando epistemicamente as palavras deste último. Isso é o poder social agindo para controlar e subjugar uma alteridade. O que fica evidente, aqui, é o jogo narcísico que dá origem ao “poder identitário”. O homem branco euro-americano é construído imaginativamente como alguém digno de crédito epistêmico, enquanto o outro, homem asiático-islâmico, é construído como digno de descrédito epistêmico.

Está em curso aí o que Mills (2023) chamou de “ignorância branca ativa”. Esse tipo de ignorância faz parte do *contrato racial* por meio qual brancos são tornados inábeis para compreender os mecanismos que fazem com que eles sejam beneficiários de todas as vantagens no mundo – inclusive das vantagens da guerra. E nesse sentido, o uso da

imaginação faz com que a branquitude desenvolva uma epistemologia invertida do mundo (para lembrar Mills mais uma vez, 2023), em que conceitos como verdade, conhecimento e humanidade são relativos somente a eles. É um mundo solipsista branco – o mundo é *meu* mundo.

Podemos perceber, aqui, duas consequências práticas operadas a partir de estereótipo e imaginação: 1) a manipulação de terceiros e o 2) excesso de credibilidade. No caso da manipulação de terceiros, (1) Bush manipulou os estereótipos preconceituosos dos seus apoiadores e com isso teve base popular para agir militarmente, empregando dispositivos sociais e midiáticos que funcionam como estabilizadores de confiança na “autoridade” (epistêmica, moral, política, econômica, etc) e, tudo isso, contando com o preconceito de boa parte dos estadunidenses contra árabes; e fez isso a partir do excesso de credibilidade que lhe foi atribuído, pois, (2) Bush recebeu excesso de credibilidade, impedindo que seus críticos tivessem credibilidade (empregando os mesmos mecanismos que geraram sua credibilidade para desestabilizar a credibilidade dos seus críticos e opositores), minando a verdade – por contraste. De acordo com Medina, “(...) Um excesso de credibilidade constitui uma injustiça epistêmica quando e porque envolve o tratamento imerecido de um sujeito epistêmico que recebe, comparavelmente, mais confiança do que outros sujeitos teriam nas mesmas condições” (MEDINA, 2011, p. 20). E diz ainda mais adiante que “As injustiças epistêmicas são produzidas tanto pela falta de reconhecimento epistêmico (o déficit de credibilidade de alguns) como são também produzidas por privilégios epistêmicos (o excesso de credibilidade de outros)” (MEDINA, 2011, p. 21). A primeira forma de injustiça epistêmica (o déficit de credibilidade) coube a quem divergiu de Bush e a segunda forma (o excesso de credibilidade) coube ao próprio Bush. Isso não ocorreria se não houvesse imaginação e estereótipo de credibilidade envolvidos no contexto. Para além desses dois elementos houve ainda o poder social operando na forma de poder identitário: preconceito contra países islâmicos.

Mas o raciocínio hipotético-dedutivo que opera nessas situações esconde nuances que não permitem fazer a separação entre o modo como o poder considera as coisas e o modo como elas de fato são. E assim, coloca-se o que é possível no lugar do que é efetivo. Outro exemplo, só que no campo do conhecimento científico, é como o paradigma do “geocentrismo” foi mudado para “heliocentrismo” com base, primeiro, na imaginação de pensadores como Nicolau Copérnico e Johannes Kepler, que criaram modelos do sistema solar empregando mais criatividade (imaginação) do que evidência naquele momento,

inclusive indo de encontro à percepção empírica (nossos olhos veem o sol fazendo um movimento em torno da terra e não o contrário – mas isso não serve como evidência, nesse caso). A imaginação tem um papel importante tanto na vida prática quanto na produção de teorias e conhecimento científico. No entanto, a imaginação sempre estará sujeita aos contextos e preconceitos de época. Por essa razão é importante pensar como o poder social, na forma de poder identitário, atua sobre os juízos de credibilidade. Podemos dizer, assim, que o exercício do poder envolve uma dose generosa de imaginação.

Considerando que o poder seja uma capacidade prática de indivíduos ou instituições agirem uns sobre os outros para controlar mutuamente (mas não igualmente) as ações (FRICKER, 2007, pg. 13), podemos enxergar como os estereótipos são importantes para o exercício do poder, pois, a partir dos estereótipos pode-se controlar a vida de muitas pessoas. Tais estereótipos não podem ser construídos sem recorrer à imaginação e sem um certo alinhamento das instituições sociais. Tomemos como exemplo um caso de estereótipo baseado na ficção, no cinema³⁷. No filme, “*Quem quer ser um milionário?*”, de 2008, dirigido por Danny Boyle, o personagem Jamal Malik sofre injustiça epistêmica com base em estereótipo. A narrativa do filme é sobre um programa de TV que propõe perguntas aleatórias a um participante. A cada acerto o participante tem direito a uma quantia em dinheiro. Se ele seguir acertando, pode alcançar um milhão de dólares. Jamal vai progredindo nos desafios e acerta uma pergunta após a outra. Até que o apresentador do programa chama os comerciais e, nos bastidores do programa, Jamal é tido como alguém incapaz de dar respostas verdadeiras àquelas perguntas que “doutores” não conseguem responder. Isso porque Jamal é oriundo da favela de Juhu em Mumbai, não tem formação acadêmica e trabalhou servindo cafezinho em um *call center*. Investigam Jamal e perguntam pelo comparsa e pelo ponto eletrônico com os quais ele estaria trapaceando. Esse é um caso emblemático de estereótipo preconceituoso com base em identidade e imaginação, no qual ou através do qual pode-se ver que há uma ideia de que pessoas de favelas não produzem conhecimento e não têm competência cognitiva. Isso leva à injustiça testemunhal: a palavra do injustiçado é insuficiente, não tem valor. Mas esse tipo de injustiça se sustenta porque há um alinhamento entre diferentes instituições em diferentes dimensões da vida das pessoas. Jamal é colocado sob suspeita nas perspectivas do veículo de comunicação (imprensa), do aparato policial (judiciário), dos

³⁷ Sinto-me à vontade para utilizar os exemplos acima, inclusive o do filme, uma vez que Fricker toma como caso central da injustiça testemunhal um exemplo retirado da literatura (*O sol é para todos* de Harper Lee(2022)).

especialistas (universidade) e mesmo da população em geral. É nesse sentido que há um alinhamento, sem o qual o preconceito não teria condição de se enraizar tão fundo na “estrutura social”. A imaginação de quem pratica a injustiça supõe algum tipo de trapaça (comparsa ou ponto eletrônico, ou ambos). Isso está atrelado ao “poder social”, quer dizer, ao lugar que cada um ocupa na estrutura social. O preconceito e o estereótipo favorecem a produção de injustiças testemunhal e hermenêutica, pois, por meio do efeito imaginativo, levam pessoas a acreditarem que o conhecimento é algo pertencente a uma classe social, ou a um grupo étnico, ou a um gênero, ou a uma religião e assim por diante.

Esse é um exemplo que mostra como o estereótipo atrapalha no julgamento sobre credibilidade epistêmica. O “poder identitário” é uma forma de influenciar as ações e comportamento do outro. Nesse aspecto, os juízos de credibilidade com base em identidade empregam o método de abandono dos fatos vigentes para criar seus próprios fatos³⁸. Digo criar seus próprios fatos porque na medida em que houver adesão, também aumentará o impacto do efeito dos juízos com base em identidade sobre as pessoas. E como há uma tendência ao fechamento dos grupos identitários sobre si mesmo, corre-se um risco de gerar um círculo vicioso e, inescapavelmente, os fatos e a verdade perderem para o que se imagina sobre os fatos e sobre a verdade, já que, como afirma Fricker (2007, p. 16), mais uma vez, o poder identitário, em si mesmo, é algo não material, mas tem implicações materiais, bem como aspectos imaginativos.³⁹ Por assim dizer, a imaginação é um dificultador para se alcançar o que Fricker chamou de sensibilidade testemunhal.

Até aqui, o que estou tentando demonstrar é que a imaginação desempenha um papel central na produção das crenças e justificações dos juízos de credibilidade. Isso, em grande medida, é devido à maneira como produzimos juízos por meio de categorias. Categorias como gênero, classe social, ou raça, ao igualar os desiguais acabam criando uma tipificação artificial por meio da qual a imaginação opera, ultrapassando os limites da realidade empírica. As categorias funcionam como conceitos paradigmáticos construídos idealmente e tentamos ajustar a realidade a elas. O poder identitário, de certa forma, é um modo de igualar os diferentes por meio de categorias sociais compartilhadas imaginativamente. Igualar, aqui, tem sentido de igualdade formal, mas não de fato. Uma igualdade teórica, que está na base do contrato social, mas que na prática gera mais

³⁸ Mais à frente, vou abordar a noção nietzscheniana de poder e como ele entende que os poderosos (os fortes) criaram a linguagem e o direito sobre o fraco.

³⁹ Isso, hoje, mais do que outrora, é uma verdade. Nosso tempo é o tempo das bolhas, da chamada “pós-verdade” e das “Fake news”. E o impacto desse fenômeno recente sobre as nossas vidas já é visível.

desigualdade como forma de justificativa para a exploração e opressão epistêmica, como demonstrou Mills.

Assim, Fricker está completamente certa quando diz que a imaginação desempenha um papel central na construção dos estereótipos e das identidades sociais, pois,

Os conceitos de identidades sociais diferentes que são ativados nas operações de poder identitário não precisam ser mantidas no nível da crença em cada sujeito ou objeto, pois, o *modus operandi* primário do poder identitário está no nível da imaginação social coletiva. Consequentemente, pode controlar nossas ações a despeito de nossas crenças (FRICKER, 2007 p. 15)

Essa passagem acrescenta algo sobre o aspecto social e espontâneo nos juízos de credibilidade epistêmica. Isso quer dizer, claramente, que nós não somente produzimos julgamentos de credibilidade a partir de estereótipos imaginados. Quer dizer também que nós precisamos dos estereótipos de credibilidades em nossa vida prática. É como um princípio de economia epistêmica da vida prática. Para Fricker (2007, p. 36), “Esse uso de estereótipos pode ser inteiramente adequado ou pode ser enganoso, dependendo do estereótipo”. Contudo, os estereótipos não precisam ser preconceituosos. Quando isso acontece é produto de uma disfunção epistêmica na troca epistêmica (FRICKER, 2007). Mas esses julgamentos de credibilidade não precisam estar no nível da crença individual, de modo que podemos julgar preconceituosamente mesmo sendo, sinceramente, contrários àquele preconceito. Fricker propõe uma educação (ou treinamento) de nossa *sensibilidade* epistêmica como remédio para essa espécie de vício epistêmico, pois, isso ajudaria a ajustar o julgamento espontâneo de credibilidade, diminuindo a incidência de julgamentos de credibilidade negativos com base em preconceitos.

2.2. À procura do sujeito do poder

Uma das questões mais importantes para ajudar na proposta de uma solução para o problema que estou investigando é procurar descobrir o lugar e o papel do sujeito do poder. Quem é esse sujeito? De que maneira ele atua? Antecipo, aqui, que não estou à procura de um sujeito metafísico, porque não tomo o poder em sentido metafísico, mas empírico. Sendo assim, se o poder é empírico, ele se dá por meio das relações sociais e, para isso, exige também sujeitos empíricos. O que me faz pensar que devo buscar um tal

sujeito nas ações dos próprios sujeitos empíricos (sejam eles indivíduos, coletivos ou instituições).

Miranda Fricker toma de empréstimo o conceito de poder de Foucault: “poder como uma capacidade de uns agirem sobre os outros”. Além disso, Fricker adota também a ideia foucaultiana de que o poder existe em ato – embora o poder possa ser ativo ou passivo na perspectiva de Fricker. Para Foucault (2009, p. 13),

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre os outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o ‘poder’ ou ‘do poder’ que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por ‘uns’ sobre ‘outros’; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apoia sobre estruturas permanentes.

Em certa medida, eu tendo a concordar com a concepção de “poder” de Foucault. A ideia de Fricker de um poder que atua “passivamente” parece interessante, mas refletindo mais detidamente tendo a discordar da explicação dela sobre essa atuação passiva do poder. Se eu concordasse com Fricker sobre a ideia de um “poder passivo”, eu tenderia a pensar tal poder com um tipo de passividade que nada mais seria do que efeito continuado do poder em ato (isso parece uma questão um tanto aristotélica). O “poder” dura para além do ato – eu diria que isso é o que Fricker chama de “poder passivo” (2023, p. 28). Além disso, não vejo ganho conceitual, porque acredito que a ideia de um poder “passivo” é a brecha para o “poder sem sujeito”. Desse modo, fica muito claro que Foucault fala de um poder empírico, que se dá por meio das relações sociais (individuais ou coletivas). Como o poder não existe como uma entidade metafísica, ele precisa de um sujeito (ou vários) que por meio de sua ação interferirá na ação de outros sujeitos – embora os efeitos do poder possam durar por um longo tempo depois dos “atos de poder”⁴⁰. Por isso, segundo Foucault, o poder só existe em ato. – isso não faz com que o exercício do poder prescindia das “estruturas sociais” sobre as quais se sustenta, quer dizer, do “poder social”.

Nesse sentido, posso afirmar que o sujeito do poder (ou os sujeitos) é empírico, visto que o poder só existe em ato, ou como efeito de atos – e eu estou de acordo – e para

⁴⁰ Fricker dá um bom exemplo disso: ela fala de um guarda de trânsito que está sempre no mesmo lugar e inibe com sua presença os motoristas infratores. No dia em que o guarda não estiver e os motoristas que sempre passam ali não souberem, vão se comportar como se o guarda estivesse ali. Isso é um efeito passivo do poder (cf. FRICKER, 2023, p. 28).

isso deve haver um “sujeito do poder”. Não se trata do poder em estado puro, mas de relações de poder que envolvem, geralmente, dois polos: um dominador e outro dominado. O problema é identificar esse sujeito, porque, no geral, ele parece ser absorvido pelas instituições e pelas estruturas do poder, confundindo-se com as mesmas. Seria, então, interessante se perguntar se não é o sujeito do poder que absorve as instituições e as estruturas sociais. E, invertendo a questão, talvez seja possível perceber que ao invés de o sujeito ser atravessado pelas instituições e estruturas do poder, são estas que são perpassadas pelo sujeito do poder. E, assim, poderíamos nomear esse sujeito do poder.

Há um equívoco comumente reproduzido em filosofia, mas nas ciências de modo geral também, que é a ideia de que as ciências e os “conhecimentos” produzidos por elas não têm nem tempo, nem espaço. Esse universalismo tão caro à filosofia, esse dogma kantiano, é uma fonte de erro e de injustiça epistêmica. Esse transcendentalismo esvazia o mundo concreto de sujeitos concretos em nome de uma “objetividade” fictícia e irreal.

Essa é uma tentativa metafísica da filosofia moderna tentar descrever e dizer o mundo “tal como ele é”. Daí deriva a noção de conhecimento “sem sujeito”, como se isso fosse possível (o conceito de conhecimento só faz sentido se existir ao menos um conhecedor – evidentemente, se a resposta for metafísica (e é metafísica) existe esse ‘um conhecedor’ que é ‘Deus’). Desse sujeito metafísico do conhecimento nascem todos os seus irmãos igualmente metafísicos para governar o mundo: o “poder sem sujeito”, um Estado “impessoal”, uma moral e uma ética que têm valores intrínsecos e um belo sem corpo, portanto, sem sujeito empírico. A fonte desses erros que são úteis à noção de “poder social” remete a Platão e a sua duplicação da “realidade”, considerando que o invisível é mais real que o visível.

Se no começo da Modernidade, a partir do contrato racial de Mills⁴¹, identifiquei no contrato social a *gênese da injustiça epistêmica estrutural* moderna (capítulo anterior na seção em que trato do “contrato racial” de Mills), voltando mais no tempo e na história, agora, posso afirmar que a gênese, na Antiguidade, está em Platão e no platonismo, que

⁴¹ Quero fazer uma observação: Mills (2023, p. 37) afirma que usa o conceito de “contrato social” não “(...) meramente de maneira normativa, para gerar juízos sobre justiça e injustiça social, mas de forma descritiva, para explicar a gênese efetiva da sociedade e do Estado, a maneira na qual a sociedade está estruturada, a maneira como o governo funciona e a psicologia das pessoas”. Eu, de minha parte, digo que identifico na descoberta do brilhante Mills uma outra gênese: a da injustiça epistêmica estrutural. Explico para evitar que se pense que estou tentando tomar para mim a grandiosa descoberta filosófica de Charles W. Mills.

mais tarde será absorvido no cristianismo. Isso coincide também com o que Nietzsche chamou de “ideal ascético” na (2009) *Genealogia da moral* (mais para a frente tratarei desse ponto a partir das contribuições de Nietzsche). O que é importante notar, aqui, é que o “poder sem sujeito”, que gera “injustiça estrutural”, pode ser identificado no tempo e no espaço. E está associado a um povo específico: o povo europeu. Por isso, não é razoável aceitar o discurso produzido pelos próprios europeus para dizer que existe um “poder sem sujeito”. Essa é uma forma hermenêutica de não nomear, nem descrever as injustiças praticadas por eles mesmo. É possível que isso seja uma forma de “ignorância branca” que os faz inaptos para entender o mundo e a realidade criada por eles mesmos.

Embora Fricker tome de empréstimo a noção de “poder” de Foucault, ela vai divergir dele no que tange à ideia de que o poder só existe em ato, pois, isso seria incompatível com o poder ser uma capacidade – segundo ela o “poder é uma capacidade de interferir na vida do outro” (FRICKER, 2007, p. 10). Ela afirma que “O poder existe mesmo quando não está sendo realizado em ação” (FRICKER, 2007, p. 10). Fricker diz que esse é um ponto metafísico que não oferece problema – o que não concordo. A justificativa de Fricker é que o poder como capacidade supõe um agente que exercerá um “poder agencial”. Porém, o fato de o poder, para ela, ser tanto ativo quanto passivo, faz com que ela recuse a ideia de que o poder só se dá em ato. Fricker, para defender a própria posição recorre, primeiro, a um exemplo de uma guarda de trânsito, que estando sempre no mesmo lugar de trabalho acaba por disciplinar o comportamento dos motoristas. Contudo, na ausência dessa mesma guarda de trânsito os motoristas tenderão a manter o comportamento padrão por receio de serem multados. Embora a guarda de trânsito não esteja ali (FRICKER, 2007, p. 10). Isso, para Fricker, é um efeito do poder passivo que justifica não tomar o poder como uma capacidade que só se realizaria em ato. Uma segunda ponderação que Fricker faz para reafirmar que o poder não se dá somente em ato, é dizer que tem um tipo de exercício do poder que é sem sujeito:

Deixe-nos dizer, então, que há operações agenciais de poder social exercidas (ativa ou passivamente) por uma ou mais agentes sociais sobre um ou mais agentes sociais; e há operações de poder que são puramente estruturais e, por assim dizer, sem sujeito (FRICKER, 2007, p. 11)

Esse poder “puramente estrutural” não somente cria uma dificuldade para tratar o poder como algo que se dá somente em ato. Elimina também o sujeito do poder – e, nesse ponto,

a teoria de Fricker está em desvantagem em relação à teoria de Foucault. O agente do “poder agencial” de Fricker é diluído na estrutura social (sobretudo por causa da ideia de “poder passivo”). Esse é o motivo da minha busca pelo sujeito do poder que desaparece na “estrutura social”. Não seria necessário buscar pelo sujeito do poder se na sociedade somente houvesse justiça. Mas como há injustiças, é preciso redescobrir qual ou quais são os sujeitos responsáveis por essas injustiças. Em função do apagamento do “sujeito do poder”, a injustiça praticada por ele recebe o nome de “injustiça estrutural”. Esse apagamento é resultante de uma série de trabalhos e esforços empregados pelos próprios “poderosos” (aqueles que exercem o poder) para “estruturar” as formas de compreensão da vida social. Ao fazerem isso (conscientes ou inconscientemente, movidos ou não por “cegueira” e “surdez” epistêmicas) acabam por apagar da história os mecanismos através dos quais eles exercem o poder – mecanismos quase sempre injustos. É claro que o meu foco aqui é um tipo específico de injustiça: a “injustiça epistêmica estrutural”. Entretanto, não tenho como tratar do problema da “injustiça epistêmica estrutural” (que é um tipo de injustiça hermenêutica) sem refletir sobre o problema da “injustiça estrutural”, tratando-a como um problema de injustiça hermenêutica.

Elizabeth Anderson (2012), defende uma variante da concepção de injustiça epistêmica de Fricker. Para Anderson, de fato, há um tipo de injustiça que não é praticado por indivíduos ou grupos isolados. Ela chamou de injustiça estrutural. Esse tipo de injustiça, segundo Anderson, depende da “virtude das instituições sociais”. Fricker (2023) havia sugerido o desenvolvimento da “sensibilidade testemunhal” como forma de um ouvinte evitar cometer injustiça epistêmica (testemunhal) com o falante a partir de uma escuta baseada em preconceito e estereótipo negativo. Acontece que esse tipo de solução proposta por Fricker fica restrita ao plano interpessoal e não daria conta de evitar as injustiças epistêmicas estruturais. Anderson chamou a solução de Fricker de “transacional” (transita entre indivíduos). E a partir dessa crítica, Anderson (2012) propôs o que ela mesma chamou de “remédio estrutural” para ajudar na eficácia da virtude dos indivíduos.

A ideia básica de Anderson é que as instituições têm virtudes próprias das instituições e tais virtudes podem influenciar no comportamento dos indivíduos, impedindo-os de cometerem injustiças (epistêmicas ou não). É interessante notar que Anderson pensa as instituições como algo independente dos sujeitos, que têm uma vida ética própria. Por isso, teriam virtudes independentemente dos indivíduos que constituem

as instituições. Isso, de alguma maneira, faz lembrar a ideia de Fricker de que existe um tipo de poder “meramente estrutural”. Assim, tanto num caso, como no outro, o poder atua sem sujeito – mas sobre os sujeitos.

