

**PODER, IDENTIDADE E IMAGINAÇÃO:
UMA CONTRIBUIÇÃO ÀS TEORIAS DA JUSTIÇA**

Manoel Pereira Lima Junior*

Resumo: Neste artigo, pretendo analisar o conceito de injustiça epistêmica desenvolvido por Miranda Fricker no livro *Epistemic Injustice: power and the ethics of knowing* (2007). A partir desse conceito investigarei qual é o papel da imaginação na produção da injustiça epistêmica. Para alcançar meu objetivo precisarei recorrer aos conceitos de “poder social” e “poder identitário”, ambos desenvolvidos por Fricker no livro mencionado. Trarei ainda para o debate as contribuições de Elizabeth Anderson (2012). Anderson faz uma crítica à solução que Fricker deu para o problema da injustiça epistêmica e propôs outra solução. Começarei por apresentar os conceitos de Fricker. Depois, Apresentarei as críticas formuladas por Anderson. Em seguida, farei minhas críticas ao que considero fragilidades nas argumentações das duas filósofas. E por fim, farei a exposição do que considero ser uma contribuição para o debate sobre injustiça epistêmica.

Palavras-chave: Injustiça epistêmica. Imaginação. Identidade. Poder.

**POWER, IDENTITY AND IMAGINATION:
A CONTRIBUTION TO THEORIES OF JUSTICE**

Abstract: In this article, I intend to analyze the concept of epistemic injustice developed by Miranda Fricker in the book *Epistemic Injustice: power and the ethics of knowing* (2007). From this concept, I will investigate the role of imagination in the production of epistemic injustice. To reach my goal I will need to resort to the concepts of “social power” and “identity power”, both developed by Fricker in the aforementioned book. I will also bring to the debate the contributions of Elizabeth Anderson (2012). Anderson criticizes Fricker's solution to the problem of epistemic injustice and proposes another solution. I will start by introducing Fricker's concepts. Afterwards, I will present the criticisms formulated by Anderson. Then, I will make my criticisms of what I consider weaknesses in the arguments of the two philosophers. And finally, I will present what I consider to be a contribution to the debate on epistemic injustice.

Keywords: Epistemic injustice. Imagination. Identity. Power.

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em filosofia pela mesma instituição. Graduado em filosofia pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Professor da rede pública do Estado da Bahia. E-mail: llourencio@hotmail.com

Introdução

Nesse texto, farei uma reflexão sobre o conceito de injustiça epistêmica desenvolvido por Miranda Fricker. Com essa reflexão, tentarei identificar qual é o papel da imaginação na construção da identidade social e da injustiça epistêmica (com base no preconceito identitário). Recorrerei aos conceitos de “poder social” e “poder identitário” apresentados por Fricker no livro *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing* (2007). Dessa relação entre “poder social” e “poder identitário” é que se desenvolve a injustiça epistêmica. Entretanto, parece que a solução dada por Fricker não alcança todo o espectro da injustiça epistêmica, de modo que será necessário fazer a crítica aos limites da solução dada por ela e buscar uma resposta alternativa para o problema da injustiça testemunhal.

Nesse sentido, vou dialogar com a *Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions* (2012), da autoria de Elizabeth Anderson e sua crítica a Fricker no debate. Anderson critica a escolha feita por Fricker para solucionar o problema da injustiça epistêmica. Na percepção de Anderson, a solução que Fricker oferece fica no terreno da injustiça testemunhal. Mas a injustiça testemunhal, por vezes, ultrapassa as capacidades dos indivíduos, visto que estão arraigadas nas instituições. Por isso, Anderson propõe soluções estruturais que, segundo ela, farão com que as instituições adotem princípios epistêmicos justos e a partir daí os indivíduos desenvolverão a virtude epistêmica da justiça. Eu tenho concordâncias e discordâncias com Anderson e usarei este espaço para expor tanto o que considero acerto, quanto o que considero equívoco.

Começarei a reflexão abordando os conceitos empregados por Fricker que considero centrais para o debate em questão. Feito isso, farei a crítica a esses conceitos, apontando o que considero ponto forte e ponto fraco. Depois, apresentarei os conceitos empregados por Anderson e, em seguida, farei também a crítica, apontando os pontos fortes e fracos da argumentação dela. Por fim, apresentarei a minha proposta a partir de elementos tomados de empréstimo das duas filósofas. Farei a exposição das minhas razões para rejeitar o que considero os pontos fracos e os pontos fortes no pensamento das duas no tocante à injustiça testemunhal. E, por fim, apresentarei uma hipótese para explicar como a imaginação tem um papel central na produção de injustiça epistêmica.