Nesse ponto, eu divirjo das duas filósofas. Tendo a admitir que há um tipo de poder que atua sobre os sujeitos socialmente, mas ele não é sem sujeito. Penso nesse tipo de poder como uma forma de organização social que faz com que os “poderosos” reproduzam, empiricamente, as formas e as condições para a manutenção do poder em suas mãos. Isso, quase sempre, se dá mais pela produção de consensos do que pelo recurso à violência. Para isso, recorrem a mecanismos conceituais e hermenêuticos de interpretação dos fatos e de formação da opinião pública, que deixam os oprimidos de fora. Quero dizer com isso que esse “poder estrutural” (que produz injustiças estruturais) tem um tipo de sujeito que pode ser coletivo e identificável. Acredito já ter dado provas da existência desse (ou desses) sujeito no capítulo anterior. Ao refletir com Mills sobre o “contrato racial”, afirmei que na Modernidade a gênese da injustiça epistêmica estrutural é o contrato social iluminado pelo texto de Mills. A consequência direta disso é que a *branquitude* contratualista (um grupo de pessoas, portanto) aparece como “sujeito do poder” estrutural com tempo e lugar definido: Europa no começo da Modernidade. Isso é um fato histórico inquestionável e eu o problematizo a partir da teoria contratualista, tentando flagrar o momento (tempo/período) em que nasce a concepção moderna de “poder sem sujeito”. E embora algumas pessoas possam não reconhecer esse tipo de investigação como filosofia, é filosófica porque trata de um aspecto caro à filosofia política (o poder) e se insere em uma discussão no campo da epistemologia social. Ao tratar sobre a “imaginação”, voltei mais no tempo e afirmei que havia outro modelo de “poder sem sujeito” que remetia a Platão. Mais uma vez o espaço coincidiu com a Europa. Mas a origem foi mais remota: a Antiguidade. E o sujeito do poder identificado foi o mesmo: o branco europeu como membro de um grupo que por exercício do poder “estruturou” e organizou as formas de entender e agir na vida em sociedade, espalhando seu modo de vida e visão de mundo como a maneira correta de existir.

Talvez seja interessante observar o que Achille Mbembe (2014, p. 38-39) tem a dizer sobre o processo de construção das raças:

A primeira grande classificação das raças leva levada a cabo por Buffon⁴² ocorreu num ambiente em que a linguagem acerca dos mundos outros era construída a partir dos preconceitos mais ingênuos e sensualistas, e formas de vida extremamente complexas são trazidas à pura simplicidade dos epítetos. Chamemos a isso o momento gregário do pensamento ocidental. Nele, o negro é representado como protótipo de uma figura pré-humana incapaz de superar a sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu deus. Fechado nas suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a moldar o seu mundo e a conceder a si mesmo uma forma verdadeiramente humana.

O que Mbembe faz é demonstrar do ponto de vista histórico qual era o imaginário coletivo europeu naquele momento. Isso reforça tudo que já foi dito sobre a imaginação da branquitude, a cegueira e/ou ignorância epistêmicas e a inaptidão para entender o mundo criado por eles mesmos – isso também cabe no sentido de imaginação que empreguei acima. O “apagamento do sujeito do poder” é parte constitutiva desse projeto de dominação e opressão e, como tal, foi preciso retirar o sujeito da história, eliminá-lo do tempo e do espaço. E ninguém fez isso tão bem quanto o discurso filosófico. Agora, é hora de usar o mesmo discurso filosófico para devolver o sujeito à história, ao espaço e ao tempo, mostrando-lhe o que ele fez, nomeando os fatos e revigorando-lhe memória.

Assim como as instituições atuam sobre o comportamento dos indivíduos, conduzindo-os a comportamentos virtuosos, pode ocorrer outras duas coisas: a) as instituições levarem o indivíduo a cometerem injustiças; b) e o indivíduo transferir seus vícios ou virtudes para a instituição. Acho que tanto a proposta de Anderson quanto a alternativa (a) podem ser reduzidas à alternativa (b). Dizer que uma instituição tem virtude ou vício pode ser o mesmo que dizer que indivíduos, grupos, ou coletivos emolduram e transferem suas características ético-morais e epistêmicas para as instituições. Então, a virtude ou o vício das instituições não são, rigorosamente falando, das instituições, mas dos indivíduos, coletivos ou grupo social que as controlam. Posso dar dois exemplos aqui: 1) o primeiro é recordar o exemplo dado por Fricker (2007), onde ela narra o julgamento de Tom Robinson ocorrido no livro *O sol é para todos* de Harper Lee. No enredo, um homem negro foi levado ao tribunal acusado de estupro. Um tribunal constituído por pessoas brancas (júri, juiz, advogados). Bem, um tribunal tem regras

⁴² Georges-Louis Leclerc, mais conhecido como Conde de Buffon, foi um intelectual francês do período iluminista que empregou as descobertas da recém-nascida biologia para defender hipóteses pseudocientíficas de que havia inferioridade entre os europeus e os africanos. Essa é uma prova cabal de que a injustiça tem sujeito. Utilizar o nome injustiça estrutural é uma forma de não responsabilizar os europeus pelo estrago causado a toda humanidade. E fazem isso por meio de injustiça hermenêutica com o termo injustiça estrutural que é um termo vazio.

claras de justiça. Deve seguir, rigorosamente, a lei, ouvir e considerar todas as partes envolvidas e ser imparcial. Mas não funcionou. A palavra (testemunho) de Tom Robinson não valia nada (isso é uma injustiça epistêmica), pois, todos (ou quase todos) naquele tribunal estavam com a capacidade judicativa comprometida pelo preconceito racial: negros são mentirosos e são maus caracteres. Aqui, uma instituição supostamente séria como um tribunal, não foi capaz de conduzir indivíduos (virtuosos ou não) à virtude epistêmica, à justiça epistêmica – a hipótese de Anderson começa a fazer água. Isso porque, como eu disse acima, instituições são constituídas por indivíduos ou grupos de indivíduos que também influenciam as instituições. Nesse caso, essa injustiça está relacionada ao que se chama de “poder estrutural”. Mas não foi praticada sem sujeito – quem lê o romance, ou assiste ao filme homônimo pode reconhecê-los e nomeá-los. A “injustiça estrutural” é uma injustiça largamente disseminada e tratada como se não houvesse responsáveis (aqui, não é o caso de iniciar um debate sobre “culpa”). Nomeá-la faz parte da crítica necessária do conceito de injustiça estrutural e, por conseguinte, da dissolução da noção contraproducente de “poder sem sujeito”. A reprodução do discurso sobre poder estrutural sem sujeito faz parte da manutenção do poder estrutural. É um dos mecanismos de perpetuação da dominação que atua diretamente sobre o entendimento de como se dão as injustiças. Essa é uma lacuna conceitual e precisa ser preenchida adequadamente, pois, deixa brecha para injustiças hermenêuticas que mantêm a marginalização epistêmica – devo essa percepção ao conceito de injustiça hermenêutica de Fricker.

O outro exemplo está no Brasil mesmo. O Caso do presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo, que utilizou a instituição diversas vezes para produzir discurso de ódio contra pessoas negras e contra o movimento negro. Esse é outro caso em que o indivíduo contaminou a instituição com seus vícios e não se pôde perceber qual era a virtude da instituição (se é que instituições têm virtude por si sós). Bem, o que estou dizendo é que um sujeito “X” (qualquer) pode contaminar as instituições com seus vícios. Ele pode⁴³, inclusive, cometer crimes. Mas a minha questão é que ao produzir certos discursos preconceituosos (criminosos, ou não), produz-se também injustiça epistêmica, porque está em curso um processo de deslegitimação de pessoas e grupos de pessoas específicas e tudo isso com base em preconceito. Então, isso é injustiça epistêmica estrutural (isso

⁴³ De fato, há uma distinção categorial entre crime e injustiça. Quando digo que a pessoa “pode” inclusive cometer crimes por meio de uma instituição, falo da possibilidade de ultrapassar a norma jurídica. A injustiça é um conceito moral. Certamente, crime e injustiça podem vir, ocasionalmente, misturados.

faz parte do que Charles W. Mills chamou de “contrato racial epistêmico” – como se pode verificar no capítulo 1). Do mesmo modo que um indivíduo empresta seus vícios para uma instituição, também empresta suas virtudes, de sorte que falar em virtudes ou vícios de instituições só pode ser entendido como metonímia, isto é, transferência da virtude do sujeito para o objeto. E o poder “meramente estrutural” é um poder que tem cor, classe, gênero, religião e por aí vai. Defender a ideia de um poder sem sujeito é o mesmo que defender a impossibilidade de responsabilizar (ou culpabilizar) autores de grandes injustiças nas histórias dos povos.

Nesse sentido, o que estou fazendo, aqui, é dando forma empírica ao que, comumente, se chama “injustiça estrutural”. Para isso, recorro ao método genealógico como forma de voltar à gênese do que estou chamando de “injustiça epistêmica estrutural”. O caminho para isso é perseguir a trilha da injustiça hermenêutica aberta por Fricker e preencher lacunas conceituais que denotam um tipo de injustiça que podemos chamar de “injustiça epistêmica estrutural”. O conceito de injustiça hermenêutica deve ajudar a dar forma a tal objeto, dissolvendo a noção de “poder sem sujeito” sobre a qual se sustenta a “injustiça estrutural”. Para isso, é necessário nomear as diversas situações vivenciadas e experienciadas pelas pessoas vítimas de “injustiça estrutural”. Esse é um trabalho de conceituação. É como a tarefa de um pintor que coloca bordas e contornos em uma imagem impressionista – a conceituação faz esse trabalho. A primeira coisa a ser feita é desconstruir a ideia de que o poder estrutural é sem sujeito. Fricker havia dito que esse aspecto metafísico não causaria maiores problemas. Ela se equivocou. Isso é altamente problemático. Fricker, por um lado, centrou-se nos indivíduos como solução para o problema. Anderson, por outro lado, centrou-se nas instituições como solução para os mesmos problemas. Penso que ambas as soluções deixaram margem para a crítica que faço aqui.

2. 3 Objetivação, subjetivação e o processo de construção das identidades

Nessa seção tratarei do processo de construção das identidades. Isso exigirá uma análise de dois outros processos que são constitutivos à construção das identidades: a objetivação e a subjetivação das pessoas. Em língua portuguesa o termo “sujeito” não é neutro (como no inglês) e o termo “sujeita” tem outras conotações que podem deixar o texto estilisticamente deselegante. Assim, vou empregar o termo “sujeito” de maneira

geral, mas quando possível empregarei o termo “pessoa” pretendendo ter um efeito mais inclusivo. De maneira geral, a objetivação está relacionada à maneira como a pessoa se coloca no mundo (seus atos, ações, sentimentos e pensamentos). Já a subjetivação está relacionada à maneira como as pessoas são postas e percebidas no mundo (isso inclui a maneira como são tratadas a partir do lugar que ocupam: gênero, etnia, classe social, formação, religiosidade, etc). Esse conjunto de fatores (objetivos e subjetivos) trabalham na construção das identidades – que podem ser atribuídas, ou autodeclaradas.

Começo afirmando que tornar-se quem se quer ser depende de algo fundamentalmente epistêmico: poder contar suas próprias histórias a partir de si mesmo e do seu lugar. Para isso, é necessário ter credibilidade. Mas não somente. É preciso ainda ter acesso aos recursos e ferramentas epistêmicas que tornam as descrições das vivências inteligíveis para si e para o outro. Mas como fazer isso em um sistema opressor montando para deslegitimar e desacreditar alguns grupos de pessoas? Esse é um mundo “estruturado” para beneficiar aqueles que oprimem epistêmica, política, econômica e moralmente os grupos marginalizados.

Para Grada Kilomba, o que tira a pessoa da condição de objetificação, isto é, de ser tornada objeto, é contar a própria história:

Essa passagem de *objeto* a *sujeito* é o que marca a escrita como ato político (...) escrever é um ato de decolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritora/escritor validada/o e legitimada/o e, ao reinventar a si mesma/o nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada (KILOMBA, 2019, p. 28)

Contar a própria história, empregando os termos adequados é uma forma hermenêutica de fazer política⁴⁴. Por isso é fundamental, para aquelas pessoas que estão submetidas à chamada “injustiça estrutural”, nomear os processos de injustiça a partir de si mesmas. É preciso abrir mão das ferramentas conceituais do colonizador e se incluir na história contando as próprias histórias. Esse é também um processo de construção das identidades, passando da condição de objeto para sujeito epistêmico.

⁴⁴ Sei que Kilomba faz referência direta ao ato de escrever. Mas eu acho que isso pode ser estendido a outros modos de contar a própria história, ou vivência, uma vez que a fala está para a escrita, assim como a leitura está para a escuta. Não se pode esquecer das dificuldades que as pessoas negras e não brancas passaram e ainda passam para acessar escolas, universidades e instituições de formação. Como é imensamente mais difícil pessoas não brancas alcançarem os títulos de mestres e doutores, que são marcadores de credibilidade epistêmica.

A “ignorância branca”, a “cegueira” e a “surdez” epistêmicas, ou mesmo os silenciamentos estão atrelados a um aspecto que Kilomba realça em *Memórias da plantação*: “Existe um medo apreensivo de que se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/o terá de ouvir. Será forçada/o a entrar em uma confrontação desagradável com as verdades da/o ‘Outra/o’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredo” (KILOMBA, 2019, p. 41). Não querer ouvir as pessoas colonizadas tem a ver com arrogância epistêmica (e o colonizado não necessariamente está em uma colônia, mas existe uma mentalidade colonizadora dentro de países politicamente independentes como o Brasil. Descendentes de europeus se colocam como soberanos e senhores coloniais – e isso está dentro das universidades), mas tem a ver também com um aspecto psicológico (patológico) da mente do colonizador – onde quer que ele esteja. Esse aspecto é responsável por projeções em série de estereótipos negativos que produzem identidades preconceituosas que objetificam, de várias maneiras, as pessoas não brancas. De acordo com Kilomba (2019, p. 38), isso nos faz

... lembrar que não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser: fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário branco. Tais fantasias são os aspectos negados do eu *branco* reprojatados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os.

Tudo isso está de acordo com o que Fricker (2007) fala sobre “poder social” como uma capacidade de interferir na ação do outro. Só que, aqui, é mais grave porque interfere a partir de uma construção de identidades imaginárias: a do dominador e a do dominado, ambas (a identidade branca e as identidades não brancas) como partes do mesmo complexo narcísico da branquitude.

As identidades são construídas como características “naturais” dos sujeitos. No entanto, não se pode perder de vista que as genealogias contratualistas que explicam o surgimento da sociedade são precedidas por um “estado de natureza” em que não há “raças” e todos são “iguais” e “livres”. É com o surgimento da sociedade civil e do Estado que nascem as “raças” e com elas os preconceitos. Sociedade, Estado, poder social e preconceitos são contemporâneos do contrato social feito pela branquitude para beneficiar a si mesma. Esse poder social oriundo do contrato social nasce carregado de preconceitos que atuam, juntamente com o imaginário, sobre os juízos de credibilidade negativos feitos pelos opressores epistêmicos. Nas palavras de Fricker (2023, p. 50),

A influência do preconceito de identidade no julgamento de credibilidade de um ouvinte é uma operação de poder identitário, pois, nesse caso, a influência do preconceito de identidade é, questão de uma parte ou partes controlarem efetivamente o que a outra parte faz – impedindo-a, por exemplo, de transmitir conhecimento –, de modo que depende de concepções coletivas das identidades sociais em jogo.

O problema é quem define as identidades. Isso leva a um círculo vicioso, pois aqueles que criam as identidades a partir de elemento imaginosos, definem também a maneira correta de perceber o mundo. Vê-se que isso não pode dar certo. Daí a necessidade vital de poder construir e contar as próprias histórias, saindo do lugar de objeto epistêmico para o lugar de sujeito epistêmico. O processo de objetivação das identidades passa pela reconstrução das narrativas históricas. Sair do lugar de objeto epistêmico para se tornar sujeito epistêmico já é ter uma identidade. O discurso acadêmico ocidental (isso inclui a filosofia) pretende ter o saber absoluto sobre todos os povos, tornando-os objetos de estudos, mas excluindo-os do discurso. Kilomba (2019, p. 51) diz algo muito sério sobre a produção de conhecimento nas universidades:

Dentro dessas salas fomos feitas/os *objetos* ‘de discursos estéticos e culturais, predominantemente brancos’ (Hall, 1992, p. 252), mas raras vezes fomos *sujeitos*. Tal posição de objetificação que comumente ocupamos, esse lugar de ‘Outridade’ não indica, como se acredita, uma falta de resistência ou interesse, mas sim a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade *negra*. Não é que nós não temos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós.

É muito estranho que o grupo dominante não somente lhe domine, mas tenham também a prerrogativa de dizer quem o dominado é. Essa é umas das formas mais cruéis de injustiça epistêmica: o silenciamento que leva à marginalização, chegando ao ponto de o dominado *acreditar* que é, de fato, o dominador que sabe quem ele é. Esse privilégio da fala e da escrita deixou para trás de si muito complexo de inferioridade, pois, chega um dado momento da vida que a pessoa começa acreditar que ela é aquilo que dizem que ela é, tomando como verdadeiros todos os atributos e adjetivos negativos e desqualificadores. Contar a própria história é como um *fiat lux*, quer dizer, um novo começo para sabe quem se é a partir de si e do seu lugar de origem. Mas isso para ser feito precisa preencher lacunas hermenêuticas abertas pelo discurso hegemônico.

Considerando que as identidades, dentro desse processo de dominação ocidental que envolveu escravização, colonialismo e neocolonialismo, foram construídas por

contraste com o branco, que a partir de si definiu o outro como não branco, a desconstrução conceitual também é um modo de fazer justiça epistêmica e gerar emancipação cognitiva conceitual. Parafraseando José Castiano (2010), afirmo que desde o período escravocrata que homens e mulheres escravizados/as se esforçam para falar por si mesmos/mesmas. Mas para isso, precisam que os abolicionistas brancos lhes concedam⁴⁵ o espaço e legitimem esse processo de subjetivação.

Subjetivação. Esse é um termo interessante na interpretação de Castiano. Para ele, a subjetivação ocupa, no processo de construção da identidade, um lugar voltado para a imaginação tradicional, recentrando o sujeito africano perante sua história e a si mesmo (2010, p. 40). Já o lugar da objetivação, que é dupla, está relacionado à objetificação africana, porque os africanos não são reconhecidos como sujeitos, e à reprodução do discurso do colonizador pelas elites africanas (idem, p. 39). Para Castiano, a subjetivação é importante por se tratar de uma ressignificação do lugar de subalternização epistêmica em que os oprimidos (em particular de África) foram colocados. Nesse sentido, “O afrocentrismo e o ubuntuísmo apresentam-se... como os esforços de subjetivação, ou seja, de recuperação das tradições e dos valores africanos... tentando construir um discurso ‘autenticamente’ africano” (2010, p. 40). De acordo com essa perspectiva de Castiano, a reconstrução da identidade africana, ou melhor, dos povos africanos, passa pela objetivação da subjetividade. Em outras palavras, as identidades serão tanto mais autênticas, quanto mais aparecerem as subjetividades dos sujeitos. Logo se percebe que numa perspectiva como esta não há lugar para um sujeito universal e despersonalizado, sem subjetividade. A construção das identidades envolve as subjetividades, que é o que torna cada pessoa singular.

O que é preciso, então, é romper com essa “autoridade epistêmica” que coloca o oprimido na condição de quem não sabe “pensar”, de quem não sabe de si mesmo. Esse é o *modus operandi* do “contrato epistêmico” subsidiário ao contrato racial apontado por Mills (1997, p. 17): “(...) o Contrato Racial requer sua epistemologia moral e empírica particular, normas e procedimentos para determinar o que conta como conhecimento factual e moral do mundo”. Romper com esse *modus operandi*, então, seria ao mesmo tempo fazer justiça epistêmica aos marginalizados epistemicamente e criar novas

⁴⁵ Tem um aspecto antropológico que pode ser iluminado por essa passagem do texto de Castiano. É o fato de haver uma forte tradição oral entre esses povos tradicionais. Uma parte dessa tradição oral deve ser devida ao silenciamento imposto. A outra parte à exclusão das instituições de educação formal.

possibilidades para o opressor epistêmico adquirir conhecimento, salvando-o dele mesmo, do mal epistêmico e moral que ele faz a si e ao outro. Mas fazê-lo com base nos fatos e não na imaginação para não incorrer no mesmo erro que se combate. Isso, de fato, seria uma oportunidade de eliminar a “ignorância branca” e desenvolver a “sensibilidade testemunhal”, pois, como disse Mills (2018, p. 427),

Os conceitos nos orientam para o mundo e é raro um indivíduo que pode resistir a essa orientação herdada. Uma vez estabelecida a mentalidade social, da sua influência é difícil de se escapar, dado que não é uma questão de ver o fenômeno com o conceito discretamente atrelado, mas de ver as coisas através do próprio conceito.

O que se quer dizer com isso é que os conceitos são fundamentais para a formação da própria percepção do mundo. Esse não é o perigo das injustiças epistêmicas? Minar psicologicamente a crença de cada pessoa em si mesma? Inevitavelmente, a prática persistente de injustiças testemunhal e hermenêutica levam à perda da credibilidade em si mesmo e da autoconfiança. Além disso, arruinam a formação da personalidade da pessoa oprimida e marginalizada epistemicamente, pois, ela terá dúvidas sobre *quem* ela é. Assim se constrói identidades por meio do processo de *subjetivação*.

Acho que vale a pena trazer novamente, aqui, a ideia que Fricker tem sobre o processo de formação das identidades a partir do lastro social. Ela diz que “as concepções de identidades sociais que são ativadas em operações de poder identitário não precisam ser mantidas no nível da crença no sujeito ou no objeto, pois o *modus operandi* primário do poder identitário está no nível da imaginação social coletiva” (2023, p. 35). Essa coisa da construção das identidades vai tão fundo nas pessoas que dispensa a crença. Torna-se quase um instinto, quase algo “natural”. Torna-se tão “natural” que nos leva a nos comportarmos como se sempre tivesse sido assim. Eu não tenho dúvidas de que isso faz parte do processo de apagamento dos sujeitos históricos e suas subjetividades. Isto é: o opressor se pensa como um “sujeito universal” que existe desde sempre e surgiu a partir de “lugar nenhum”. Essa condição de “sujeito universal” e que veio de “lugar nenhum” o faz crer que ele é o dono de todas as coisas, porque ele, assim como deus, está em toda parte, conhece tudo e pode tudo. Ele e o “sujeito universal” são o mesmo.

A identidade do “sujeito universal”, digo, do opressor/dominador é uma “não identidade”, é o sempre e o tudo – e o outro, por oposição, o nada. Ele se coloca a si

mesmo fora do tempo e da história como numa *titanomaquia*⁴⁶. Combate com o tempo para se colocar acima do tempo e se tornar um “sujeito para além do tempo e da história”. Em outras palavras, um sujeito metafísico que pode tudo contra todos e todos nada podem contra ele. Um tipo tipicamente nietzschiano: o *übermensch*. O além do homem, o homem superior nietzschiano é o modelo de homem perseguido desde sempre pelo povo europeu. Perseguido no sentido de alvo, de meta, de resultado a que se quer chegar. Esse “homem superior” está na origem de todas as coisas de bem e de mal. É esse homem forte que, a partir de si, vai definir a si mesmo como forte e senhor de todas as coisas e o outro como fraco e servil. A *Genealogia da moral* de Nietzsche também é uma genealogia do processo de construção das identidades, uma gênese identitária – mas isso eles não vão admitir. Logo Nietzsche que alegou falta de percepção histórica nos filósofos e nos “psicólogos” ingleses. Porventura, não falta a Nietzsche perspectiva histórica também ao pensar esse homem forte de si para si? Evidentemente, Nietzsche buscava um tipo de explicação naturalista em sua genealogia. Mas essa explicação de uma genealogia em bases naturais jamais poderia ter pretensões de universalidade. A contradição performativa é sempre um perigo para quem faz afirmações muito fortes. Esse é o caso da genealogia nietzschiana. Mas esse é o ponto de transição para o próximo capítulo.

⁴⁶ A *Titanomaquia* foi a guerra entre os Titãs e os deuses Olímpicos. Zeus, o filho mais novo, combateu o pai, Cronos, e libertou os irmãos, vencendo a batalha para se tornar o maior dos deuses. O que torna Zeus o maior dos deuses é o fato dele (Zeus) ter vencido o *tempo*. Só quem vence o tempo poder se tornar um deus. Zeus é o protótipo do homem europeu. Isso é minha interpretação da titanomaquia.

3. A GENEALOGIA DA INJUSTIÇA EPISTÊMICA ESTRUTURAL

Neste capítulo, pretendo traçar uma genealogia da injustiça epistêmica estrutural. Algumas pistas já foram dadas nos dois capítulos anteriores: primeiro, com o conceito de contrato racial de Charles W. Mills, que demonstrou como a injustiça e opressão, de maneira geral, na Modernidade, foram construídas com base no contrato social. A questão da injustiça epistêmica não ficou de fora da demonstração de Mills, uma vez que o contrato racial exige também um contrato epistêmico como forma de perceber e entender o mundo. Esse contrato epistêmico inclui um *pacto* da branquitude para perceber o mundo de maneira *errada*, isto é, ignorando os mecanismos que os privilegiam a partir do processo de racialização, preconceitos, estereótipos negativos e a autopercepção de superioridade em relação aos não brancos. Mills nos deu, como ele mesmo disse, a origem do Estado e da política moderna.

Nessa origem descoberta por Mills, eu identifiquei um mal epistêmico – para além do que Mills já havia identificado. Esse mal epistêmico é um tipo de injustiça hermenêutica que nos conduz à injustiça epistêmica estrutural na Modernidade: o nascimento do “poder sem sujeito”. Tal poder (tem lugar e tempo: Europa Moderna – e tem grupo social) será responsável pelo que se tem chamado de “injustiça estrutural”. No entanto, eu defendo que a “injustiça estrutural” (ou puramente estrutural como diz Fricker) é um nome com sentido muito vago e que por isso dificulta o processo de responsabilização. Por assim dizer, as várias injustiças que rastreiam e perseguem pessoas e grupos submetidos aos interesses dos “poderosos” formam a base do que, hoje, se chama de “injustiça estrutural”. São injustiças palpáveis e concretas, mas, no entanto, seus perpetradores foram diluídos nas práticas de poder social. Tal diluição foi operada conceitualmente ao retirar de cena os sujeitos empíricos e colocar em seus lugares um conceito metafísico (“injustiça estrutural”) que, em certa medida, ao responsabilizar todos (inclusive as vítimas) não responsabiliza ninguém – e essa é a grande armadilha hermenêutica-conceitual, porque é paradoxal: as vítimas das injustiças participam das injustiças “estruturais” porque fazem parte desse todo que lhes constituem e ultrapassa, mas que, ao mesmo tempo, faz com que as próprias vítimas reproduzam as condições de perpetuação de tais injustiças (e ainda mais grave: quando as vítimas tentam escapar dessa lógica, desenvolvendo novos conceitos e formas de ler e interpretar a realidade, são

desacreditados e desestabilizados em sua autoconfiança como “bons leitores e intérpretes de seus próprios mundos). Na minha opinião, a “injustiça estrutural”, quer dizer, as injustiças política, econômica, moral, etc., tem autores, são passíveis de identificação dos sujeitos empíricos. Assim, o grupo dominante, que exerce o poder social, encontrou uma forma de escamotear isso, criando o conceito de “injustiça estrutural” para atribuir as injustiças provocadas e produzidas pelo grupo social hegemônico a sujeito nenhum, pois, segundo a lógica da “injustiça estrutural”, haveria uma prática autônoma que está para além das “vontades” dos indivíduos. É essa armadilha epistêmica que precisa ser desfeita. Mas ela só será desfeita mediante uma construção (reconstrução) conceitual do que se entende por “injustiça estrutural”. Por isso, esse é um problema de injustiça hermenêutica que precisa, a partir da sua gênese, retrazar o caminho e identificar, na origem, de onde surge o tipo de injustiça que será chamada de estrutural.

Outro aspecto relevante na busca do sujeito do poder é recorrer a genealogias que foram mais longe no tempo histórico (ou fictício) e no espaço geográfico, pois, assim a investigação terá maior alcance quanto à origem do problema, a saber: a gênese da injustiça epistêmica estrutural. Para avançar nessa direção, recorrerei às genealogias de Edward Craig (sobre a origem do conceito de conhecimento) e de Bernard Williams (sobre a origem das virtudes da verdade). Considero as contribuições de ambos relevantes para meu propósito, visto que tanto a origem do conceito de “conhecimento” quanto a origem do conceito de “verdade” importam para identificar o sujeito empírico que está na base das injustiças chamadas de “estruturais”. Além disso, são genealogias que me servem de modelo metodológico na investigação.

Por fim (ou por primeiro), trago aquele que foi o ponto de partida das investigações genealógicas em filosofia moderna: Nietzsche. A *Genealogia da moral* de Nietzsche é, claramente, a inspiração para o texto de Williams (2002) e também o que me indicou um caminho para a minha própria investigação – o texto de Craig (1990) é de inspiração contratualista, mas está em diálogo com Mills e Fricker. Nietzsche ao buscar a gênese da “consciência” e da “má consciência” mostra um caminho naturalista para se chegar à origem das relações de dominação na sociedade. Portanto, uma origem para as relações de poder social (que importam, como bem notou Fricker, para julgamentos de crédito epistêmico). Na genealogia de Nietzsche, o método de investigação é do meu interesse, a abordagem naturalista (ou com pretensões naturalistas) e a identificação do “sujeito do poder” também são do meu interesse. Acredito que dá para conciliar a origem

genealógica do poder na genealogia de Nietzsche com a origem genealógica do poder nas genealogias contratualistas. Assim, terei a origem do sujeito do “poder estrutural” sem precisar manter as formulações de inspiração foucaultiana de Fricker (2007/2023) e de Anderson (2012).

3.1. Uma origem para o conceito de conhecimento: Edward Craig

Nesta seção focarei no trabalho inovador de Edward Craig no livro *Knowledge and the State of Nature* (1990). Meu objetivo, aqui, é identificar, na genealogia de Craig, uma passagem de um igualitarismo epistêmico para a opressão e marginalização epistêmicas. Como consequência, identificar também o “sujeito do poder” nesse deslocamento do estado de natureza para a sociedade civil, já que o modelo genealógico de Craig é claramente contratualista. Mostrarei como isso parecerá na genealogia de Craig como objetificação epistêmica, onde objetificar é uma injustiça epistêmica que retira o sujeito epistêmico da condição de conhecedor. Isso se dá na passagem do conceito de “bom conhecedor”, que é o parente mais antigo do conceito de “conhecimento” na genealogia de Craig, para o conceito moderno/contemporâneo de “conhecimento”. Assim, espero ter alcançado, no mínimo, a origem da injustiça epistêmica estrutural e o processo de abstração que faz os sujeitos empíricos “desaparecerem”.

Em *Knowledge and the State of Nature* (1990), Edward Craig desenvolve, de maneira original e inovadora, uma investigação em busca da origem do conceito de “conhecimento”. Craig busca chegar ao conceito de “conhecimento”, supondo que ele surge a partir de necessidades epistêmicas básicas, como adquirir informação correta sobre o meio ambiente em que se vive, ou reconhecer bons informantes, por exemplo. Segundo Fricker (2023, p. 173-174),

... na genealogia de Craig, a pergunta norteadora diz respeito a por que temos o conceito de conhecimento – por que, além da ideia de que as pessoas podem possuir e transmitir crenças verdadeiras, temos um conceito adicional que permite falar sobre pessoas *conhecendo* coisas e *transmitindo* conhecimento? Para responder a esta pergunta, Craig usa a concepção do estado de natureza para construir não apenas um cenário, mais, além disso, um *conceito* – que seja, o conceito de “bom informante”. Esse é um conceito que é mostrado, à medida que emerge da concepção do estado de natureza, como surgindo naturalmente das necessidades epistêmicas humanas mais básica. Qualquer sociedade humana desenvolverá esse conceito.

Algumas coisas são do meu interesse, aqui, de modo particular: a) a ideia de que o conceito de conhecimento emerge a partir de necessidades epistêmicas humanas básicas; b) e a concepção de que esse conceito seria desenvolvido em qualquer sociedade humana. A primeira coisa porque pensa o conceito de “conhecimento” como (a) um fenômeno natural, que emerge de causas naturais, conduzindo ao segundo ponto (b) que é a afirmação de que isso aconteceria em qualquer sociedade humana. Essas duas afirmações são bem características das teorias contratualista – e aqui se pode perceber ecos do contratualismo inglês. A questão de fundo, aqui, é a suposição de igualdade entre todos no estado de natureza. Mas, como não se trata de um contratualismo político, o igualitarismo, aqui, é epistêmico – pelo menos como ponto de partida. Isso reforça a percepção de Mills (que eu trouxe mais acima) de que o contrato social e o contrato racial também são contratos epistemológicos (MILLS, 2023, p. 43), pois, na medida em que havia uma suposição de igualdade epistêmica e moral no estado de natureza, com o passar do tempo tal igualdade foi suprimida pela ideia narcísica de supremacia branca. Como tal passagem se deu é o que pretendo mostrar.

Segundo Craig (1990, p. 2), o “conhecimento” é um conceito muito especial e surge por necessidades muito gerais do pensamento humano. Para que o conceito de conhecimento surgisse foi necessário um alto grau de complexidade mental (idem, p. 4). Nas palavras de Craig, “Nós devemos procurar por características da psicologia humana que podem, plausivelmente, ser possuídas por todos os homens, preferivelmente aquelas em que há alguma razão independente para supor que são possuídas por todos os humanos” (1990, p. 5). De fato, Craig pensa o estado de natureza epistêmico como um lugar e ambiente de seres em iguais condições epistêmicas – seja lá onde for esse lugar. Assim como Mills, Craig está suprindo uma lacuna epistêmica do contratualismo político e como nas teorias contratualistas, aqui também a igualdade é uma suposição adequada.

No primeiro momento do estado de natureza, o conhecimento primitivo é uma questão de sobrevivência (e ainda é assim hoje). Obviamente, não há um conceito de “conhecimento” como temos hoje. Mas há a necessidade da obtenção de crenças verdadeiras a partir de comportamentos espontâneos que mais tarde vão solicitar sinais que tal e tal pessoa é um “bom conhecedor”. De acordo com Craig (1990, p. 11),

Os seres humanos necessitam de crenças verdadeiras sobre seu ambiente, crenças que podem servir para guiar suas ações para um resultado bem-sucedido. Sendo assim, eles precisam de fontes de informações que os levarão a acreditar em verdades. Eles têm fontes integradas, olhos e ouvidos, poderes

de raciocínio, que lhes dão um estoque primário de crenças. Será extremamente vantajoso para eles se eles puderem também explorar os estoques primários de seus companheiros.

É importante notar, aqui, como não há vantagem natural de uns sobre os outros, pois, todos têm suas “fontes integradas” de conhecimento, que são os próprios olhos e ouvidos. No entanto, há um tipo de vantagem em poder “explorar” as fontes primárias de informação dos companheiros sem, no entanto, considerá-los informantes, mas somente fonte de conhecimento. Sei que Craig não empregou o termo “explorar” em sentido de exploração negativa, mas de *poder contar com*. Contudo, inevitavelmente, a ideia de ter uma vantagem ao poder recorrer às fontes primárias do outro, gerará a condição de explorado epistemicamente. Alguém, em um determinado momento, por várias razões, inclusive o preconceito, passará a ser explorado epistemicamente sem que suas palavras sejam levadas em conta, isto é, a pessoa é reduzida a *mera* fonte de informação. E aí começa-se o processo de objetificação epistêmica.

Teoricamente, no estado de natureza todos têm o aparato natural para obter informação e agir de forma bem-sucedida. Mas, por vezes, será necessário contar com os olhos e ouvidos do outro. Para isso, esse outro deve mostrar algum sinal perceptível de que é um “bom informante”. Então, ele passa a ter a credibilidade de um “bom informante”. O problema é que mesmo no estado de natureza nem todos receberão marcadores de credibilidade de bons informantes. Segundo Fricker (2023, p. 174-175), é possível já no estado de natureza encontrar preconceito de identidade:

Já observamos que, mesmo no estado de natureza, esse mecanismo pode estar sujeito a preconceitos básicos, de modo que devemos esperar encontrar nele [no estado de natureza] um equivalente original do fenômeno real da injustiça testemunhal. O cenário de Craig agora nos permite acrescentar a isso o ponto relacionado de que uma forma significativa da injustiça no estado de natureza (como eu elaborei) ocorre quando o preconceito, manifesta no que chamei de marcadores de confiabilidade, leva, inicialmente, a uma tendência de alguns grupos simplesmente não serem consultados para a coleta de informação. Agora, essa exclusão epistêmica mais direta – entrada proibida à comunidade de informantes – são obviamente também uma característica crucial das políticas da vida real epistêmica. De fato, a exclusão marca uma forma comum de injustiça testemunhal: os grupos sociais sujeitos a preconceitos de identidade e, portanto, suscetíveis a déficits injustificados de credibilidade, pela mesma razão tendem a simplesmente não ser requisitados a compartilhar seus pensamentos, seus julgamentos, suas opiniões.

No estado de natureza de Craig, para ser um “bom informante” são necessários três requisitos básicos: (1) está certo sobre o que alguém quer saber; (2) ser comunicativo e

sincero; (3) e possuir propriedades indicadoras de que é um “conhecedor. A citação acima faz referência ao terceiro requisito básico – possuir propriedades indicadoras de ser um conhecedor. Fricker chama isso de marcador de confiabilidade. No entanto, como ela mesma diz, é possível que tal marcador de confiabilidade seja opacificado por preconceito básico de identidade no próprio estado de natureza. Nesse caso, o preconceito de identidade (sobre ser um “conhecedor” ou não) está presente desde o estado de natureza – quando se exclui certos grupos/pessoas por uma *identificação* negativa de “não-conhecedor” –e, assim, grupos são excluídos do processo de construção do próprio conceito de conhecimento. Isso não seria a origem genealógica mais “estrutural” em termos de injustiça epistêmica? Creio que sim. A exclusão de qualquer que seja o grupo da construção do conceito de “conhecimento” com base em preconceito (seja lá de qual for o tipo: gênero, raça, credo, etc.) é, já na origem, um preconceito que gera “injustiça epistêmica estrutural”, pois, no nascimento do conceito que “diz” o que é “conhecer” e o que é ser “bom conhecedor” alguns (pessoas e grupos) são impedidos de dá contribuições epistêmicas para a formulação de um conceito que é central para a vida em sociedade. Desse modo, um conceito que organiza em torno de si uma série de outros conceitos relacionados às práticas socialmente aceitas do que é “conhecer” (entender, interpretar, analisar, refletir, compreender, etc.) “estrutura” uma noção de “conhecedor” (desde a origem hipotética no estado de natureza), no mínimo, etnocêntrica – um “nós” como “bons conhecedores” e um “eles” (o outro) como “não-conhecedores”. Isso parece apontar para a origem genética que eu procurava.

Craig centraliza a responsabilidade de identificar o “bom conhecedor” no ouvinte/receptor. Quer dizer: se o ouvinte/receptor for inábil em identificar as propriedades indicativas de um conhecedor, ele pode praticar injustiça testemunhal. Ou ainda, se o conhecedor não demonstrar sinais perceptíveis de que é um conhecedor, mas ainda assim for um “bom conhecedor”, as regras básicas de Craig tendem a fracassar. Essas são brechas para o preconceito fazer morada já no estado de natureza. O ouvinte/receptor de Craig, no final das contas, é a autoridade epistêmica que decide quem apresenta as tais propriedades de conhecedor. Vejamos como Craig (1990, p. 85) descreve tais propriedades:

(1) Ele deveria estar acessível para mim aqui e agora.

- (2) Ele deveria ser reconhecido por mim como alguém que provavelmente estaria certo sobre *p*.
- (3) Ele deveria estar tão certo sobre *p* quanto minhas preocupações exigem.
- (4) Os canais de comunicação entre ele e eu deveriam estar abertos.

Desse modo, parece-me que aqui ocorre uma prefiguração do modelo de autoridade epistêmica que enseja as condições para os vícios epistêmicos no ouvinte/receptor, já que todas essas propriedades, ou condições, podem fracassar – e o próprio Craig aponta isso no texto. Esse é um cenário em que pode aparecer a ocasião para a “ignorância branca”, ou mais apropriadamente, a cegueira e a surdez epistêmicas. Nesse caso de o conhecedor não ter sua dignidade de conhecedor reconhecida pelo ouvinte/receptor antes mesmo dele se manifestar, pois, seu interlocutor não considerou a possibilidade de ouvi-lo porque não percebeu sinais sensíveis das propriedades que ele elegeu como as mais apropriadas para reconhecer um conhecedor, o tipo de injustiça epistêmica provocada leva ao silenciamento e à consequente objetificação epistêmica.

Esse tipo de injustiça testemunhal ocorre no silêncio. Ocorre quando o preconceito do ouvinte realiza seu trabalho antes de uma possível troca de informações: ele antecipa essa troca. Vamos chamá-lo de injustiça testemunhal *preventiva*. A credibilidade de tal pessoa quanto a determinado assunto já está suficientemente em déficit em razão do preconceito, dado que seu testemunho potencial nunca é solicitado. Desse modo, a falante é silenciada pelo preconceito de identidade que mina antecipadamente sua credibilidade. Assim, operações puramente estruturais de poder identitário podem controlar quais contribuições potenciais se tornam públicas e quais não (FRICKER, 2023, p. 175)

Nessa passagem, é possível notar que o que se chama de “injustiça estrutural”, que está atrelada a “operações puramente estruturais de poder identitário”, nada mais é do que uma injustiça praticada já na origem das práticas sociais que levam aos conceitos, quando se exclui grupos dessas práticas por não considerar as opiniões dos seus membros relevantes e o fator para tal exclusão é o preconceito identitário. Isso é uma forma básica e, portanto, “estruturante” que traça o “perfil” do que é conhecimento e conhecedor. Assim, é uma injustiça de tipo epistêmica que produz e mantém lacunas epistêmicas ao privar os silenciados da participação na construção dos conceitos. Esse tipo de injustiça não pode ser somente testemunhal. Ela é necessariamente hermenêutica e “estrutural”, no sentido de atingir todo um grupo com a marginalização e silenciamento epistêmicos – quem

estiver familiarizado com os conceitos de “marginalização e silenciamento epistêmicos perceberá que faço um uso particular dos mesmos.

A genealogia de Craig vai deixar transparecer o processo de apagamento do sujeito epistêmico empírico. Isso se dá por meio do processo de abstração, que Craig chamou de “objetivação do conceito”. Eu identifico um duplo apagamento no processo de “objetivação do conceito”: primeiro, o apagamento dos silenciados e marginalizados epistemicamente; depois, o apagamento dos próprios agentes epistêmicos com seus marcadores de credibilidade. Ele pensa em descrever um princípio a partir da prática comum (natural) de buscar informação. Para enfrentar esta dificuldade, “(...) precisamos de nos afastar do conceito de conhecimento e também do de um bom informante, para olharmos para um princípio muito geral, amplamente envolvido na formação de conceitos. É o que chamarei de princípio da objetivação” (CRAIG, 1990, p. 83).

Como eu disse, esse processo de objetivação do conceito esboçado por Craig em sua genealogia dá uma ideia bem clara de como se chega a noções de “poder sem sujeito” e de “injustiça estrutural”. Craig descreve o processo de construção do conceito de “cadeira”. Ele mostra como alguém pode sentir necessidade de sentar (isso é uma necessidade natural e o conceito nasce disso) “aqui e agora” e querer satisfazer tal necessidade. Para isso, essa pessoa considera somente objetos próximos. Mas ela passa a considerar objetos que não estejam presentes, pois, eventualmente pode querer sentar-se depois. Por esse motivo, ela se interessará pela opinião de outras pessoas sobre onde encontrar um “objeto” em que possa se sentar (cf. CRAIG, 1990, p. 85). Assim, nasce um conceito “objetivo” de cadeira: a partir de uma necessidade e vai ganhando um alto grau de abstração até não depender mais de nenhum informante (sujeito empírico), nem do conceito de conhecimento. Esse processo descreve o que Craig chamou de “objetivação do conceito”, que, para ele, é o que vai dar origem ao conceito moderno de “conhecimento”.

Fricker tem uma leitura sobre isso e diz o seguinte: “Esse exemplo pretende mostrar um caso cotidiano de uma tendência geral para a objetivação exibida por conceitos enquanto tais – uma tendência para que os conceitos se tornem conceitos de algo objetivo, de algo independente das necessidades e capacidades do sujeito” (FRICKER, 2023, p. 190). Mais adiante, Fricker ainda acrescenta as pressões sociais

... forçam o conceito de bom informante a assumir uma forma cada vez mais objetiva, de maneira que é possível haver um bom informante que não pode ser reconhecido como tal pelo inquiridor e, além disso, que não pode ser reconhecido como tal por ninguém próximo e, ainda mais, não pode ser reconhecido por ninguém em lugar nenhum – ainda assim, ele sabe (FRICKER, 2023, p. 191).