1 O problema da injustiça testemunhal

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? (cf. Fricker, 2003, p. 154). A preocupação de Fricker é claramente 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 (cf. Prefácio). É claro que, aqui, ética e epistemologia se imiscuem. 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 Fricker 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 por preconceito estrutural na economia dos recursos hermenêuticos coletivos” (2007, p. 1). Para o meu propósito, o tipo mais importante é o de injustiça testemunhal, visto que é a partir dela que exploraremos os conceitos de “poder social” e “poder identitário”. Importa, para melhor compreensão do tema, fazer uma análise mais detalhada do conceito de injustiça testemunhal.

O conceito de injustiça testemunhal é 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. O problema é que temos de aprender a selecionar fontes seguras e confiáveis, pois, as trocas epistêmicas são parte importante dos fundamentos da sociedade e

da sociabilidade. Para reforçar o que acabo de dizer, recorro à ideia seminal que Edward Craig expõe no livro *Knowledge and the State of Nature*¹:

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, 2002, p. 11).

Como se pode notar, as crenças têm uma relação estreita com a noção de verdade. Mas para se estabelecer a verdade e tê-la como um critério para a ação é necessário ter fontes de informação seguras e confiáveis, pois, é por meio das fontes de informação que as informações são distribuídas, armazenadas e compartilhadas. Por esse motivo é que as trocas epistêmicas exercem um papel importante na construção da sociabilidade. 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 sobre o testemunho de alguém sem justificção epistêmica que a valide.

Notadamente, a credibilidade, ou sua ausência, é chave para produzir justiça ou injustiça epistêmica. Entretanto, acontece que a credibilidade está atrelada ao conceito de “poder social”, que

[...] 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 (FRICKER, 2007, p. 13).

É evidente que os grupos ou pessoas dominantes² interferem, diretamente, no que é tido por confiável, ou não confiável em uma sociedade. A credibilidade tem relação direta

¹ Bernard Williams escreveu um livro intitulado *Truth and truthfulness: an essay in genealogy* (2002). Nesse livro, ele dedica o capítulo três ao tema do Estado de Natureza, onde faz uma análise de uma comunidade linguística e suas implicações com os temas da verdade e da veracidade. O trabalho de Williams está em diálogo com a obra de Craig. Entretanto, não vou recorrer ao texto de Williams, uma vez que o meu objetivo é tratar do papel da imaginação na construção da injustiça epistêmica.

² 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.

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 nenhum crédito epistêmico – ou tenham pouco crédito.

Mas isso por si só não gera injustiça epistêmica. Ocorre injustiça epistêmica porque o lugar social que cada um ocupa na estrutura social é relevante 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. E uma consequência direta dos chamados “grupos identitários” é o preconceito com base na identidade. O “poder social”, então, gera uma subespécie de poder: aquilo que Fricker chamou de *poder identitário*. De acordo com Fricker,

[...] 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... (2007, p. 14, grifos 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.

2 Imaginação e estereótipo

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 esteticamente – como se não correspondesse a nenhuma realidade. Tampouco uso o termo no sentido da produção de imagens. Vou empregar o termo imaginação em um sentido lógico. O sentido em que uso o termo imaginação, aqui, é o de uma das possibilidades do real. Quando a imaginação é empregada na produção de estereótipos e de preconceitos, produzindo injustiça epistêmica, o que está em jogo é o desacordo com os fatos, mas não com a realidade³. 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. O fato de a imaginação ser possível logicamente dá para ela uma capa de justificação e verdade, sobre a qual o preconceito e a injustiça se ancoram. Para retirar essa capa é preciso cotejá-la com os fatos e as evidências. A dificuldade é que o preconceito e o estereótipo estão dissociados dos fatos, mas influenciam na formulação dos juízos de 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 e nas identidades sociais age movida pela crença (imaginação) de que a sua representação subjetiva do mundo tem prevalência sobre a objetividade do mundo – evidentemente, a objetividade do mundo comporta a subjetividade.