É exatamente esse processo de “independência” do sujeito que origina noções como “injustiça sem sujeito (estrutural)” e “poder sem sujeito” como conceitos puros que operam por si mesmos, pois, bastaria saber os significados dos termos abstraindo dos significantes. Os conceitos ganhariam autonomia e objetividade em detrimento dos sujeitos empíricos. O problema é que noções como “poder sem sujeito” e “injustiça estrutural” não têm a mesma funcionalidade que o conceito de cadeira, a “objetivação” não funciona da mesma maneira. Os efeitos morais, epistêmicos e políticos provocados por uma “injustiça sem sujeito” são muito grandes e, por isso, é preciso retornar à gênese desses conceitos para redescobrir os sujeitos, ou o sujeito de tais injustiças. Como Fricker mostrou na citação acima, chega-se a um ponto em que o conhecimento (saber) basta-se a si mesmo.

Mas esse processo de abstração dos conceitos tem origem em um dado grupo social que detém algum “poder social” a partir do qual atribui-se autoridade epistêmica e exclui outros grupos desse processo de construção dos conceitos. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche diz que foram os *fortes* que inventaram a linguagem. Embora eu ainda não vá tratar especificamente da genealogia nietzschiana aqui, a ideia dele está em consonância com a de Craig em alguma medida. Sendo assim, a genealogia de Craig ajuda-nos a identificar dois tipos de apagamentos que geram “injustiça epistêmica estrutural”: 1) quando alguém não tem a opinião consultada por não parecer ser um conhecedor – o que Fricker identificou como “forma preventiva de injustiça testemunhal” (cf. 2023, p. 189). No entanto, eu divirjo de Fricker no sentido de que isso não é somente uma “injustiça testemunhal”, mas sim uma “injustiça testemunhal estrutural”, quer dizer, essa é uma injustiça que irá rastrear várias dimensões da vida de todas as pessoas que tiverem o mesmo estereótipo da pessoa preventivamente injustiçada (isso “estrutura” um modo de perceber determinados indivíduos no que tange às capacidades epistêmicas). Desse modo, a “injustiça preventiva” tem alcance maior do que o previsto por Fricker. Mas ela está totalmente certa ao afirmar, na mesma passagem, que tais pessoas e grupos são conduzidas ao silenciamento. E esse é o primeiro apagamento do sujeito como agente epistêmico já na origem da formação dos conceitos – o que torna a injustiça um problema

de injustiça hermenêutica também, pois, os excluídos, oprimidos e marginalizados epistemicamente terão dificuldade em expressar suas vivências. 2) o segundo tipo de apagamento refere-se a próprio agente epistêmicos enquanto autoridade epistêmica. A abstração conceitual chega a tão alto grau que exclui até mesmo os criadores dos próprios conceitos. Esse alto grau de abstração, certamente, é o responsável pela *metaficização* dos conceitos que faz o conhecimento não mais depender de sujeito nenhum em todo e qualquer lugar. Esse é o terreno fértil onde brota “poder sem sujeito” e “injustiça sem sujeito”, porque o conceito de conhecimento foi substantivado.

Mas não quero ser leviano e afirmar que tudo isso acontece de maneira intencional. Não direi isso. Boa parte desse processo se dá de maneira inconsciente até certo ponto. Essa prática linguística que até certo ponto é inconsciente cabe no que Mills (2018) chamou de “ignorância branca”, ou no que Kilomba descreveu em *Memórias da plantação* (2019) como o “medo que o branco tem de ouvir o negro falar” e por isso impunham-lhe máscaras (a máscara não precisa ser física) como forma de silenciá-lo – embora quebrar o silenciamento também seja um meio de gerar consciência. Esse histórico (real, ou fictício) da construção do conceito de “conhecimento” exibido na genealogia de Craig e mais as observações que eu trouxe sobre o duplo apagamento dos sujeitos epistêmicos estão também na origem de porquê a noção de *sensibilidade testemunhal* de Fricker tende a fracassar como havia apontado Elizabeth Anderson (2012). Fracassa mais pelo fato de um dos polos da troca epistêmica está excluído das trocas epistêmicas de maneira injusta, por um lado, e por outro polo ignorar (inconscientemente, ou não) os mecanismos a partir dos quais foi gerado o conceito de “conhecimento” e suas conseqüentes injustiças epistêmicas associadas a toda uma família conceitual que gravita em torno do que se entende como “conhecimento”. Esse fato é o motivo pelo qual os oprimidos e excluídos epistemicamente sentem “necessidade” – no mesmo sentido empregado por Craig – de criar conceitos a partir de suas vidas práticas, objetivando suas experiências vividas, eliminando a “injustiça epistêmica estrutural” (no campo hermenêutico). Isso é uma necessidade básica e prática da vida comum. Veremos na próxima seção como isso dialoga com as virtudes da verdade da genealogia de Bernard Williams.

3.2 Necessidades epistêmicas no estado de natureza: Bernard Williams

No livro *Truth and truthfulness: an essay in genealogy* (2002), Bernard Williams desenvolve uma investigação sobre as “virtudes da verdade”: acurácia e sinceridade. Segundo Williams, essas duas virtudes são usadas instrumentalmente, mas têm valor intrínseco enquanto virtudes. Nessa sessão, pretendo associar os dois conceitos desenvolvidos por Williams à minha concepção de “injustiça epistêmica estrutural”. Williams escreveu uma genealogia para alcançar a origem da acurácia e da sinceridade, enquanto virtudes. Eu também tenho a pretensão de desenvolver a genealogia da injustiça epistêmica estrutural. Nesse sentido, vou relacionar a ideia de “necessidade básica” das virtudes da verdade formulada por Williams e defender que a dissolução da noção de “injustiça estrutural” também é uma necessidade epistêmica básica do nosso modo de vida contemporânea e que os conceitos de “acurácia” e “sinceridade” podem ajudar na defesa dessa tese.

O livro de Williams (2002) está em diálogo direto com o livro de Edward Craig (1990), *Knowledge and the state of nature*. Como já sabemos, Craig desenvolve uma genealogia para encontrar, no estado de natureza, a origem prática da necessidade de desenvolvermos o conceito de “conhecimento”. Williams, sob influência de Craig – mas não somente este, pois, no livro ele faz referências a outros genealogistas como David Hume, Friedrich Nietzsche e Robert Nozick, por exemplo – também desenvolve uma genealogia. Pra Williams, “uma genealogia é uma narrativa que tenta explicar um fenômeno cultural, descrevendo a forma como este surgiu, ou poderia ter surgido, ou poderia ser imaginado que teria surgido” (2002, p. 20). Essa definição que Williams dá sobre “genealogia” é fundamental, pois, eu me coloco na mesma linhagem investigativa e recorro à genealogia como método investigativo para alcançar a origem da injustiça epistêmica estrutural. Como foi ressaltado acima, uma genealogia poder ser “real”, ou “imaginada”. O que importa é a força explicativa da genealogia. Toda genealogia pretende retornar à origem de algum fenômeno. No caso de Williams, ele remonta à origem das virtudes da “sinceridade” e da “acurácia”, pois, considera que são virtudes da verdade com valores intrínsecos na busca da verdade.

Eu pretendo remontar a origem da injustiça epistêmica. Em certa medida, Fricker já fez isso em seu texto *Epistemic Injustice: Power and the Ethic of Knowing* de 2007. Fricker também se insere na linhagem de filósofas e filósofos genealogistas. Entretanto,

assim como Williams toma várias referências de genealogia, mas dá a sua contribuição, eu também tomo várias referências (e o ponto de partida foi a genealogia de Fricker), mas faço as modificações que considero cabíveis para responder à minha questão central: encontrar o sujeito do poder que produz “injustiça estrutural”, isto é, aquela injustiça considerada “sem sujeito” que, inclusive Fricker defende tal ideia. Nesse sentido, a teorizações sobre o estado de natureza, tanto de Craig quanto de Williams, são bastantes úteis ao meu objetivo.

Fricker faz uma distinção entre as genealogias de Craig e Williams que considero importante. Ela diz que Williams

... concebe o estado de natureza, no entanto, não com o objetivo de caracterizar nossas necessidades políticas mais básicas, mas sim nossas necessidades epistêmicas mais básicas, com o objetivo de iluminar os conceitos de verdade e veracidade. Sua concepção ecoa a de Edward Craig em *Knowledge and the State of Nature*, embora seu propósito seja diferente. O projeto de Craig (...) é iluminar o conceito de conhecimento por meio de uma explicação prática de por que temos esse conceito. O principal objetivo de Williams é iluminar o conceito de veracidade por meio de uma explicação prática de por que a veracidade é uma virtude e como ela se torna um valor intrínseco (FRICKER, 2023, p. 147).

Tudo isso para dizer que o que importa para mim, aqui, é a noção de se chegar à origem da formação de alguns conceitos e práticas conceituais a partir da prática, quer dizer, das necessidades básicas, da maneira como as pessoas vivem, sentem e percebem o mundo. Esse modo naturalista e não intelectualizado de pensar a origem dos conceitos é do meu interesse e acredito que o método genealógico é uma boa maneira de iluminar tais conceitos. No meu caso, penso que a vida prática contemporânea tem demonstrado que é uma necessidade básica dissolver a noção de “injustiça estrutural” e de “poder sem sujeito” de nossa prática linguística conceitual. Isso tem gerado o que Fricker chamou de lacuna hermenêutica e causado injustiça hermenêutica que conduz à marginalização epistêmica.

É por esse motivo que evoco a genealogia de Williams como forma de reforçar a minha intuição de que se alcançarmos a origem da injustiça epistêmica estrutural, então, podemos tentar neutralizá-la, identificando o “sujeito do poder estrutural”, de modo que retiremos de nossa prática conceitual expressões vazias como “poder sem sujeito”, “injustiça estrutural”, ou “injustiça sem sujeito”, pois, tudo isso resulta no mesmo: na perpetuação disso que chamam de “injustiça estrutural”.

Williams (2002, p. 38) diz que

Ao expor a minha própria história sobre o Estado de Natureza, invocarei algumas necessidades e limitações humanas muito básicas, nomeadamente a necessidade de cooperação e considerarei as formas como elas estão relacionadas com a descoberta e a divulgação da verdade. O objetivo é derivar dentro da história valores relacionados com essas atividades. Uma questão central será como os valores derivados podem ser considerados intrínsecos, em oposição a instrumentais.

Essa necessidade de cooperação alegada por Williams vai exigir uma espécie de divisão do trabalho epistêmico que momentaneamente coloca algumas pessoas em condição de “vantagem posicional”, quer dizer, um tipo de vantagem momentânea em função do lugar em que a pessoa está no estado de natureza. Por exemplo, alguém que está em cima da árvore tem vantagem para informar se o tigre está vindo, ou já estava na fonte de água – Williams emprega o mesmo exemplo dado por Craig e eu resolvi mantê-lo aqui. Tal divisão do trabalho epistêmico é natural e espontânea, pois, depende inteiramente do local em que a pessoa está no estado de natureza e isso gera uma “vantagem posicional”, que em outro momento não será mantida. Nas palavras do próprio Williams,

É incontroverso que uma função básica da linguagem é a comunicação, onde esta inclui, nomeadamente, dizer a outros utilizadores competentes da língua coisas que eles não sabem. Para concretizar isto, deveríamos incluir logo de início a ideia do que pode ser chamado de vantagem puramente posicional. Esta é a ideia de que um falante pode contar a outra pessoa sobre uma situação porque ele está ou esteve nela, enquanto seu ouvinte não está ou não esteve (2002 p. 42).

Mas, isso gera duas necessidades para o falante em decorrência da pressão social que trabalha para a estabilização da verdade, pois, ao informar a alguém sobre aquilo que não se sabe ainda, gera-se uma suposição de sinceridade e precisão sobre o assunto informado. Esta vantagem posicional do informante traz consigo a ideia de que

(...) uma pessoa pode, numa determinada ocasião ou de forma mais geral, fazer melhor nisto do que outra, e que as pessoas podem ser desencorajadas ou encorajadas, sancionadas, envergonhadas ou recompensadas com relação a isso. Uma forma significativa de estes processos funcionarem é através do incentivo às disposições individuais para fazerem bem estas coisas. Uma vez que estamos a considerar pessoas que têm crenças, desejos e intenções, e que podem ou não expressar as suas crenças, já que é natural pensar que estas disposições se enquadram em dois tipos diferentes. Um tipo de disposição aplica-se, em primeiro lugar, à aquisição de uma crença correta e ao transporte

dessa crença de uma forma confiável para o reservatório. As outras disposições desejáveis – isto é, desejáveis do ponto de vista social daqueles que utilizam a informação reunida – são necessárias porque as criaturas reflexivas terão a oportunidade, dentro desta estrutura, de enganar e ocultar (2002, p. 44)

Mesmo no estado de natureza é possível enganar e agir a partir do interesse próprio, por isso que há uma pressão social desde o estado de natureza para estimular, nos indivíduos, as disposições para a sinceridade e acurácia como virtudes da verdade. “A distinção entre estes dois tipos de disposições não é apenas natural, mas também, penso eu, básica para questões sobre a veracidade (...) Chamarei Precisão e Sinceridade as duas virtudes básicas da verdade” (2002 p. 44), sendo que, para Williams, a “Sinceridade” está mais para uma virtude ética e a “Acurácia” está mais para uma habilidade. Mas, no final das contas, ele reduz as duas à vontade e, assim, as torna virtudes.

Fricker argumenta com Williams que

A Acurácia e a Sinceridade são, de fato, virtudes genuínas e não apenas habilidades, uma vez que ambas estão sob a competência da vontade. Obviamente, isso é verdade quanto à Sinceridade, mas também é verdade quanto à Acurácia, como observa Williams, pois a questão de se uma pessoa é Acurada ou não no que relata aos colegas investigadores depende, por exemplo, de quanto se esforça, de quão tenaz ela é em ultrapassar meras aparências, de quanto cuidado ela toma e de muitos outros aspectos da conduta epistêmica (FRICKER, 2023, p. 150).

É interessante notar, aqui, o fato de ambas as virtudes nascerem da vontade, isto é, do esforço pessoal, mas ao mesmo tempo como um esforço do indivíduo em função de certa pressão coletiva para que ele não seja insincero, nem impreciso, pois, isso afetaria o grau de credibilidade e de confiança epistêmica nas trocas epistêmicas. Essas disposições tanto são estimuladas nas trocas epistêmicas, quanto nascem nelas de modo natural e necessário. “Mostrar que duas *virtutes* intelectuais cardinais nascem diretamente das necessidades epistêmicas absolutamente básicas, é mostrar que essas duas virtudes *devem* surgir na sociedade humana. Então, quando se trata de Acurácia e Sinceridade, temos apenas não naturalismo, mas também universalismo” (idem, p. 150). Isso é extremamente revelador, pois, faz-nos ver como esse tipo de prática seria natural em qualquer sociedade, ou povo. Essa é uma das vantagens da explicação genealógica sobre outras abordagens, já que lida com a origem natural dos fenômenos. E nesse sentido, todos os povos tiveram necessidade de desenvolver práticas de conhecimento e gerar virtudes como a

“Sinceridade” e a “Acurácia”. Daí a afirmação de Fricker sobre o alcance universal da explicação na genealogia de Williams.

Mas a cautela será necessária e o cuidado com as sutilezas também, porque, a um só tempo, a genealogia de Williams mostra as condições de possibilidade para a universalização das virtudes da verdade como práticas comuns da espécie humana e as condições de possibilidades para os preconceitos, na medida em que ele afirma que essas disposições (Sinceridade e Acurácia) podem ser encorajadas, desencorajadas, sancionadas e envergonhadas, quer dizer, já na origem estão postas as condições para gerar “sub-conhecedores”, ou se preferirmos, como disse Fricker, gerar um tipo de preconceito epistêmico preventivo que leva ao silenciamento antes mesmo de qualquer troca epistêmica. O fundamento de tal preconceito também seria explicado naturalmente, já que, no estado de natureza, também há ocasião para o engano e a maledicência com base no preconceito de identidade, pois, como disse Williams (2002, p. 44) as “(...) criaturas reflexivas terão a oportunidade, dentro desta estrutura, de enganar e ocultar”. A injustiça epistêmica é tão antiga quanto a origem do conhecimento como apresentado nas genealogias apresentadas aqui. Vencê-la torna-se também uma necessidade epistêmica básica.

Em função dessas circunstâncias já no estado de natureza, Fricker propõe uma terceira virtude epistêmica ao lado das duas virtudes de Williams: a “Justiça Testemunhal”, pois “(...) se não houvesse imprecisão ou falta de sinceridade residual no estado de natureza, uma vez emergidas as virtudes da Acurácia e da Sinceridade, então, claramente nossas ouvintes ou inquiridoras não estariam vulneráveis a aceitar não verdades como verdades” (FRICKER, 2023, p. 253). E assim, a verdade seria um dado da natureza também. Mas não é assim – parece que a inclinação para a maledicência também é natural (mas essa é uma discussão moral que foge ao meu escopo). O fato objetivo é que, no estado de natureza, já deve haver preconceito e estereótipo negativo de identidade com base na concepção de “meu grupo” e o “outro”, ou seja, na construção da identidade pessoal e grupal surge o preconceito com a “alteridade”. Miranda Fricker diz isso literalmente ao afirmar que

... os grupos humanos no estado de natureza terão entre outros conceitos pelo menos alguns equivalentes a ‘outsiders’ e ‘insiders’, ‘aliados’, ‘inimigos’ e ‘concorrentes’, pelo menos. E isso quer dizer que a percepção social e o julgamento no estado de natureza envolverão categorização social, o que significa que, ao fazer julgamento de credibilidade, haverá alguma dependência em estereótipos” (FRICKER, 2023, p. 155).

É claro que não posso ser tão ingênuo ao ponto de supor que não haverá razões, ou motivos para se ter *outsiders* e *insiders*. É possível argumentar de um ponto de vista naturalista também sobre tais comportamentos como tendo surgido por necessidades naturais de proteção do grupo. Isso é óbvio. O que não é óbvio – e essa é a sutileza mencionada acima – é perceber o preconceito como algo que se pode explicar também de uma perspectiva natural nas genealogias aqui abordadas. Quer dizer, é possível perceber que no estado de natureza já havia preconceito com base em identidade. Isso é claro, sobretudo na genealogia de Williams. Como afirma Fricker, “(...) o estado de natureza, ainda que minimamente social, contém conceitos suficientes de identidade social e pressões práticas para produzir alguns estereótipos preconceituosos de identidade básicos” (FRICKER, 2023, p. 155). Essa citação é iluminadora: o preconceito não é natural. Ele é construído socialmente por meios das “pressões sociais” que levam à necessidade de forjar conceitos com base em identidade, excluindo e estereotipando sempre o outro. Mas, é claro, o preconceito pode ser explicado numa perspectiva naturalista e genealógica.

Enfim chego ao ponto que me interessa de maneira mais direta na genealogia de Williams. Os conceitos de “sinceridade” e “acurácia” desenvolvidos por ele como virtudes da verdade podem ajudar a neutralizar a “injustiça epistêmica estrutural”. Agora, acredito que estamos em condições de pensar nessa tentativa de neutralização, pois, o “sujeito do poder” já sua silhueta traçada nos capítulos e seções anteriores e as condições sob as quais ele surge e desaparece também. Cito Williams, então, para mostrar aonde quero chegar:

Se (...) o orador for sincero, responsável, e assim por diante, e estiver convencido de que estava errado, então não afirmará a mesma coisa a ninguém, incluindo pessoas que não sabem que isso é falso, e ele pode, em algumas circunstâncias, experimentar esta relutância como uma necessidade – que ele não pode dizer a esta pessoa (pelo menos) o que ele acredita ser falso. (Ele tem, em uma de suas formas, a virtude da sinceridade. Novamente, se ele afirmar o que acredita ser falso e for descoberto ao fazê-lo, ele será, muitas vezes, embora nem sempre, objeto de crítica; num caso extremo, ele ficará envergonhado, se ele for capaz de ficar envergonhado e isso pode dar um sentido social às ideias de força e compulsão (WILLIAMS 2002, p. 70).

Fiz essa longa citação para mostrar como a pressão social é fundamental na estabilização das disposições que Williams chama de virtudes da verdade. Mas elas só se estabilizam por conta da forte pressão social que mobiliza as funções psicológicas do agente epistêmico. Assim, sinceridade e acurácia passam a ser centrais também no combate a

estereótipos negativos de identidade e no combate ao preconceito identitário, pois, força a reflexão e, de certa forma, a conduta correta do ponto de vista epistêmico. Bem, aqui, já dá para perceber que mesmo a sinceridade e acurácia tendo surgido como necessidades básicas da vida epistêmica, para elas funcionarem como componentes que ajudam na neutralização de injustiças epistêmicas, elas precisam passar pela dimensão da reflexão e da consciência até chegar (quem sabe?) àquilo que Fricker chamou de *sensibilidade testemunhal* e tornarem-se hábitos, voltando, assim, a espontaneidade. De todo modo, o fato de podermos contar com virtudes intelectuais como sinceridade e acurácia abre a possibilidade de, no mínimo, exigirmos responsabilidade epistêmica de quem fala. A reponsabilidade epistêmica do falante é o outro lado da injustiça epistêmica, pois, as trocas epistêmicas supõem falante e ouvinte. No caso dos conceitos desenvolvidos por Fricker, as injustiças são produzidas a partir de quem ouve e não dá crédito epistêmico ao falante, baseando seu julgamento de credibilidade no preconceito e no estereótipo negativo de identidade. Nesse caso, do ouvinte virtuoso epistemicamente, a sensibilidade testemunhal deve ser espontânea. Mas no caso do falante virtuoso epistemicamente a sua fala deve ser consciente e refletida. Como isso, quero dizer que na origem, no estado de natureza, o preconceito de identidade não parte do ouvinte, mas do falante, pois, recordemos, o tipo de preconceito preventivo não dá nem a chance do outro falar, ele é silenciado antes mesmo de qualquer troca epistêmica. Sendo assim, no estado de natureza tem um problema de injustiça epistêmica, genealogicamente, anterior ao que Fricker percebeu: a responsabilização epistêmica de quem fala. Isto está na origem na injustiça epistêmica estrutural porque, mais uma vez, aqueles que detêm o poder social são os mesmos que têm o poder de fala e constroem os conceitos que, na gênese, causa injustiça epistêmica hermenêutica, privando grupos de participarem das construções de conceitos que podem dar sentidos às suas vivências. Afirmo, aqui, que é uma necessidade epistêmica básica a construção de conceitos que preencham as lacunas epistêmicas desde o estado de natureza.

3.3 A noção de “confiável” na genealogia de Nietzsche

Nesta seção, antes de ir diretamente ao ponto que me interessa, precisarei fazer uma digressão para explicar como Nietzsche compreendeu o processo de formação da consciência. Essa digressão será importante para a origem comum, que pretendo estabelecer, entre a confiança moral e a confiança epistêmica. Pretendo, aqui, mostrar a relação entre o surgimento da consciência moral e da noção de confiável. Penso que há uma gênese comum entre estes dois termos que, não coincidentemente, são de ordem moral. E a partir daí, mostrar como termos, conceitos e definições correlatos ou derivados ao que é “confiável” forjam a noção do que é justo e/ou injusto. Nessa gênese, pretendo flagrar o momento em que um termo moral (confiável), passa a ter um valor epistêmico. Para isso, precisarei recorrer à Genealogia da Moral de Nietzsche. Mas também irei recorrer ao pensamento de Hume como origem do modelo que influenciará Nietzsche, chegando a Craig, Williams e Fricker como principais genealogistas que trago em meu texto. Isso tudo para mostrar as conexões e relações internas entre o método genealógico que emprego, o problema da injustiça epistêmica e a noção de (ou conceito) de contratualismo.

3.3.1 A consciência no pensamento de Nietzsche

O tema da consciência em Nietzsche é algo que se refere à noção de sujeito ou do “eu”. O trabalho filosófico de Nietzsche consiste em desconstruir a noção cartesiana de sujeito ou eu como algo subjetivo, isto é, como uma consciência que pertence ao sujeito, como um atributo interno causado pelo eu. Schlimgen diz que

O conceito filosófico de consciência, em sua acepção moderna, remete a Descartes, que restringe o significado da palavra latina conscientia (com-ciência [Mitwissen] e consciência moral [Gewissen]), eliminando o elemento ético presente no significado, ao mesmo tempo que, no entanto, amplia suas funções: conscientia no sentido de com-ciência, consciência [Bewußtsein], se torna índice de subjetividade de todo ato cognitivo, que assim é identificado, enquanto indubitavelmente subjetivo, pertencente a um sujeito, como um ato epistêmico, volitivo, imaginativo e sensível (SCHLIMGEN, 1999, p. 1)

Para Nietzsche, esse é um problema grave, porque toma-se por dada a noção de que o sujeito é a causa e fundamento do pensamento, sem se perguntar, por exemplo, o que é pensar. Nesse cenário cartesiano, a consciência é um produto interno da mente do sujeito. Nasce aí um tipo de relação causal em que o sujeito é a causa e a consciência o efeito de

um processo reflexivo fundante dos estados internos. Mas, para Nietzsche, a investigação filosófica está olhando para a direção errada: para dentro do sujeito, quando, na verdade, deveria olhar para fora.

Nietzsche vai inverter o processo de investigação da formação da consciência humana. Aliás, ele vai identificar a própria noção de humano (humanidade) com o desenvolvimento da consciência. O que Nietzsche percebeu foi que a consciência foi formada a partir das relações sociais (e naturais) e que a reflexão e a vida interna no ser humano são produtos tardios na história da humanidade. De acordo com Gori (2017, p. 28)

... Nietzsche critica, na filosofia do seu tempo, a tendência para procurar um sujeito entendido como causa dos pensamentos. No seu entender, esse sujeito perde-se nos meandros dos processos fisiológicos que se encontram numa dimensão inferior, acabando por se identificar com eles.

Daí a necessidade de refazer os passos que podem nos conduzir até a origem da consciência.

Desse modo, o que Nietzsche faz é naturalizar o processo de desenvolvimento da consciência. Ele desfaz a inversão produzida pela filosofia pretérita (de Descartes a Kant, por exemplo) e funda uma nova perspectiva filosófica em relação à consciência, ao eu e ao sujeito – é claro que antes de Nietzsche já havia precedentes nessas perspectivas: os estudos de Langer, Fechner e Mach (GORI, 2017). Mas foi Nietzsche quem deu forma a esse conteúdo disperso e caleidoscópico. Esse desenvolvimento passa pela linguagem e pela capacidade de reflexão que o animal humano vai desenvolver nos processos de interação social.

De acordo com Nietzsche, na *Genealogia da moral* (2009), tudo vai se dar em função de no animal humano ter surgido uma capacidade: a de fazer promessas. Esta capacidade de prometer gera nesse animal algumas capacidades cognitivas: lembrar, querer, cumprir, projetar o futuro e tornar-se confiável são algumas delas. Para isso, o animal humano precisa tornar-se constante, regular, previsível. Mas como se faz isso? Faz-se isso por meio da internalização dos costumes e das normas sociais. Nasce aí o homem sociável, que perde a sua animalidade e capacidade de esquecimento para se tornar um animal confiável e capaz de prometer. O problema é que a socialização desse

animal gera também um mal-estar: o que Nietzsche chamou de má-consciência animal. Essa má-consciência surge em decorrência de o animal humano ter, agora, de inibir seus instintos mais fortes, suas pulsões mais fortes em nome da regularidade e da confiança que a sociabilidade precisa. Esse é o primeiro sintoma do nascimento da consciência moral no ser humano. Digo sintoma porque para Nietzsche o nascimento dessa consciência tornou o ser humano artificial e raso – como uma doença.

O próximo passo será tornar isso uma consciência moral. Aqui, já se supõe a formação do estado – seja lá qual for a forma de governo. O estado aqui tem a ver com o regramento dos instintos animais e a internalização dos costumes e hábitos desenvolvidos e estimulados pela comunidade. O indivíduo deve inibir a sua própria força e vontade e se deixar guiar pelo interesse da coletividade. Mas isso não é algo fácil de se rastrear, pois passa por dois conceitos que quase tiveram seus rastros apagados ao longo da história: *credor* e *devedor*. Esta relação entre credor e devedor está na origem da consciência moral, uma vez que é por meio do conceito de dívida que se chega ao conceito de culpa (e de má consciência). Primeiro, o indivíduo tem uma dívida com a comunidade que o protege e, portanto, tem obrigações morais e responsabilidade com esta mesma comunidade. Segundo, essa mesma comunidade tem uma dívida com seus ancestrais que deram origem a este núcleo social e ainda podem influenciar a vida dos vivos. E terceiro, os ancestrais são volatizados a tal ponto que se tornam divindades (ou mediadores entre os vivos e os deuses) e têm poderes sobre-humanos, de modo que os castigos ou as recompensas dos vivos dependem dessa relação tripartite: vivos, ancestrais e divindades.

De maneira simples, o que ocorre é o seguinte: o animal humano (antes da humanização – segundo Nietzsche) descarrega sua agressividade no outro sem culpa ou remorso. Quando as relações entre credor e devedor têm origem nisso é modificado drasticamente. O credor passa a ter “o direito” de punir como quiser aquele que não pagou sua dívida (essa ainda é uma forma de dar vazão à agressividade animal). Mas, à medida que a sociabilidade se refina aqueles castigos e punições públicas passam a não ser mais aceitáveis. E o que acontece, então, com a vontade e os instintos agressivos que estão envolvidos na relação credor-devedor? Eles são internalizados. Tornam-se costumes, hábitos, lei, fé. Flagramos aí o nascimento do mal-estar animal, passando à consciência moral.

Uma vez estabelecido isso, posso dizer, juntamente com Nietzsche, que a origem da consciência está nas relações entre credor e devedor. Essas relações que eram puramente comerciais (por assim dizer) vão sendo moralizadas até atingirem seu ponto máximo: a má-consciência. Esse processo está relacionado à agressividade: primeiro voltada para fora, para o outro; depois, voltada para dentro, para si mesmo. O que importa aqui é perceber que a consciência moral surge a partir do castigo, que era um aspecto da vida totalmente externo à consciência. O castigo estava ligado à satisfação e prazer do credor, à sua superioridade. A partir do castigo, nessa relação credor-devedor, pode-se encontrar um rastro do que tardiamente tornou-se uma concepção de justiça: equilíbrio entre dano e dor. E mais tardiamente ainda, torna-se culpa (má-consciência). Grosso modo, esse foi o caminho percorrido pela investigação nietzschiana acerca da consciência. Agora vou avançar na direção do conceito de injustiça epistêmica.

Como se pôde notar acima, foi a partir da relação credor-devedor que surgiu, digamos, um protótipo do conceito de “justiça”. A medida da “justiça” era o credor – e por consequência da injustiça também. Dessa relação também nasce o conceito de confiança (e suas variações: confiável, confiante, confiar, etc.). O que está em jogo, aqui, é um tipo de poder social que determina quem é confiável e quem não é confiável do ponto de vista de trocas comerciais. Isso vai implicar, diretamente, na formulação dos conceitos de “justiça” e de “injustiça”. O padrão para o “justo” e o “injusto” será dado pelo credor, isto é, aquele que detém o poder social e a capacidade de agir sobre o outro (estou usando o termo “poder social” da maneira que Miranda Fricker empregou). Esse “poder social” de determinar quem é confiável e quem não é confiável, torna-se um marcador de credibilidade que mais tarde abrange todas as esferas da vida tanto do credor, quanto do devedor. Assim, o conceito de “confiável”, que antes era usado moralmente, passa a também ter valor epistêmico. E, aqui, podemos flagrar a passagem de um uso não epistêmico de um termo, para um uso epistêmico. Podemos notar também como aquele, ou o grupo, que detém o “poder social” determina moral e epistemicamente quem pode e quem não pode ser confiável. Ambos usos do termo confiável têm a mesma genealogia.

3.3.2 O grupo como marcador de credibilidade

Como todos sabem, nascemos em uma sociedade e, por causa disso, sempre fazemos parte de um grupo social. Esse grupo social tem uma série de práticas sociais e

crenças estabelecidas. A partir de tais práticas e crenças o indivíduo vai sendo formado. Essas práticas podem gerar injustiças (epistêmicas, sociais, políticas, ou econômica, por exemplo). Entretanto, olhar somente para as práticas sociais enquanto comportamentos e padrões normativos mecânicos não nos ajuda em nada se quisermos entender a base epistêmica que sustenta as injustiças. Mas, se prestarmos atenção, perceberemos que as práticas sociais ganham estabilidade por conta de crenças estabelecidas. E as crenças acabam ganhando uma força paradigmática, quer dizer, acabam servindo de modelo e de padrão porque parecem estar justificadas. Nesse ponto, cada pessoa parece estar autorizada a tratar suas crenças como verdadeiras – como se crença e verdade fossem algo que depende de cada um isoladamente (uma espécie de *solipsismo* – o mundo é meu mundo).

Consideremos o seguinte: toda e qualquer pessoa, por mais individualista que seja, vive em sociedade e depende de outras pessoas. Por isso, ela acaba por filiar-se a algum grupo social. Essa filiação se dá por meio de identificação. E essa identificação está atrelada tanto a comportamento, quanto a ideias, isto é, crenças – mas também sentimentos. Quando se trata de necessidades materiais, parece muito mais fácil aceitar que as pessoas dependem dos grupos sociais. Mas, se falarmos que as pessoas procuram, nos grupos sociais, satisfazerem também necessidades epistêmicas, já não parece ser tão fácil assim aceitar isso. Vou tentar tornar isso mais aceitável, mencionando uma passagem de Fricker (2007), no capítulo cinco, no qual ela diz que Edward Craig (1990) defende que, na origem disso que chamamos de sociedade, há três estágios com três necessidades epistêmicas coletivas: 1) Necessidade de possuir verdades necessárias; 2) Necessidade de participar de prática epistêmica na qual informação é compartilhada e agrupada; 3) Necessidade de encorajar, nos indivíduos, disposições que estabilizam relações de verdade (FRICKER, 2007, p. 110-111). Pode-se perceber, aqui, que na base da formação da sociedade o elemento epistêmico é que possibilita o estabelecimento de laços duradouros e estáveis, pois sem confiança epistêmica não há como trocar informações e estabelecer critérios para o que é considerado verdadeiro. As práticas epistêmicas possibilitam erigir as formas básicas de organização da vida em sociedade que mais tarde, no processo de “objetivação”, passam a ser “percebidas” como independentes dos praticantes e isso nos levou a criar o conceito de “estrutura social” como se fosse algo que está tanto “aquém”, quanto “além” das pessoas concretas. Assim, as trocas, compartilhamento e armazenamento de informações não são importantes somente para as

comunidades de especialistas. Essas práticas epistêmicas foram vitais para o desenvolvimento das sociedades primitivas e ainda são igualmente vitais, hoje, para as práticas mais comuns da vida cotidiana. E esse é o ponto de interseção entre o a *Genealogia da Moral* de Nietzsche e o conceito de injustiça epistêmica de Fricker.

Logo no primeiro parágrafo da *Genealogia* Nietzsche deixa claro que para o homem se tornar confiável ele teve que se tornar constante, aprender a prometer:

Mas quanta coisa isto não pressupõe! Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar - para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir! (NIETZSCHE, 1990, p. 22)

O que quero ressaltar é o aspecto da construção da confiabilidade no homem, que Nietzsche menciona rapidamente. Essa confiança, para si mesmo e para o outro, é a base da sociedade. Não somente uma base, é uma base epistêmica – para além da moral. A confiança só é possível por causa das trocas epistêmicas entre os indivíduos, e isso também parece ser anterior a qualquer consciência moral (ou culpa). Essas trocas epistêmicas parecem ser irmãs da relação credor- devedor.

Nesta seção, pretendo traçar uma relação direta entre as genealogias referenciadas, aqui, e a filosofia de Nietzsche. A ideia é mostrar um grau de parentesco que parece ter se perdido ao longo da história da filosofia contemporânea. E a partir desse parentesco genético tomar de empréstimo o modelo genealógico nietzschiano do surgimento da “consciência” e da “má-consciência” para defender que a “injustiça epistêmica estrutural” pode ter a mesma origem, ou uma origem semelhante – como parente que é. Precisamente, vou mostrar a relação entre as genealogias citadas e a genealogia de Nietzsche para, enfim, chegar à ideia nietzschiana de que a origem material (prática) da noção de dívida origina a noção moral de dívida (culpa) e com isso dá um salto para a noção de quem é e quem não é confiável.

3.3.3 A genealogia epistêmica

Agora voltemos ao ponto principal. Antes de tudo, quero dizer que existe uma longa herança do método genealógico na história da filosofia moderna que se perdeu (ou quase foi perdida), remontando a David Hume (2009) e aos contratualistas e seus “estados de natureza”. O método genealógico de Nietzsche ganhou tanta força que fez parecer nunca ter havido genealogias nas filosofias contratualistas e no empirismo. Contemporaneamente, ao se falar de genealogia em filosofia é comum mencionar Nietzsche e Foucault – este como herdeiro direto daquele. Mas antes mesmo destes dois últimos filósofos citados, David Hume já havia feito uma genealogia sobre a origem da virtude artificial da justiça em seu (2009) *Tratado sobre a natureza humana*⁴⁷ – primeiro ponto de conexão. O curioso é pensar que indiretamente Hume influencia Nietzsche e todos os genealogistas posteriores.

Como se sabe, Nietzsche tinha um amigo chamado Paul Rée e foi através dele que Nietzsche, indiretamente, sofreu alguma influência humeana. Matthieu Queloz, um filósofo alemão, em seu livro *Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (2021) faz essa relação ao afirmar que Hume influenciou Darwin e este chegou a Nietzsche através de Rée (Cf. QUELOZ, 2021). Segundo Queloz, “(...) Nietzsche se apresenta como aperfeiçoando o método dos ‘genealogistas ingleses’ sobre o qual ele leu em sua cópia extensamente anotada de História da Moral Europeia de W. E. H. Leckys (1869), um livro que notavelmente descreve as visões de Hume” (2021, p. 8). Como se pode perceber, se Nietzsche pretende aperfeiçoar o método dos “genealogistas ingleses” é porque o método já era empregado pelos filósofos ingleses, incluindo aí Hume.

⁴⁷ Eu não irei aprofundar sobre a genealogia de Hume. Só a mencionei para efeito de registro e com o objetivo de fazer a conexão, mais à frente, com Nietzsche. Mas acho que vale à pena trazer, aqui, uma troca de email com Miranda Fricker que reforça o que eu afirmei acima. Em uma troca de email com Miranda Fricker, perguntei para ela se havia alguma relação entre a genealogia desenvolvida por ela (sobre a injustiça testemunhal) e a genealogia desenvolvida por David Hume (sobre a origem artificial da justiça) e obtive dela a seguinte resposta: “Obrigada por sua pergunta! Vejamos... Penso que existe uma ligação metodológica com a explicação genealógica de Hume sobre a virtude ‘artificial’ da justiça. Ele usa uma história do Estado de Natureza para argumentar que qualquer sociedade humana desenvolveria inevitavelmente uma virtude da justiça (com o que ele quer dizer algo muito restrito – basicamente, a respeito da propriedade). O modelo de genealogia do Estado de Natureza de Edward Craig e Bernard Williams que também utilizo no meu livro – no meu caso, para argumentar que a virtude da Justiça Testemunhal é uma virtude muito básica e necessária – é basicamente de Hume. Portanto, há uma conexão direta para você!” Essa foi a resposta de Fricker, confirmando a minha hipótese de que havia uma relação entre a genealogia nietzschiana e a filosofia humeana. Essa herança vem do *Tratado da natureza humana* (2009, pp. 517-542).

O próprio Nietzsche, no prólogo da sua *Genealogia da Moral*, faz referência direta a Paul Rée e a Darwin:

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu (...) O título do livro era *A origem das impressões morais*; seu autor, o dr. Paul Rée; o ano de aparecimento, 1877 (NIETZSCHE, 2009, p. 3) [grifo meu]

Nessa primeira citação, Nietzsche deixa evidente que ele foi inspirado por Rée a desenvolver uma genealogia da moral, visto que, ele discordava do conteúdo do texto de Rée e sua influência inglesa. No entanto, mais adiante, no prólogo § 7, Nietzsche admite a fecundidade do método genealógico e adota-o também. Mas não sem críticas:

Em suma, desde que para mim se abriu essa perspectiva, tive razões para olhar em torno, em busca de camaradas doutos, ousados e trabalhadores (ainda olho hoje). O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral que realmente houve, e que realmente se viveu com novas perguntas, com novos olhos: isso não significa praticamente descobrir essa região?... Se para isso pensei no mencionado dr. Rée, entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas (...) meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva história da moral, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! – O dr. Rée não sabia de sua existência; mas ele havia lido Darwin – e assim, em suas hipóteses, de maneira no mínimo divertida, a besta darwiniana e o moderníssimo, modesto fracote moral dão-se graciosamente as mãos (NIETZSCHE, 2009, p.5).

Aqui, pode-se perceber que, de fato, Rée exerceu forte influência sobre Nietzsche, ao ponto de estimulá-lo (involuntariamente) a desenvolver um método genealógico. Nietzsche viu coisas que Rée não havia percebido e, assim, teve de construir todo um novo caminho na busca da origem da moral. Com seu estilo irônico ele faz a pergunta retórica “isso não significa praticamente descobrir essa região?” Certa forma, Nietzsche está dizendo que ele descobriu o lugar correto onde lançar o olhar e descobrir a origem da moral. Rée o despertou, mas estava demasiadamente influenciado pelos ingleses para perceber que encarou o problema como não deveria: com imparcialidade. Mas Rée havia

lido Darwin. Que isso quer dizer? Quer dizer que tinha tudo para trilhar um caminho dentro da perspectiva do naturalismo e narrar uma história da moral “como ela realmente ocorreu”. Faltou a Rée o que sobra em Nietzsche: habilidade para formular novas perguntas para velhos problemas – e é isso que Nietzsche pensa e diz de si mesmo. Sendo assim, coube a Nietzsche desenvolver uma nova genealogia da moral que, em boa medida, é herdeira do naturalismo inglês por influência direta de Darwin e indireta de Hume. Eis a relação de continuidade e de familiaridade entre o método genealógico na filosofia analítica e o método genealógico na filosofia continental.

Importante notar que desde Hume, passando por Nietzsche, Craig, Williams, Fricker e chegando a Queloz há um fio condutor comum que é tentar responder questões teóricas – da filosofia moral à filosofia política, chegando à epistemologia – a partir da explicação do desenvolvimento prático dos conceitos, isto é, essas genealogias têm o traço característico de rastrear a origem prática dos conceitos⁴⁸. Mais do que isso, no caso de Nietzsche. Eu diria que no caso da genealogia nietzschiana há um esforço em demonstrar a origem de certos conceitos como algo biológico, que dizer, como uma exigência biológica do organismo humano e suas forças e pulsões e instintos mais primitivos – de todo modo, não seria isso uma questão prática?

Bem, Nietzsche pretende que sua genealogia seja construída a partir da história real – e eu estou de acordo com ele –, pois uma das críticas mais contundentes que ele fez aos ingleses foi acusá-los de falta de senso histórico:

Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira essencialmente a-histórica; (NIETZSCHE, 2009, p. 7).

Essa é uma passagem do segundo parágrafo da primeira dissertação e nela Nietzsche faz-nos enxergar como é comum em filosofia pensar de maneira a-histórica. Uma genealogia que proceda assim não tem o mesmo vigor explicativo das genealogias calcadas na história e nos fatos. Tal história e tais fatos podem ser reais, ou fictícios, ou ainda híbridas

⁴⁸ Acho que vale à pena destacar uma passagem do livro de Queloz que se aproxima do que eu disse acima: “Escrutinando a história da filosofia através das lentes metodológicas da genealogia pragmática, revelam-se aspectos subestimados e continuidades nas obras de Hume, Nietzsche, Craig, Williams, Fricker e, por implicação, outros...” (QUELOZ, 2021, p. 18). Encontrar o livro de Matthieu Queloz foi um dos maiores achados na minha pesquisa, pois, pude verificar o quanto eu estava certo no que eu estava pensando. Deu-me novo fôlego. Devo esse achado ao professor André Itaparica, professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, que esteve na minha qualificação e mencionou o livro de Queloz.