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 formarão seu grupo de iguais. Há uma propensão imaginativa nas pessoas a acrescentar nos objetos (no mundo) o que lhes parece faltante. 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 (ou as diferenças), então, o seu efeito é sentido socialmente. As identidades são projeções das subjetividades que se

³ 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.

materializam e ganham corpo nos “grupos identitários”. É por isso que 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. Não se pode reduzi-la ao terreno da arte e da ficção. A imaginação constitui também a vida prática⁴. O seu fundamento, nesse caso, é o raciocínio hipotético-dedutivo. O raciocínio hipotético-dedutivo esconde nuances que não permitem enxergar de imediato que se trata de possibilidade. Coloca-se o que é possível no lugar do que é efetivo. Por isso a imaginação tem um papel importante na vida prática. O “poder social” e o “poder identitário” também sofrem efeitos da capacidade imaginativa de indivíduos e de grupos.

Assim, de maneira geral, é possível dizer que o exercício do poder implica uma dose generosa de imaginação. E, para mostrar o efeito da imaginação sobre o poder e, por consequência, como a “concepção sócio-imaginativa de identidade social” produz injustiça epistêmica, tomarei como exemplo um caso de estereótipo baseado na ficção, no cinema. No filme “*Quem quer ser um milionário?*”, de 2008, dirigido por Danny Boyle, o personagem Jamal Malik sofre injustiça epistêmica com base em estereótipo. É um jogo de perguntas e respostas. 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 conseguiram responder. Isso porque Jamal é oriundo da favela de Juhu em Mumbai, não tem formação acadêmica e trabalhou servindo cafezinho e um *call center*. Investigam Jamal e perguntam pelo comparsa e pelo ponto eletrônico com os quais ele estaria trapaceando.

Apesar de ficcional, esse é um caso emblemático de estereótipo e de imaginação ao mesmo tempo. Primeiro, porque há uma ideia de que pessoas de favelas não produzem conhecimento e não têm competência cognitiva. E segundo, é o que leva exatamente à

⁴ 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. Houve também uma motivação lógica: se o presidente da maior potência do mundo falou isso, então, é verdade. 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.

injustiça testemunhal: a palavra do injustiçado é insuficiente ou não tem valor. 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 injustiça testemunhal, pois, por meio do efeito imaginativo, levam pessoas a acreditar que o conhecimento é algo pertencente a uma classe social, a um grupo étnico, a um gênero ou a uma religião, etc.

O filme mostra como o estereótipo atrapalha no julgamento sobre crédito epistêmico. O “poder identitário” é uma forma de influenciar as ações e o comportamento dos outros. Nesse aspecto, os juízos de credibilidade, com base em identidade, empregam o método de abandono dos fatos vigentes para criar seus próprios fatos. 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. Como afirma Fricker (cf. 2007, p. 16), o poder identitário, em si mesmo, é algo não material, mas tem implicações materiais, bem como aspectos imaginativos⁵. O poder identitário está atrelado ao estereótipo e tem implicações materiais porque atinge as pessoas em suas vidas práticas. Entretanto, a justificção para manter a crença nos estereótipos está, quase sempre, fundada na imaginação.

Até aqui, o que estou tentando demonstrar é que a imaginação desempenha um papel central na produção das crenças e justificções dos juízos de credibilidade. Isso, em grande medida, é devido à maneira como produzimos juízo por meio de categorias. Categorias como gênero, classe social, ou raça, ao igualar os desiguais acaba 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-nos a elas. O poder identitário, de certa forma, é um modo de igualar os diferentes por meio de categorias sociais compartilhadas imaginativamente.

Fricker está completamente certa ao perceber que a imaginação desempenha um papel central na construção dos estereótipos e das identidades sociais. Foi feliz também ao perceber que o poder identitário gera injustiça epistêmica, uma vez que trabalha mais com a imaginação do que com os fatos. Talvez seja por isso que ela pensou, para a injustiça epistêmica, em uma solução ligada às trocas testemunhais, isto é, nas relações epistêmicas entre indivíduos. Para Fricker, a injustiça epistêmica está no território do poder social e, por

⁵ Isso, hoje, mais do que outrora, é uma verdade. Nosso tempo é o tempo das bolhas, da chamada “pós-verdade” e das *Fake news*.

consequência, do poder identitário. Por isso, tais injustiças só podem ser corrigidas na prática do poder agencial, pois, são os agentes que exercitam o poder. O poder, para Fricker, é uma capacidade e essa capacidade é posta em movimento pelos agentes. Esse também é o motivo que a faz deixar de lado o poder estrutural. Ela não ignorou o poder estrutural. Mas, tomou o poder estrutural como um poder sem sujeito, embora tenha entendido que “[...] em operações agenciais de poder, entretanto, o poder já é um fenômeno estrutural, pois, o poder depende sempre da coordenação prática com outros agentes sociais” (FRICKER, 2007, p. 11). É por causa dessa posição de Fricker em relação ao poder estrutural que Elizabeth Anderson irá criticá-la.