– um misto das duas coisas. Craig e Williams constroem cenários de estado de natureza que são fictícios, mas não perdem a perspectiva história e, com isso, conseguem um grau elevado no valor explicativo de suas teorias. Mills, por sua vez, não faz diferente, pois, parte da teoria do contrato social clássico e refaz o caminho desse contrato até encontrar suas disfunções epistêmica e racial, que dão origem ao contrato racial. Fricker⁴⁹ diretamente influenciada por Williams e Craig traça uma genealogia sobre as injustiças epistêmicas e para isso recorre, conscientemente, à literatura como forma de exemplificar casos de injustiça testemunhal. Mas recorre aos fatos históricos para exemplificar a injustiça hermenêutica.

Quero mostrar com isso o fio de continuidade nessas genealogias, às quais me filio na tentativa de explicar que “injustiça estrutural” é um termo vazio e deve ser abandonado, quer dizer, assim como Nietzsche, estou dizendo que estão olhando para a direção errada e que se deve olhar para outro lugar que, se não há, devemos inventá-lo. E no lugar dessa lacuna hermenêutica deve ser pensando um conceito que não perca de vista a historicidade dos fatos e fenômenos sociais, que, de fato, estão atrelados ao poder social. Eles têm sujeitos históricos e reais com virtude e vícios, com emoções e sentimento e que influenciam e são influenciados. É preciso olhar para a “necessidade”, a “prática” social que levou a forjar a noção de “injustiça estrutural” e a partir dessa prática, dessa necessidade, pensar as práticas e necessidades conceituais do tempo presente. Isso não pode ser feito a partir de uma perspectiva a-histórica e individualista.

Agora, quero aprofundar um pouco mais a questão. Bernard Williams (2002) ao se referir à formação do ressentimento na genealogia de Nietzsche diz que há um elemento psicológico que parece ser individual quando é, na verdade, coletivo. “Nietzsche está tentando explicar um novo tipo de razão coletiva, a consciência partilhada da moralidade, e há um problema sobre o papel desempenhado nessa explicação pelo que é aparentemente um tipo de reação psicológica individual” (p. 37). Williams defende que essa formação do ressentimento não tinha como ser consciente, “(...) pois ninguém poderia chegar a esse resultado reconhecendo esse caminho para ele” (idem.). Eu tendo a concordar com Williams sobre o processo de formação do ressentimento como algo

⁴⁹ Uma curiosidade sobre Fricker mencionada por Queloz: “...existem relações bastante diretas de influência entre os genealogistas que discuto. Miranda Fricker explicitamente utiliza ideias craiganas e willianas em sua injustiça epistêmica e sua dissertação em Oxford em 1990 foi supervisionada em conjunto por Sabina Lovibond e Bernard Williams. Ela lembra de Williams entregando-lhe sua cópia de Conhecimento e Estado de Natureza de Craig e recomendando-o fortemente” (QUELOZ, 2021, p. 8).

inconsciente. E vou além. Acho que essa inconsciência da razão a Nietzsche de acusar os moralistas ingleses de falta de “espírito histórico”. O ressentimento não é um tipo de coisa que nasce primeiro em um indivíduo e depois torna-se coletiva. Williams mais uma vez acerta ao dizer que se trata de uma razão coletiva – só faltou dizer que isso foi uma exigência ligada a um tempo histórico específico e por isso Nietzsche pôde rastreá-lo.

Quero tomar essa noção de “razão coletiva” surgida de maneira inconsciente para dizer que a noção de “injustiça estrutural” do nosso tempo também é um tipo de conceito coletivo produzido inconscientemente – estou empregando o termo “inconsciente” em sentido frouxo, pois, não quero vinculá-lo à psicanálise. Não é à toa que tal noção permite que as pessoas aceitem, sem maiores estranhamentos, o uso de um termo para se referir a um tipo de injustiça que não tem “sujeito”.

Em alguma medida já expliquei como isso se deu quando tratei do conceito de “objetivação” de Craig. A objetivação é o processo pelo qual um conceito é construído e atinge um alto grau de abstração ao ponto de não depender mais de sujeito algum e ainda assim há conhecimento. Evidentemente, isso nada tem a ver com inconsciente. Mas tem a ver com o processo prático de formação dos conceitos e de nossas práticas conceituais. No caso do ressentimento na genealogia de Nietzsche tem outro elemento que pode estar relacionado à moderna noção de inconsciente: o esquecimento. Na primeira dissertação, no primeiro parágrafo, Nietzsche diz o seguinte:

Esses psicólogos ingleses, aos quais até agora devemos as únicas tentativas de reconstruir a gênese da moral – em si mesmos eles representam um enigma nada pequeno; e é como enigmas em carne e osso, devo admitir, que eles têm uma vantagem essencial sobre seus livros – eles são interessantes! Esses psicólogos ingleses – que querem eles afinal? Voluntariamente ou não – estão sempre aplicados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali onde o nosso orgulho intelectual menos desejaria encontrá-lo (por exemplo, na *vis inertiae* [força de inércia] do hábito, na faculdade do esquecimento, numa cega e causal engrenagem ou trama de ideias, ou algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido) (NIETZSCHE, 2009, p. 6)

É uma longa citação, mas importante para entendermos o papel do esquecimento na vida orgânica do ser humano. O que Nietzsche está mostrando é que certas coisas no organismo humano, do ponto de vista biológico, deveriam ficar ocultas, guardadas e esquecidas. Os moralistas ingleses lançam luz nessas sombras. Esse animal humano, em

algum momento, passou a sentir necessidade da normatividade da moral⁵⁰. O problema é que trazer tais coisas à consciência gera o sentimento da “vergonha” e, por consequência, o sentimento de culpa – a má-consciência na perspectiva de Nietzsche.

Mas esse não seria o caso também de quem mente, ou afirma algo que sabe que é falso na perspectiva genealógica de Williams? Sim, seria. Mas ainda assim, Williams faz a defesa da acurácia e da sinceridade como virtudes da verdade. E Charles Mills não defendeu que há uma epistemologia invertida na qual a branquitude não entende os mecanismos opressivos e raciais que ela mesma constrói para dominar e oprimir os não brancos? Sim, defendeu. Ele chamou isso de “ignorância branca”, que pode ser entendida como uma espécie de esquecimento deliberado, ou talvez inconsciente, daquilo que poderia causar vergonha: o racismo, a exploração, a opressão e a marginalização de outros seres humanos, causando-lhes injustiças de várias ordens. Então, suponho que as teorias do estado de natureza, apresentadas aqui, e a genealogia de Nietzsche revelam-nos uma necessidade orgânica e ao mesmo tempo prática de apagamento, por meio do esquecimento ou agindo inconscientemente, do “sujeito do poder” da “injustiça estrutural” como forma de poupar sofrimento emocional e psíquico nesse “sujeito coletivo”.

Ao trazer à consciência do “sujeito da injustiça estrutural” as injustiças e danos causados aos seus desiguais e gerar nele culpa e obrigação moral e, portanto, algum tipo de ressentimento e vergonha - quer dizer, se esse sujeito coletivo e individual for capaz de sentir tais coisas. Grada Kilomba já havia mencionado essa questão a respeito da branquitude: “Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/o terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em confrontação desagradável com as verdades da/o ‘Outra/o’” (KILOMBA, 2019, p. 41)⁵¹. Essas pessoas oprimidas e marginalizadas epistemicamente precisam falar. Mais do que isso. Precisam ser escutadas como forma de trazer à consciência seus opressores. Não precisa ser “má-consciência”. Mas precisa ser um tipo de estado psicológico que, talvez, leve àquilo que Fricker chamou

⁵⁰ Há uma ampla discussão sobre moralidade nas teorias contratualistas. De um lado, Hobbes e aqueles que o seguem defende que no estado de natureza não há moralidade, por isso seria uma guerra de todos contra todos e seria necessário o surgimento da sociedade civil e do estado para “salvar” a espécie do egoísmo destruidor. No outro lado, Locke (2019) e Rousseau (2013), por exemplo, que defendem que a natureza mesma é o fundamento da moral (uma espécie de direito natural) de onde todas as normas sociais deveriam derivar. Eu não vou me aprofundar nesse ponto. Não é minha questão.

⁵¹ Eu já empreguei essa passagem em outro lugar nesse texto. Mas achei importante trazê-la novamente para reforçar o que eu quis dizer acima.

de *sensibilidade testemunhal*. Mas não tem como se gerar algum tipo de sensibilidade testemunhal quando os indivíduos agem inconscientemente. No entanto, como já mostrado, esse não é um problema do indivíduo. Essa questão é coletiva e diz respeito a dois lados: o lado dos opressores e o lado dos oprimidos. Mas isso não é tarefa fácil, pois, o processo de abstração dos conceitos em questão aqui leva a crenças que não correspondem a conhecimento genuíno, mas causam grandes danos em pessoas e em grupos coletivos. Outro modo de mostrar como a origem da marginalização epistêmica pode ser demonstrada a partir das genealogias apresentadas aqui é recorrer à explicação de Nietzsche sobre a origem da própria consciência. Só que agora empregando fatos da vida social mais do que aspectos da vida psíquica.

Na segunda dissertação da *Genealogia da Moral* (2009, p. 22), Nietzsche narra a origem da *responsabilidade*. Narra como um processo, ao mesmo tempo, material e biológico nos indivíduos. Em algum momento, na sua genealogia, a vida prática levou as pessoas a sentirem necessidade de desenvolver a *memória* e, com isso, capacidade de prometer. A memória aí tem um valor puramente funcional para que as pessoas possam pensar sobre suas questões futuras e aquilo que podem manter e sustentar como promessas. Segundo Nietzsche (NIETZSCHE, 2009, p. 22),

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável(...) com a ajuda da moralidade do costume e da camisa-de-força social, o homem foi realmente *tornado* confiável.

Essa é uma interessante origem do “homem confiável” na genealogia de Nietzsche. Aqui, exatamente, parece surgir, pela primeira vez a polarização entre dominador e dominados. Na perspectiva nietzschiana, toda a moralidade foi um meio para se chegar ao homem confiável, isto é, aquele que pode fazer promessa, o homem forte, autônomo e livre. Esse homem é o da boa consciência, que vai definir o seu oposto como fraco, ressentido e de “má-consciência”. Nietzsche coloca esse processo como um resultado natural, quer dizer, as coisas se tornaram o que elas deveriam ser. Isso supõe tanto uma superioridade natural, quanto uma inferioridade natural. O homem forte, então, teria naturalmente direito sobre o mais fraco. E isso pode ser demonstrado. Isso não é também um tipo de contratualismo? Vejamos.

A meu ver, a genealogia de Nietzsche também é um tipo de teoria do estado de natureza, onde alguns acordos – contratos – são firmados. Na segunda dissertação, quando ele começa a descrever o processo de formação da consciência, isto é, da “boa consciência”, ele também determina o lugar social dos “senhores” e dos “servos”. Todo o sangrento processo de formação da memória com fins de forjar o homem responsável e, portanto, confiável é um processo de hierarquização social. E, de fato, Nietzsche descreve uma espécie de contrato social natural que está na origem do “sentimento de culpa”, mas foi forjado a partir da relação credor-devedor. A noção, ou o sentimento de justiça nasce de forma espontânea dessa relação entre devedor e credor. Mas não em uma forma jurídica e sim como compensação e prazer em causar dor.

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’? (...) Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor do seu causador. De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’ (NIETZSCHE, 2009 p. 24.)

Aqui teríamos uma série de questões a fazer, como por exemplo, como foi estabelecida essa hierarquia “credor-devedor”, a antiguidade da existência de “pessoa jurídica” e por aí vai. Assim como Nietzsche, tomemos isso como um dado. Porque o que me importa, aqui, é nessa noção contratualista que legitima o direito de causar um dano ao outro por uma questão já identitária: o devedor é sempre *inferior*. Essa inferioridade é definida por Nietzsche como um não igual, isto é, uma diferença, que bem pode ser moral, mas também pode ser étnica.

Sendo assim, esse credor, de partida, já ocupa uma posição social que lhe dá o poder de punir e castigar como forma tanto de equivalência, quanto forma de sentir *prazer* em dar vazão à sua raiva. No estado de natureza nietzschiano está o protótipo daquele que cria uma *identidade* entre sua vontade e a lei, ou a norma, ou a regra universalizável. Esse homem forte e confiável é quem vai determinar quem é confiável e quem não é confiável. Ele só aceita a palavra de seu igual, pois ele é homem “supramoral” e da

... vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira

consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre-arbítrio*, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele *‘merece’* as três coisas – e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem ‘livre’, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra seus iguais, os fortes e confiáveis... (NIETZSCHE, 2009, pp. 22-23)

Quanto de fantasia e delírio há nessa descrição de Nietzsche não sei dizer. Mas, com toda certeza, esse modelo de estado de natureza cabe bem no processo que gera o privilégio branco descrito no contrato racial de Mills. Como se pode notar, o modelo descrito por Mills tem precedente na genealogia nietzschiana. O poder e o direito nascem da “vontade” e do arbítrio de alguém que se toma a si mesmo como soberano. O estado de natureza nietzschiano, não há igualitarismo moral como no contratualismo clássico. A diferença é posta desde o início e, juntamente com ela, o direito de exploração e de humilhação como forma de afirmação da vontade. Essa clareza e afirmação da própria vontade, Nietzsche chamou de “consciência”.

Mas esse não é um tipo de consciência moral que conduz à culpa, vergonha ou arrependimento. Isso é para os seres *fracos* e que, portanto, podem ser escravizados, explorados e marginalizados. Esse é o ideário supremacista na origem, no nascedouro. Lembremos: esse homem forte é “supramoral”, está além do bem e do mal e como tal, toma a si mesmo como “a medida de todas as coisas” – essa máxima sofista. E para não fugir ao que me propus, quero mostrar que na genealogia nietzschiana a vontade do soberano vem de tão longe que lhe dá poderes inclusive de nomear e conceituar as coisas:

(O direito senhorial de nomear vai tão longe, que nos permitiremos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas) (NIETZSCHE, 2009, p. 7).

E isso não pode ser percebido como uma origem para a exclusão hermenêutica daqueles silenciados e excluídos do processo de nomeação pela tirania do “senhor”? Como dar vazão aos sentimentos e vivências tendo sido excluído já na origem do processo de formação da linguagem? A origem da injustiça epistêmica estrutural aparece, clara como o dia, na genealogia de Nietzsche. Mas é preciso ainda demonstrar outra transição: como a confiança moral pôde tornar-se confiança epistêmica.

No parágrafo 8 da segunda dissertação, Nietzsche descreve o modo como o conceito moral de “dívida”, tornou-se o conceito moral de “culpa”. A origem está nos significados do termo alemão *shuld*⁵², que tem vários significados, entre eles obrigação, dívida e, enfim, culpa. Nas relações e trocas comerciais, o comprador adquiria uma obrigação com o credor e em caso de não pagamento este teria o direito de castigá-lo da forma que bem entendesse, gerando uma equivalência entre *dano* e *dor*. Essa é a primeira forma de contrato social no estado de natureza nietzschiano. Aqui, ainda não se trata de justiça como a entendemos hoje, embora possa ser um esboço daquilo que, mais tarde, configurará a culpa moral e a justiça em sentido jurídico.

Como o castigo está na base da formação da memória, da responsabilidade e da confiança, posso afirmar com Nietzsche que o castigo gerou a confiança material, isto é, econômica. Como o homem precisava se mostrar confiável para obter crédito econômico, isso moldou, nele, uma psicologia moral que o fez se tornar constante e previsível, criando as condições para a confiança moral. Assim, o bom pagador era duplamente confiável: economicamente e moralmente. E o contrário também se dava: o homem não confiável economicamente não era confiável moralmente. No caso deste último, a falta de confiabilidade atribuída a ele gerava culpa. A culpa estava associada à “dívida”. A dívida era um dano econômico e era paga com castigos físicos. A culpa moral estava relacionada a outro tipo de dano imaterial, mas ligado aos sentimentos e deveria ser pago através da autopunição infligida pelo sentimento de culpa – o culpado castigando a si mesmo.

Esse já é um processo de aceitar jogar utilizando as regras do adversário, pois, ao assumir a culpa toma para si toda a carga emocional e psíquica das ferramentas conceituais criadas pelo credor sem a participação do devedor. E isso passa a ser percebido como justo. Mas não é. Nesse sentido, quero voltar a atenção para o problema da injustiça epistêmica envolvida aí: um problema de injustiça hermenêutica, pois, impõe o vocabulário do opressor ao oprimido, retirando-lhe a possibilidade de significar sua experiência. Assim, vou pensar de maneira análoga a Nietzsche e dizer que o conceito de crédito epistêmico deriva da mesma origem material do crédito econômico, que, em um primeiro momento, torna-se crédito moral e crédito epistêmico – como uma conceitual gêmeo. Essa parece ser uma origem razoável para a origem tanto do crédito, quanto do descrédito epistêmico, considerando tudo que já fora dito até aqui. Agora, quero avançar na direção de investigar

⁵² Esses usos e sentidos também são comuns na língua portuguesa. Basta notarmos a oração cristã do “pai nosso”, onde o termo “pecado” é substituído por “dívida”.

se é possível atribuir culpa, ou não a esse sujeito do poder – uma vez que ele já foi identificado e situado no tempo espaço.

3.4 Culpabilização e responsabilização epistêmicas

Nesta seção, pretendo abordar a questão da culpabilização e responsabilização na injustiça epistêmica. Sobretudo no que diz respeito à injustiça epistêmica estrutural. Será necessário traçar uma relação entre o comportamento epistêmico de indivíduos e grupos, bem como traçar uma distinção entre o que se chama de “estrutural” e o “institucional”, para, enfim, chegarmos à condição de dizer se é possível culpabilizar e/ou responsabilizar o “sujeito do poder estrutural” – seja ele individual, ou coletivo.

Miranda Fricker, em *Epistemic Injustice – power and the ethics of knowing* (2007), afirma que existe um tipo de injustiça não culpável, pois, trata-se de um tipo de injustiça em que o sujeito não teria como estar ciente do que fez, visto que o contexto social e a época não geraram as condições para a compreensão do dano causado a outrem com base em preconceito. Isso seria o que Fricker (assim como Elizabeth Anderson e outros) chamaram de injustiça estrutural, quer dizer, um tipo de operação do “poder” que não envolveria *nenhum* sujeito em particular.

Fricker utilizou o exemplo de Greenleaf, em *O talentoso Ripley* – já o mencionei acima. Nessa perspectiva, Fricker toma como referência o modelo ético/moral da formação das virtudes aristotélicas. Segundo ela, a formação das virtudes é algo contingente, já que estão ligadas a um tempo específico na história. Assim, algumas virtudes não podem ser desenvolvidas em épocas em que não há senso crítico suficiente para elaborar tais virtudes. Esse foi o caso de Greenleaf. De acordo com Fricker, “(...) os julgamentos de culpa estão fora de questão quando o comportamento das pessoas é o produto do pensamento ético que era rotineiro em sua cultura ética” (2023, p. 143). Mas se é assim, temos o direito de nos perguntar como surgem novas virtudes. A resposta mais óbvia parece apontar para a ideia de que alguém, nessa mesma “cultura ética”, avançou para além, para fora dessa “cultura ética”. Mas isso exige maior grau de reflexão, pois,

(...) a responsabilidade testemunhal requer uma consciência social crítica distintivamente *reflexiva*. O ouvinte deve levar em consideração em seu julgamento geral de credibilidade o provável impacto em sua percepção espontânea – e, se possível, o impacto no desempenho real do falante – da relação de poder identitário que faz a mediação entre ele e o falante (FRICKER, 2023, p. 125).

De fato, acho que a virtude da justiça testemunhal exige algum grau de reflexividade. Como a citação acima mostra, isso deve levar em conta o poder social, isto é, a condição de gênero, de classe, de raça e por aí vai. Nesses casos, a virtude nasceria da capacidade de ouvir atentamente os falantes na condição de marginalização epistêmica – isso já seria uma espécie de *sensibilidade testemunhal*. No primeiro momento, isso pode ser espontâneo, mas no momento em que o falante marginalizado epistemicamente questionasse algum tipo de injustiça, opressão, ou privilégio epistêmico do opressor, seria exigida a reflexão – uma maneira de trazer à consciência. Somente nesse caso nasceria a justiça testemunhal como uma ação deliberada, como uma livre decisão da vontade. Onde quero chegar? Bem, se alguém nessa “cultura ética” foi capaz de refletir sobre tal injustiça (ainda que provocada pelo oprimido e marginalizado epistemicamente), isso significa que outros poderiam também. Desse modo, estaria em processo a construção de uma nova “cultura ética”. Isso significa dizer que as pessoas que praticam as injustiças epistêmicas, mesmo com as limitações morais e éticas contingentes de suas épocas, podem pensar diferente. Ou melhor, deveriam pensar diferente. Isso não elimina as injustiças de todos os tipos. Mas diminui as chances de ocorrência. Nesse caso, podemos falar em injustiça sem culpa, mas a responsabilização epistêmica tem de ser mantida, uma vez que não considerar as outras possibilidades em termo de pensamento pode ser um erro epistêmico, pois a preguiça epistêmica (ou a má-fé) estaria na base dessa falta de imaginação epistêmica, já que isso geraria algum desconforto em quem reflete (mas também poderia ser má sorte epistêmica). Assim, vamos precisar separar culpa e responsabilização.

Mas antes, quero separar, de maneira mais objetiva, o que entendo por “estrutural” e o que entendo por “institucional”, separando-os para fins didáticos. O “estrutural” está ligado à ideia de “estrutura”, quer dizer, algo que é pensado como um todo interligado em que suas partes são interdependentes. Nesse sentido, o estrutural diz respeito a tudo que faz parte da mesma estrutura. Aprofundando mais um pouco, posso dizer que existe uma concepção de “estrutural” oriunda do *estruturalismo* que pensa a noção de “estrutura” à maneira de um *a priori*. A interpretação de (1972) Deleuze sobre estruturalismo é uma leitura apriorística, por exemplo. Ele toma como central no estruturalismo a noção de simbólico originada na linguística. O simbólico para Deleuze, no estruturalismo, seria uma espécie de terceira dimensão entre o real e o imaginário, isto é, um campo de descobertas entre o real e o imaginário (possível). Assim, a tarefa do estruturalismo seria descobrir no real e na imaginação uma “estrutura” (que é linguagem)

que comunica coisas “invisíveis” (mais reais) a partir do visível. Esse seria um tipo de estruturalismo fundante “porque é anterior aos conceitos, “estrutura” os conceitos) que recuso. O estruturalismo à maneira de Foucault me interessa mais – embora eu recuse o estruturalismo como um todo.

Nessa reflexão sobre o “estrutural” e o “institucional”, (2009) Foucault abre uma perspectiva que me interessa mais. O foco de Foucault não está em uma “estrutura”, nem em uma “instituição” – o que não quer dizer que esta não importa. Ele foca nas “relações de poder” como algo anterior que possibilita as instituições (talvez, vejam aí outra forma de “estrutura” básica). Segundo Foucault,

não se trata de negar a importância das instituições na organização das relações de poder. Mas de sugerir que é necessário, antes, analisar as instituições a partir das relações de poder, e não o inverso; e que o ponto de apoio fundamental destas, mesmo que elas se incorporem e se cristalizem numa instituição, deve ser buscado aquém (2009, p. 245).

Essa “cristalização” das “relações de poder” é o que gera a compreensão de que há uma “estrutura” de fundo – essa também é uma crítica que caberia à concepção de “instituição” de Anderson.

Assim, isso nos levaria à falsa crença da existência de um poder “encarnado” nas instituições, ou mesmo anterior a elas como uma espécie de *a priori* que tem um tipo de existência que não dependeria dos sujeitos, nem das relações de poder, essa perspectiva (que olha primeiro para as instituições) teria uma percepção equivocada das relações de poder, tomando o efeito pela causa. A perspectiva que olha para a “estrutura” tampouco seria apropriada, já que a “estrutura” estaria localizada fora do tempo e fora do espaço comuns. Eu recuso essas terminologias e acredito que o uso dessas noções reforçam injustiças de todos os tipos. No entanto, penso que seria mais produtivo abordar o problema das injustiças a partir de uma perspectiva do que está “institucionalizado” – desde que deixemos claro, nesse uso, quais são os tipos de relações de poder que sustentam tais institucionalizações.

Entendo o termo “institucional” como algo referente às “instituições” (como o que foi constituído por pessoas), isto é, órgãos reais e concretos com pessoas reais e concretas possíveis de identificação e responsabilização, mas com grande capacidade de interferirem nas vidas dos indivíduos singulares – mas só podem fazer isso porque indivíduos também agem sobre elas. Em certo sentido, as instituições (sejam lá quais forem) suprimem a vida dos indivíduos, gerando, assim, uma espécie de “sujeito

coletivo”, mas um tipo de sujeito coletivo que sempre está atrelado a algum tipo de “poder social” vinculado a identidade – etnia, classe, gênero, religião, etc. Em termos de justiça corretiva, é preferível o “institucional” do que o “estrutural”, pois as instituições são palpáveis, podendo ser responsabilizadas e aperfeiçoadas, evitando, assim um tipo de metafísica do poder “estrutural”. Isso pode ser um ganho para as questões que tenho pensado aqui.

Voltando, agora, ao que é central nessa seção. Em 2016, Fricker publicou um texto chamado “Fault and No-fault Responsibility for Implicit Prejudice”. Nesse texto, ela muda o tratamento que deu à chamada “injustiça estrutural” no seu livro de 2007. Penso que ela foi provocada pelo texto de Elizabeth Anderson de 2012, no qual Anderson traz uma crítica à solução dada por Fricker para o problema da injustiça testemunhal. Anderson mostra fragilidades no argumento e desenvolve o conceito de injustiça transacional. Fricker menciona a distinção feita por Anderson em outro texto de 2017, onde diz o seguinte:

Ao fazer a distinção entre injustiça testemunhal estrutural e transacional, Anderson elabora o seguinte exemplo imaginado de injustiça testemunhal estrutural. Nós imaginamos uma lista de testemunhas especializadas que ninguém atualizou por um bom tempo para que (por culpa de ninguém, vamos acrescentar) a mesma testemunha masculina velha branca, tenda a ser atraída repetidamente, e todos aqueles cujos nomes estariam na lista se algum funcionário estivesse tendo um olhar mais atento na atualização, são efetivamente silenciados. Eles estão, talvez, involuntariamente, no recebimento final do que chamo injustiça testemunhal preventiva. Seus pontos de vista não são procurados e isso se deve a um preconceito estrutural (a não renovação da lista). (FRICKER, 2017, p. 56)

A mudança que notei em relação ao livro de 2007 de Fricker tem a ver com o conceito de injustiça testemunhal. Anderson criticou a noção de “sensibilidade testemunhal” como sendo incapaz de neutralizar tanto “injustiças estruturais”, pois, está focada no indivíduo. A sugestão de Anderson, então (como já mencionei mais acima), foi focar num tipo de remédio epistêmico voltado para as instituições sociais. Mais precisamente a “virtude das instituições sociais”. Acho que Fricker tanto aprovou a sugestão, quanto aderiu, pois, no texto em que ela trata da *Responsabilidade culpável e não-culpável por preconceito implícito* (2016), ela adota um tipo de solução à maneira de Anderson para a questão levantada no título do texto.

Nesse texto, Fricker não fala mais em injustiça sem sujeito, nem em *sensibilidade testemunhal*. Ela mudou o foco da injustiça testemunhal do “ouvinte” para o “falante” – à maneira do terceiro estágio do estado de natureza de Craig – só que Craig muda a

perspectiva do falante para o ouvinte. Essa mudança permitiu a Fricker deslocar o problema da injustiça sem sujeito para o “coletivo”, isto é, para a coletividade – o que é outra forma de manter a injustiça sem sujeito. O que me fez pensar que ela aderiu à tese de Anderson foi ela propor um tipo de solução que começa nos indivíduos, mas pretende chegar às instituições e coletivos:

O que devemos fazer do nosso modo de responsabilidade nessa questão? Minha resposta a essa pergunta teórica acabará por fornecer certos imperativos práticos de primeira-ordem para os indivíduos, mas também, e por implicação imediata, para órgãos institucionais coletivos sob os auspícios que os indivíduos podem operar (FRICKER 2016, p. 34).

Fricker, nesse texto, claramente, faz concessões a Elizabeth Anderson (sem dizer isso) e modifica sua teoria original sobre injustiça testemunhal e estrutural. Acho que foi importante essa modificação. Mas vou criticar pela mesma razão pela qual critiquei a solução de Anderson: as instituições continuam sendo feitas por pessoas. Nesse sentido, mais uma vez o sujeito empírico é tragado por um ente abstrato do poder. Só que agora ele está mais perto de nós, ele é quase tangível, porque está incorporado nas instituições. É verdade que, como afirmou Fricker, a maior parte de nossas vidas é vivida em instituições e por isso mesmo essas instituições mereçam uma atenção especial, na medida em podem estar impregnadas de vieses e preconceitos. Nas palavras de Fricker,

A forma como os indivíduos se comportam, julgam e deliberam nos seus vários papéis institucionais é a maior parte do que acontece socialmente; portanto, não é exagero, penso eu, descrever o institucional como a arena mais difundida e conseqüentemente ampliada para o preconceito implícito. É, então, em relação a esse contexto alargado que considerarei a nossa responsabilidade epistêmica no que diz respeito à operação inadvertida do preconceito na nossa conduta cognitiva (FRICKER, 2016, p. 36)

Isso faz bastante sentido e é mais realista do que pensarmos em termos de “estrutural”, pois, as nossas identidades são construídas socialmente, desde as famílias de origem, passando pela escola/universidade, ambientes de trabalho, grupos políticos e religiosos até os meios de comunicação. Parece correto o que Fricker afirma. Mas, de qualquer maneira, essas instituições ainda são constituídas e formadas por indivíduos e sujeitos empíricos que lhes dão forma (esse é um ponto sobre ontologia social que não vou aprofundar). Parece-me que devemos, mais uma vez, olhar não na direção da instituição pronta como a conhecemos hoje. Devemos olhar para a sua origem, sua gênese, como eu apontei na seção anterior. É ali que reside a fonte, o minadouro do preconceito implícito, ou não. Aliás, diga-se de passagem, o preconceito como algo que já se apresentava como um fenômeno ligado às identidades e diferenças no estado de natureza – desde a

genealogia nietzschiana até as de tipo contratualistas. Essas genealogias foram contratos de exploração e discriminação com base no preconceito e na identidade daqueles que os propuseram. Assim nascem as instituições e o instituído com seus vícios e suas virtudes tomados de empréstimo aos seus criadores que foram substancializados nas “instituições”.

Sendo assim, proponho abandonarmos o termo “estrutural” e utilizarmos o termo *institucional* e seus derivados ou cognatos como instituições, órgãos e corporações, por exemplo – tendo em vista que é preciso alcançar o “sujeito do poder”. Esse parece ser um tipo de solução prática para se alcançar o sujeito do poder. Desse modo, sempre será possível, de alguma maneira responsabilizar o sujeito de qualquer injustiça – mesmo que injustiça seja causada por um preconceito implícito.

Embora eu tenda a concordar que as instituições podem ter papel relevante na conduta moral e epistêmica das pessoas, a nova solução Fricker-Anderson continua como uma forma de esvaziamento do sujeito empírico e concreto e, com isso, uma outra forma de manter a injustiça na esfera das abstrações sociais. Com a nova teoria de Fricker sobre os preconceitos e vieses implícitos, ela salva os indivíduos e as instituições da culpabilização, mas não dá responsabilização. Segundo ela,

Dado que o preconceito é uma falha epistêmica (...), alguém que cai no pensamento preconceituoso é um candidato *prima facie* à culpa epistêmica. E no entanto, quando consideramos casos de preconceito implícito (em que o sujeito desconhece radicalmente o seu hábito preconceituoso), a ideia de que a conduta epistêmica é censurável começa a parecer inutilmente demasiado exigente. O preconceito implícito parece estar, pelo menos por vezes, acima de qualquer culpa (FRICKER, 2016, p. 34).

Nessa percepção dos preconceitos implícitos, Fricker assim como Anderson e demais pensadores por ela mencionados, transfere o problema para a esfera social. Quer dizer, em casos como esse, nem o indivíduo, nem a instituição seriam culpáveis, pois, isto faria parte do que ela antes chamou de “cultura ética”, ou epistêmica da época, ou do lugar. Acho que essa reflexão faz sentido em algumas circunstâncias e situações. Mas é preciso ter cuidado para não esvaziar o conceito de “injustiça”, de modo que qualquer pessoa possa alegar não estar ciente, ou consciente de seus próprios preconceitos, isto é, toda pessoa preconceituosa alegar preconceito implícito. Aí, a crítica tornar-se-ia inútil.

O preconceito implícito existe. Mas, como um dos meus objetivos é combater a injustiça epistêmica estrutural em sua gênese, acredito que o conceito de “ignorância branca” cabe melhor aqui. Primeiro, porque o preconceito implícito, de fato, é um tipo de

ignorância e, desse modo, pode ser reduzido a ela. Segundo, porque faz parte da justiça epistêmica corretiva ouvir as vozes dos oprimidos e marginalizados epistemicamente, considerando sempre o lugar social de quem fala para que, assim, evitemos novas formas de silenciamentos. Por essas duas razões, acredito que o conceito de Mills seja uma melhor ferramenta para ler e interpretar tais injustiças.

A partir da chave de leitura do conceito de Mills, é possível responsabilizar tanto indivíduos quanto instituições. Acho que não cabe mais, aqui, falar em injustiça estrutural sem sujeito. Já percorremos um longo caminho para percebermos que as injustiças têm sujeito, sim. As construções conceituais como injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica de Fricker abrem novas possibilidades de análise e reflexão. Mas obscureceram outras ao propor que existe injustiça sem sujeito. É preciso levar em conta que por maior que seja a “boa intenção”, há pontos cegos que têm a ver com classe, raça, gênero etc. Se considerarmos as interseccionalidades de quem constrói as teorias, devemos sempre levar em conta a opinião dos marginalizados para não reforçarmos injustiças epistêmicas. Quero dizer com isso que o contributo de Fricker é central, mas ela pode padecer de algo que ela mesma teorizou: preconceito implícito de classe e raça⁵³. Falo isso porque uma mulher europeia branca, mesmo desenvolvendo uma teoria sobre injustiças, pode não enxergar seus próprios vieses em função de sua própria “cultura ética”. Por esse motivo, penso que Fricker propôs soluções que em algum momento deixa o injustiçador escapar ileso pelos danos causados e, sendo coincidência ou não, o injustiçador, de maneira geral, pertence ao seu grupo étnico e social. Há algo de identitário aqui.

Para falar de culpabilização e responsabilização é preciso ouvir as vítimas. Eu ouço e leio Fricker enquanto mulher e aprendo com ela sobre as opressões do machismo. Mas ainda assim, ela é uma mulher branca europeia. Eu sou um homem negro sul-americano na periferia do mundo epistêmico – por vezes, marginalizado epistemicamente nos próprios espaços de produção de conhecimento que frequento. E isso tem peso. Então, é preciso dizer que embora haja preconceito implícito que leva ao acometimento de injustiças, seus perpetradores precisam ser responsabilizados. Somente a responsabilização pode produzir uma nova “cultura ética”. Essa tarefa começa com a epistemologia, pois, é por meio da fala e da escuta ativas e atentas que se pode trazer às

⁵³ Assim como eu posso ter preconceito implícito de gênero.

consciências aquilo que se quer apagar e esquecer. Não esqueçamos que, na genealogia de Nietzsche, o esquecimento é uma saúde:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência... Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tábula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento... Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória... (NIETZSCHE, 2009, p. 22).

É precisamente isso: esquecer para seguir apagando a origem das coisas, apagar a origem dos conceitos e das práticas conceituais e recontá-las como se só houvesse o tempo *presente*. Na genealogia de Nietzsche a origem da memória está associada à necessidade de gerar um “homem capaz de prometer” e, portanto, homem responsável, pois, esse homem deveria ser capaz de pensar no tempo futuro, onde suas promessas deveriam ser mantidas e cumpridas. Mas tem outro elemento que incomoda a Nietzsche: junto com o surgimento da memória veio o “inconveniente” de trazer à consciência aquilo que “nos envergonha”. Claramente, a vergonha é um sentimento moral associado a algo que a pessoa deve ter se arrependido de ter feito: uma injustiça, por exemplo.

A memória não é somente algo orgânico. Temos também formas artificiais e muito úteis de memórias estendidas: as histórias orais, os “causos”, os livros, as pinturas, as fotos, os filmes, as músicas e, por fim, os aparelhos eletrônicos com suas realidades virtuais. São todas formas de memórias a nos lembrar constantemente quem somos, o que fazemos e de onde viemos. As memórias são também formas de construir identidades. Tem um elemento epistêmico relevante nas memórias e acho que isso é o que mais incomodava Nietzsche: é o fato de a memória criar a obrigação da veracidade para o indivíduo. Nietzsche era inimigo desse compromisso com a veracidade, na medida em que, para ele, a construção da verdade e da veracidade foram à base de muito sangue e de sofrimento, criando o mundo interno da consciência humana.

Vou relacionar a noção de memória nietzschiana com as noções de veracidade e acurácia de Williams. No estado de natureza nietzschiano, a relação entre verdade,

veracidade, memória e consciência tem a ver com criar um “animal capaz de prometer”. Isso não gera obrigação desse animal que promete, de qualquer ordem, com terceiros – a não ser com ele mesmo. Ele é autônomo, forte e soberano. Ele só precisa ser veraz consigo mesmo – o que é uma forma de afirmar e de se tornar quem se é. No entanto, já é um compromisso moral e epistêmico consigo mesmo. Embora totalmente egoísta e individualista. Mas, ainda assim, compromisso moral e epistêmico de ser veraz consigo mesmo. Na genealogia de Williams, não há espaço para esse tipo de individualismo nietzschiano (mesmo que a inspiração de Williams seja Nietzsche). As pessoas da genealogia de Williams estão em uma comunidade linguística e como tais compartilham muitas coisas, inclusive informações, gerando a obrigação da veracidade e da acurácia para com terceiros. É uma necessidade coletiva básica.

A necessidade de veracidade na genealogia de Nietzsche é diferente da necessidade de veracidade na genealogia de Williams. O primeiro traça uma genealogia na qual faz parecer que o indivíduo não depende de ninguém senão de suas próprias forças. O segundo traça uma genealogia na qual, logo de partida, o indivíduo faz parte de uma coletividade. Mas tem algo que os aproxima por outros caminhos: a *vergonha*. Nietzsche aponta que os “psicólogos ingleses” procuram expor aquilo que há de mais vergonho em nós e isso gera desconforto e infelicidade. Williams também trata a falta de veracidade como uma questão que leva a pessoa a se envergonhar caso seja descoberta. Tanto em um caso quanto no outro, a vergonha induz o indivíduo ao comportamento correto. Esse tipo de sentimento (a vergonha) expõe o indivíduo a si mesmo, impondo-lhe a consciência como critério de correção para o erro, ou o dano causado. Esse pode ser um tipo de sensibilidade epistêmica muito útil para a correção e responsabilização em casos de injustiça epistêmica.

Mas isso só pode ser feito trazendo às consciências dos opressores aquilo que eles querem esquecer: que eles e seus antepassados construíram um mundo injusto e é preciso não somente recontar a história – pois a história é uma memória –, mas também reconstruí-la a partir da visão de quem foi excluído, explorado e objetificado desde o estado de natureza. Em todas as genealogias mencionadas, aqui, aparece em algum momento formas de exclusão, ou de preconceito que impedem pessoas, ou grupo de participarem do processo de formação das práticas conceituais. Essa exclusão e marginalização originária permite que se construa concepções de injustiça em que

ninguém é culpado, pois, a opinião das vítimas foi excluída na origem, sendo já ali uma primeira injustiça epistêmica.

Acho que podemos rejeitar a noção de “culpa” e toda a carga religiosa que ela traz para o pensamento e sentimento ocidental. Parece pouco – ou nada – salutar pensarmos em termos de culpa epistêmica. A culpa está sempre ligada a um afeto negativo de ordem psíquica emocional que nos prende ao passado. Precisamos avançar para um futuro em que não seja razoável falarmos em injustiça sem sujeito. Nesse sentido, é preferível pensarmos em termos de responsabilização epistêmica. A responsabilidade epistêmica, como vimos acima, está ligada mais à pessoa que fala do que às pessoas que ouvem. Podemos tratar a responsabilidade epistêmica como virtude epistêmica na medida em que o falante deve seguir as virtudes da veracidade elencadas por Williams: sinceridade e acurácia. Desse modo, cada pessoa estaria comprometida em falar aquilo que está em condições de afirmar como veraz. Caso não tenha condições de afirmar, ou negar, deve suspender, momentaneamente, o juízo.

Mas ainda há outro tipo de responsabilidade epistêmica – e essa é a que mais nos importa aqui. Quero tomar a forma verbal no infinitivo do verbo *responsabilizar*. Precisamos pensar em responsabilização numa perspectiva histórica – aquele espírito histórico que Nietzsche cobrava aos psicólogos ingleses. Essa foi uma das razões de eu me interessar pela genealogia da injustiça epistêmica estrutural. A responsabilização, olhando somente para o tempo presente não faz muito sentido, pois, perdeu-se de vista o sujeito histórico. Só se pode encontrar tal sujeito retrospectivamente. Por isso ser necessária uma genealogia. Entendendo que, em algum momento, houve uma origem das injustiças epistêmicas e que nessa origem iniciou-se um duplo processo de apagamento – apagamento de quem não poderia falar e apagamento de quem poderia falar, mas foi tornado sujeito metafísico –, precisamos consertar, ou ao menos, tentar remediar esse dano que, já sabemos, atinge-nos sob as formas de injustiça testemunhal e injustiça hermenêutica.

À princípio, parece-me que a melhor maneira (e, talvez a mais sofrível) é devolver a voz para aquelas pessoas que foram silenciadas ao longo da história. A fala como um processo epistêmico-terapêutico de cura pelas palavras, pelos conceitos. Primeiro, assumindo coletivamente que não há injustiça sem sujeito. Segundo, assumindo coletivamente que em todas as genealogias propostas pelos filósofos e filósofas ocidentais

há espaço para as injustiças epistêmicas surgirem e se perpetuarem por causa da condição de identidade daqueles que escrevem a história e fazem filosofia canônica-acadêmica. Os injustiçadores já falaram sozinhos e para si mesmo durante muito tempo. É hora agora de aprender a escutar. A fala dos oprimidos e marginalizados epistemicamente *pode* produzir uma cura dupla: em quem foi injustiçado e no injustiçador – desde que este esteja disposto a desistir de seu negacionismo.

Ouvir os injustiçados significa abandonar velhos termos e velhos conceitos que nada mais têm a ver com a necessidades do tempo presente. Assim como no estado de natureza (que os conceitos nasceram de necessidades básicas, gerando práticas conceituais), o tempo presente tem suas próprias demandas e necessidades epistêmicas básicas: uma delas é romper o silêncio milenar que, como no poema de Castro Alves⁵⁴, fez a voz dos oprimidos vagar o infinito sem ser ouvida e sem respostas – dos deuses, ou dos homens. É uma necessidade premente ouvir, ler e entender o que os oprimidos e marginalizados epistemicamente estão dizendo e escrevendo, formulando e construindo conceitos e definições (em todas as áreas do saber) que dizem sobre suas vivências e percepções da realidade. É preciso descolonizar a mais racista das humanidades: a filosofia. É preciso admitir a filosofia como um fenômeno que tem origem para além da Grécia Antiga, isto é, nem havia Grécia ainda, era o “mundo grego”, que envolvia norte da África (Cartago e Cirene, por exemplo), oeste da Ásia (Jônia) e o sul da Europa. É preciso reconhecer que filósofos clássicos como Platão e Pitágoras estudaram no antigo Egito. O próprio Platão escreveu no *Fédon* (PLATÃO, 2002, p. 118) que Thoth⁵⁵, o deus egípcio, foi o inventor da escrita. Assim como o teorema de Pitágora já existia antes de Pitágoras⁵⁶ na Babilônia.

⁵⁴ Poema Vozes D'África: “Deus! Ó Deus! Onde estás que não respondes? Em que mundo, em qu'estrela tu t'escondes embaçado nos céus? Há dois mil anos te mandei meu grito, que embalde desde então corre o infinito... Onde estás, Senhor Deus?”

⁵⁵ Sócrates em um diálogo com Fedro sobre a invenção da escrita diz o seguinte: “Bem, ouvi dizer que na região de Náucratis, no Egito, houve um dos velhos deuses daquele país, um deus a quem também é consagrada a ave chamada íbis. Quanto ao deus, porém, chamava-se Thoth. Foi ele que inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de damas e os dados, (sic) e também a escrita” (PLATÃO, 2002, p. 118). O interessante é notar que Platão, falando pela boca de Sócrates, reconhece um deus egípcio como inventor da escrita, mas o faz para desqualificar a escrita que, segundo Sócrates, ao invés de reforçar a “memória”, leva ao “esquecimento”. Mas o fato relevante é que esses antigos gregos reconhecem as contribuições egípcias não só na escrita, mas sobretudo na matemática – e isso é o mesmo que reconhecer a contribuição africana antes da África ser “África” e antes da “Grécia” ser Grécia (quanto a essa questão de haver uma “Grécia” antiga vale muito a pena ler *Pensar Nagô* de Muniz Sodré (2017, p. 25-42).

⁵⁶ Outra correção histórica que precisa ser feita: o “teorema de Pitágoras” não é de Pitágoras. O teorema já era conhecido, estudado e ensinado em 1800 AEC pelos babilônios. Certamente não foi Pitágoras que se atribuiu a criação, ou descoberta do teorema. Mas isso vem sendo ensinado sistematicamente como uma

Provavelmente, isso causa desconforto e um impulso negacionista⁵⁷ em muitas pessoas no mundo acadêmico. Mas considerando aquele sentimento de vergonha que aparece tanto na genealogia de Nietzsche, quanto na genealogia de Williams, não seria razoável defender um ponto de vista que, agora, se sabe que não é mais verdade. Saber a verdade implica em ser sincero consigo mesmo e com outrem. É esse o tipo de responsabilidade epistêmica que pretendo despertar, mostrando, por meio dessas genealogias, que o processo de cura do dano epistêmico exige que quem sempre falou agora escute. Obviamente, isso tem implicações políticas, pois, a responsabilidade epistêmica (caso ocorra) deve gerar mudanças na prática da “escuta” e com isso a percepção sobre a credibilidade das pessoas e grupos marginalizados epistemicamente. Aqui, não se tem objetivo de separar o que é político e o que é epistemológico. Pelo contrário, a pretensão é mostrar as implicações da dimensão epistemológica sobre as demais esferas da vida – incluindo a esfera política. Nesse sentido, a responsabilidade epistêmica é um fundamento para a formulação dos juízos de credibilidade que interferem diretamente na dimensão política de nossas vidas – Fricker (2007) mesma havia dito que o epistêmico e o ético não se separam quando se trata de injustiça epistêmica. Esse é um campo híbrido.

Mais uma vez, quero dizer que entendo ser possível a existência de viés e preconceito implícito. Não posso negar esse fato. Contudo, a existência desse fato torna ainda mais necessário que os marginalizados epistemicamente falem por si mesmos. Isso ajudaria aquelas pessoas que têm viés e preconceito implícito a tomarem consciência da situação. Como essas pessoas lidariam com isso, se causaria desconforto, culpa ou vergonha é algo que diz respeito a tais pessoas. Isso é algo de inteira responsabilidade dessas pessoas. A responsabilização por meio da fala e da escuta é um processo que pode mudar a cultura ética e epistêmica nas nossas sociedades.

Fricker (2016) afirmou que no caso do viés e do preconceito implícito o indivíduo serve de veículo para transmitir uma falha que alguém já cometeu antes dele e que, por

criação grega. É falso. É uma injustiça epistêmica grave. Existe uma prova de que o teorema é mais antigo do que Pitágoras na Universidade de Columbia nos Estados Unidos. A Academia Brasileira de Ciências fez uma postagem em sua página na internet, em 28 de novembro de 2018, reforçando que o teorema já era conhecido pelos babilônios.

⁵⁷ Entenda-se “impulso negacionista” como uma inclinação intelectual (um tipo de vício intelectual) para negar aquilo que não foi validado pelo mundo acadêmico. Mas, no entanto, são fatos. Um tipo de “impulso negacionista” acadêmico é a dificuldade de se admitir que a filosofia não tem “origem” exclusiva na “Grécia”. Negar que a filosofia tem “origem” também em África e na Ásia é um tipo de negacionismo gerado por preconceito intelectual e falta de estudo sobre o tema. Chamo a isso de “impulso negacionista”.

isso mesmo, seria um problema coletivo. Quero dizer duas coisas mais sobre isso. A primeira é que isso me dá razão, pois, mostra que, de fato, devemos voltar à origem dessa falha que enseja o preconceito – mesmo que seja enviesado. Portanto, a genealogia das injustiças é fundamental para alcançar quem gerou a injustiça, produzindo, assim, responsabilização individual e coletiva. Segundo, quero dizer que quando Fricker afirma que o viés e o preconceito implícito são de responsabilidade coletiva, ela diz, indiretamente, que a vítima também é responsável pela injustiça que sofreu. Esse ponto quero combater peremptoriamente.

Tomar o preconceito como uma falha epistêmica coletiva é verdade somente em parte. Porque sempre houve – e ainda há – protestos e resistências dos oprimidos nos processos de marginalização e exclusão epistêmica. O que torna o preconceito implícito um substituto para o chamado “preconceito estrutural” é o descrédito epistêmico, é a objetivação epistêmica que impedem que os marginalizados e oprimidos epistemicamente falem e recebam a atenção que merecem como agentes epistêmicos que são. Isso é tanto mais grave porque além de ferir a dignidade humana de conhecedora da pessoa, mina sua autoconfiança epistêmica, gerando dúvidas, inseguranças e instabilidade no processo de construção da personalidade.

A responsabilização é fundamental para devolver a segurança e autoconfiança epistêmicas e a estabilização da personalidade daquelas pessoas que sofreram danos. Além disso, a responsabilização daqueles que praticam o preconceito e a injustiça pode ajudá-los a se curarem da insensibilidade epistêmica à palavra do outro. Esse preconceito que se manifesta de maneira automática, ao ser tematizado e nomeado apropriadamente pode gerar um processo de conscientização que pode curar o vício epistêmico – e caso permaneça o problema passa para a esfera da moral e não mais da epistemologia.

O meio mais eficiente para abalar a arrogância epistêmica e mexer com a falsa crença de superioridade epistêmica que o opressor tem sobre si mesmo – essa superioridade de tipo nietzschiana. Para escapar da responsabilização criam termos, conceitos e definições que atribuem a responsabilidade ou ao próprio oprimido, ou à coletividade – que é outra maneira de responsabilizar o oprimido, ou não responsabilizar ninguém, uma vez que atribuir a responsabilidade à coletividade é o mesmo que nada.

Nesse sentido, a noção de coletividade precisa dar lugar à noção de instituição (órgão, corporação, etc.), pois, são sujeitos tangíveis que ocupam lugar no tempo e no

espaço. Obviamente que isso supõe uma sociedade democrática, participativa e igualitária. É preciso transformar o igualitarismo moral do estado de natureza em igualitarismo epistêmico e político de fato. É preciso desfazer o contrato racial e ampliar o conceito de humanidade para todas as pessoas – além dos brancos europeus. É preciso admitir que o contrato social foi um contrato de exploração, como disse Mills, e a justiça precisa ser feita agora de maneira corretiva, reparando também os danos causados ao longo dos séculos. Isso aperfeiçoaria a democracia. Nomear a “injustiça epistêmica estrutural” com nomes como viés e preconceito implícito é continuar o apagamento e o esquecimento ontológico que desde a origem exclui e a marginaliza os não brancos.

4. CONCLUSÃO

Minha pretensão com esta pesquisa é investigar a possibilidade de uma *genealogia da injustiça epistêmica estrutural* e, por consequência, chegar ao sujeito do “poder estrutural”. A intuição nasceu das minhas leituras dos textos da filósofa Miranda Fricker que, com seus conceitos de *injustiça testemunhal* e *injustiça hermenêutica* instigou minha curiosidade. Foi através dos textos de Fricker que cheguei aos textos de Anderson, Medina, Craig, Williams e Mills, por exemplo. No entanto, ao mesmo tempo em que me dava prazer em ler os textos de Fricker, causava-me desconforto a ideia de ela defender um tipo de injustiça sem sujeito: a injustiça estrutural.

Inconformado que fiquei, fui buscar uma alternativa, uma resposta que pudesse ser razoável. Para isso, era necessário andar para trás, tentando refazer o caminho percorrido por Fricker – um longo caminho. Como isso não seria possível, fiz eu mesmo meu próprio caminho, mas sem perder de vista as marcas deixadas por outros que vieram antes de mim nessa trilha das genealogias filosóficas.

Sendo assim, busquei, no primeiro capítulo da tese, apresentar os conceitos centrais da teoria de Fricker: injustiça testemunhal, que é um tipo de descrédito epistêmico dado indevidamente a um falante por causa de estereótipo negativo de identidade; e injustiça hermenêutica, que é um processo de marginalização epistêmica que impede pessoas e grupos de darem sentidos às suas vivências, de modo que parecem pouco inteligíveis ao manifestarem seus estados internos.

A partir daí tracei um itinerário que pretendia investigar a influência da imaginação sobre a formação dos juízos de credibilidade e como aqueles que detêm o poder social empregam mais a força imaginativa compartilhada socialmente do que os fatos e evidências para formar opiniões sobre grupos identitários diferentes dos seus. Isso fez surgir a ideia de um tipo de injustiça sem sujeito, pois, tal injustiça está tão disseminada na sociedade, tão entranhada na cultura, que parece não haver um sujeito para ser responsabilizado. Isso me levou ao próximo passo: a formação das identidades e o rastreamento do sujeito do poder.

Percebi, nas várias genealogias que apresentei na minha pesquisa, que havia uma tendência de abstração do sujeito do conhecimento, do sujeito empírico de tal modo que nossa prática linguística-conceitual nos conduziu à falsa ideia de que algumas práticas

epistêmicas de nossa vida comum independem de sujeitos concretos, pois, a própria prática conceitual tornou esse sujeito volátil, de modo que ele foi dissipado no ar – como na frase do *Manifesto comunista* de Marx, ou título do livro de Marshall Berman: tudo que é sólido desmancha no ar. O sujeito se esfuma, dando lugar a uma metafísica do poder.

Com essa inquietação eu precisava ir atrás do sujeito do poder. Então, a princípio, pensei em desenvolver “uma gramática da injustiça estrutural”, mas fui dissuadido, pois, parecia um caminho menos promissor. Nesse ponto a pesquisa eu já estava envolvido demais com as genealogias de Fricker, Craig e Williams e percebi que também eu poderia tentar desenvolver uma genealogia como método para alcançar o sujeito do poder. Parece que minha intuição estava correta. Acredito ter tido sucesso no método.

Acontece que também fui fortemente impactado pelo texto do contrato racial de Charles W. Mills – ao ponto de querer mudar toda a minha pesquisa. Então, precisei achar uma forma de colocar em diálogo estas teorias que chacoalhavam minha mente. Na verdade, os textos de Mills não estavam tão distantes dos outros textos (Fricker, Craig e Williams), já que Mills apontava as injustiças epistêmicas produzidas pelo contrato social. Ele não empregou o termo injustiça epistêmicas, mas mostrou a origem da injustiça epistêmica na Modernidade. De alguma maneira, estava em diálogo com Fricker – mas não sei se ele leu Fricker, ou se Fricker leu Mills. Eu percebi esse parentesco entre as pesquisas de Mills e Fricker. Além disso, Mills tratava de teorias contratualistas, que supunham um estado de natureza. E isso foi uma ponte para dialogar com Craig e Williams.

Foi assim que tomei o texto de Mills como referência para alcançar a gênese do poder e do sujeito do poder na Modernidade, desfazendo essa ideia falsa de que existe um tipo de injustiça sem sujeito. Já me pareceu satisfatório poder situar no tempo e no espaço um tipo de sujeito que forjou o pensamento e o comportamento ocidental das mulheres e homens na modernidade. Com Mills, pude chegar à origem do sujeito do poder e mostrar como o contrato social foi epistemicamente danoso para todos aqueles não brancos que foram tomados como subespécie, sub-raça e, portanto, humanos não desenvolvidos plenamente. Mas isso ainda não era suficiente. Eu precisava ir mais longe no enalço do sujeito do poder e da genealogia da injustiça epistêmica estrutural.

Foi então que, lendo Nietzsche, uma frase, um fragmento de texto da *Genealogia da moral*, despertou algo em mim: o processo de tornar o homem um animal confiável, que deságua na teoria sobre a origem da consciência, da má consciência e da culpa. Sei que as intuições intelectuais não são muito bem-vindas no ambiente acadêmico. Mas eu estava certo. Isso vai parecer pedância. Mas não é. Foi difícil persuadir a mim mesmo de que fazia sentido aquilo que eu havia intuído. Quase abandonei a ideia. Mas, enfim, segui adiante.

O que me ajudou a ganhar confiança e levar a intuição adiante, tornando-a uma pesquisa acadêmica com argumentação e demonstração de provas na literatura filosófica, foi o livro *The Practical Origins of Ideas – Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering* (2021) de Matthieu Queloz. Um livro sem tradução para a língua portuguesa por enquanto. Mas fundamental e necessário para aprofundar as investigações sobre as origens práticas de nossos conceitos. Esse foi um achado que me fez acreditar que eu poderia seguir adiante buscando uma genealogia para a “injustiça epistêmica estrutural”. Foi a partir do texto de Queloz que entendi ser, de fato, possível, tomar a genealogia como um método de pesquisa. Eu o desconhecia completamente. Fiquei em estado de epifania. Era o que eu precisava para recuperar a confiança e retomar o trabalho de escrita, pois, eu estava perdendo a crença em mim mesmo diante dos questionamentos adversos que eu estava enfrentando. O livro de Queloz, literalmente, me curou de injustiças epistêmicas sofridas no processo de escrita.

Assim, pude mostrar que fazia sentido relacionar a genealogia nietzschiana e a filosofia analítica. Isso era importante porque na genealogia de Nietzsche havia uma demonstração de como nasceu o conceito de confiável. É verdade que se tratava de uma genealogia moral, mas – como penso ter mostrado acima – dessa mesma genealogia era possível derivar a origem da confiança epistêmica também. E assim o fiz. Mostrei, com a ajuda de Queloz, uma continuidade entre as genealogias da filosofia analítica e a filosofia de Nietzsche (chamada de filosofia continental).

Em certa medida, meu trabalho teve um efeito colateral positivo, que foi feito de maneira indireta, mas consciente, que é recuperar para o pensamento filosófico brasileiro a contribuição das genealogias nas filosofias europeias. Há uma tradição de genealogias na filosofia que remonta a David Hume e ao empirismo, passando pelos contratualistas e desaguando em filósofos e filósofas contemporâneos como Fricker, Craig e Williams.

Acho que – com todas as limitações que meu trabalho possa ter – posso reivindicar minha filiação filosófica a essa tradição esquecida, na medida em que consegui mostrar uma linha de continuidade entre as genealogias continentais e analíticas e o quanto elas são profícuas em termos de investigação filosófica.

Tudo isso foi condição necessária para a investigação do sujeito do poder e para a genealogia da injustiça epistêmica estrutural. De fato, acredito ter dado conta do que me propus: desenvolvi uma genealogia da injustiça epistêmica estrutural e, com isso, mostrei o sujeito do poder e seu processo de metaficização, isto é, como o sujeito do poder foi sendo diluído nas práticas conceituais que fez nascer noções como a de injustiça estrutural – que é aquela que não tem um sujeito. Evidentemente que o texto e a pesquisa devem apresentar problemas e limitações. Não tenho a pretensão de ter resolvido todas as questões, nem de ter alguma originalidade. Mas acredito ter, minimamente, contribuído para o pensamento filosófico brasileiro.

Um dos ganhos já pontuei acima: mostrar uma linha de continuidade entre a genealogia nietzschiana e as genealogias analíticas. Outro ganho relevante é mostrar como a genealogia enquanto método pode ser profícua na filosofia analítica. E de maneira mais direta e intencional, mostrar como a noção de “injustiça estrutural” precisa ser abandonada, pois, faz parte do problema da “injustiça estrutural”. Continuar usando essa noção é perpetuar um tipo de injustiça hermenêutica que sustenta a marginalização epistêmica.

Depois de aprender que nossa prática conceitual nasce de necessidades epistêmicas básicas, afirmo que é uma necessidade epistêmica básica de nosso tempo preencher a lacuna epistêmica ocupada pela noção de “injustiça estrutural”. Essa não é uma questão somente teórica. É uma questão prática que implica a vida de milhões de pessoas injustiçadas e marginalizadas pelas várias formas de opressões epistêmicas. A vida prática das pessoas marginalizadas e oprimidas epistemicamente tem mostrado essa necessidade e urgência. Nossas ferramentas e instrumentos conceituais estão em descompasso com as demandas da vida prática. As práticas da vida comum solicitam novas maneiras de dizê-las.

No entanto, se não quisermos insistir na produção e perpetuação de injustiças epistêmicas, esse processo de renovação da descrição conceitual da vida comum não pode ser feito sem a participação direta das pessoas que foram excluídas da prática linguística

social desde a sua gênese. A virtude da justiça epistêmica implica no direito à palavra, à própria voz e à escrita daqueles que querem falar por si mesmos sobre suas existências. A “verdade” não tem um dono. O conhecimento não é propriedade de pequenos grupos e nichos controlados pela branquitude.

Por fim, peço desculpa se o que escrevi aqui não agradar a muita gente – é bem provável. Mas escrevi com um certo sentido de urgência e como uma necessidade epistêmica do tempo presente. Nesse trabalho, saí da condição de objeto para o lugar de sujeito epistêmico. Eu devia isso aos meus antepassados, à minha mãe e irmãos, ao meu filho e, sobretudo, a mim mesmo. Não se trata de vaidade. Trata-se, sim, de reencontrar o caminho e de fazer as pazes comigo mesmo do ponto de vista da autoconfiança intelectual que havia sido abalada. Que o tempo seja o juiz do que eu fiz aqui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, S. L. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ANDERSON, E. (2012). “Epistemic justice as a virtue of social institutions”. In: *Social epistemology: a journal of knowledge, culture and policy*, v. 26, n. 2, pp. 163-173.
- ANDERSON, E. (2006). “The Epistemic of Democracy”. In: *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, vol. 3, Issue 1-2, pp. 8-22.
- ANDERSON, E. (2016). “The Social Epistemology – Learning from the Forgotten History of the Abolition Slavery”. In: *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*. New York: Oxford University Press, pp. 75-94.
- BATTALY, H. (2018) “Closed-mindedness and dogmatism”. In: *Episteme*, v. 15, 137anuary137r, pp. 261-282.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BUARQUE de HOLANDA, S. (2014) *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARNEIRO, S. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjetividade*. Maputo: Ndjira, 2010.
- CASSAM, Q. (2016). “Vice epistemology”. In: *The Monist*, v. 2, n. 99, march, 2016, 159-180.
- CRAIG, E. (1990) *Knowledge and the State of Nature*. New York: Oxford University Press.
- CASTIANO, J. P. (2021) *Do Espírito da Tradição ao Espírito da Reconciliação*. Maputo: Edi-Line Editores Ltda, 2021.
- DELEUZE, G. (2000) “*Em que se pode reconhecer o estruturalismo*”. In: **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, pp. 221-247
- DOTSON, K. (2014) “Conceptualizing Epistemic Oppression”. In, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*.v. 28, n. 2, 137anuary pp. 115-138.
- FANON, Frantz. (2008) *Pele Negra, máscara branca*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. (1987) *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- FOUCAULT, M. (2005) *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (1995) *O sujeito e o poder*. In. Michael Foucault – *uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FRICKER, M. (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press.
- FRICKER, M. (2023) *Injustiça Epistêmica: O Poder e a Ética do Conhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- FRICKER, M. (2016) “Fault and Non-Fault Responsibility for Implicit Prejudice: A Space for Epistemic ‘Agent-Regret’”. In *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*. New York: Oxford University Press pp 33-50.
- FRICKER, M. (2003) “Epistemic Injustice and Role for Virtue in the Politics of Knowing”. In *Metaphilosophy*, v. 34, n. ½, pp. 154-173.
- FRICKER, M. (2017) “Evolving Concepts of Epistemic Injustice”. In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London: Routledge, pp. 53-60.
- GORI, P. (2017) “A caminho de uma filosofia sem alma – uma abordagem psicofísica sobre a crítica da subjetividade de Nietzsche”. Guarulhos/ Porto Seguro: *Cadernos Nietzsche*, vol. 38, n. 2, , pp. 13-35.
- HUME, D. (2009) *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental nos assuntos morais*. São Paulo: UNESP.
- KANT, I. (2008) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano*. Lisboa: Cobogó, 2019.
- MBEMBE, A. (2014) *A Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona Editores Refractários.
- MEDINA, J. (2011) “The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary”. In *Social Epistemology*, pp. 15-35.
- MILLS, Charles W. (1997) *The Racial Contract*. New York: Cornell University Press.
- MILLS, Charles W. (2023) *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MILLS, Charles W. (2028) “Ignorância Branca”. Traduzido por Breno Ricardo Guimarães Santos. *Griot Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, pp. 413-438.
- NGOENHA, S. E. (1994) *O Retorno do Bom Selvagem – uma perspectiva africana do problema ecológico*. Porto: Edições Salesianas.
- PESSOA de CASTRO, Y. (2011) “*Marcas de Africa no Português Brasileiro*”. In *Africanias.com*.
- PLATÃO. (2002) *Fedro*. São Paulo: Martin Claret.
- QUELOZ, M. (2021) *The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*. New York: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, F. (2009) *Genealogia a Moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- POHLHAUS JR., G. (2017) *Varieties of Epistemic Injustice*. Handbooks. London and New York: Routledge pp. 13-26.
- SANTOS, B. R. G. (2018) “Genealogia epistêmica e normas de credibilidade”. Vitória: *Revista Sofia*, V. 7. N. 1, , pp. 126-146.
- SODRÉ, M. (2023) *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis: Vozes.
- SODRÉ, M. (2017) *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes.

TAVARES, Luís Henrique D. (2008) *História da Bahia*. São Paulo: UNESP.

WILLIAMS, B. (2002) *Truth and Truthfulness – an Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.

WILLIAMS, B. (2008) *Shame and Necessity*. California: University of California Press.