3 A crítica de Elizabeth Anderson a Miranda Fricker

A crítica de Anderson dirige-se ao fato de Fricker apostar todas as fichas nas trocas epistêmicas como solução para a injustiça testemunhal. 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” (FRICKER, 2003, p. 154). 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,

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 (2012, p. 167).

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 está 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” (ANDERSON, 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 excludente⁶. Por essa razão, o remédio dado por Fricker não teria efeito em casos como esses.

Anderson descreve o preconceito como sendo um tipo de viés cognitivo caracterizado e motivado por atributos e estereótipos que representam grupos. Afetos negativos que parecem ser merecidos por aqueles atributos e estereótipos. E comportamento discriminatório que refletem esses afetos (cf. ANDERSON, 2012, p. 167). 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 estrutura sócio-afetiva de cada um. Como esse modo de perceber o falante está profundamente arraigado na mente de cada um, então, o tipo de solução dada por Fricker não resolveria nesses casos. É o que pensa Anderson sobre a solução dada por Fricker, pois, o mais bem-intencionado agente pode cometer injustiça epistêmica nessas circunstâncias (2012, p. 167).

A melhor solução, então, segundo Anderson, é apostar na virtude das instituições, 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. 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. Segundo Anderson,

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

⁶ Por exemplo: quando o sistema educacional impõe uma narrativa histórica baseada na versão daqueles que, historicamente, detêm o poder e não considera como conhecimento qualquer narrativa que divirja do currículo institucionalizado, ainda que a outra versão seja factual.

fazer avaliações não-enviesadas, isto é para a própria organização ser testemunhalmente justa (ANDERSON, 2012, p. 168-169).

Ou seja, Anderson acredita que os indivíduos por eles mesmos não conseguem evitar vieses que estão entranhados nas instituições, por isso, nesses casos, a virtude individual seria insuficiente, de modo que seria ainda necessário a virtude das instituições para evitar vieses cognitivos em indivíduos virtuosos e não virtuosos.

3.1 A solução dada por Anderson

Enquanto Fricker dá ênfase na *sensibilidade testemunhal* como forma de combater a injustiça testemunhal, Anderson enfatiza o que ela chamou de *virtude das instituições sociais*. Anderson observa que há dois tipos de teóricos no campo da injustiça: 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, as chances de injustiças testemunhais 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.

Nesse sentido, realmente, a solução dada por Fricker é frágil. Tem 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 se equivocou em seu diagnóstico. Ela, simplesmente, focou em um aspecto que não soluciona toda a questão. Anderson, percebendo isso, trouxe à luz outro aspecto relevante: “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” (ANDERSON, 2012, p. 168). Fica claro que o aspecto individual e o aspecto estrutural são complementares e não competem entre si, nem se excluem.

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). O problema, para mim, é que Anderson substantiva em demasia a noção de instituição ou agente coletivo. Ela 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 com ênfase no indivíduo. Para solucionar a questão, a ênfase tem de ser nas instituições. Assim, Anderson afirma: “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” (ANDERSON, 2012, p. 168).

Embora a alteração proposta por Anderson seja amigável, parece ideal demais, pois, a um só tempo, isso também poria fim ao indivíduo – efeito colateral. A instituição seria tudo e o indivíduo nada. Na prática, 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. A boa vontade de Anderson é louvável, mas 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 suprimir-lhes também os seus afetos e impulsos.

Anderson está propondo uma alternativa à solução de Fricker que pretende superar as limitações próprias dos vícios estruturais. Todavia, a solução parece excessivamente racionalista para quem descreveu os estereótipos e preconceitos como sendo algo repleto de motivações afetivas. Além disso, algo permanece sem resposta na solução de Anderson: as injustiças testemunhais provocadas por meio da instituição não recaem sobre ninguém. A

instituição é sem sujeito. Isso me faz pensar que, de algum modo, a injustiça é mantida. 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 afeições e que, hora ou outra, tais afeições contaminarão as instituições. Anderson aposta em um grau de racionalidade muito elevado, que suprime os afetos causadores de preconceitos e estereótipos. As instituições só podem promover justiça testemunhal se forem impessoais. Mas se forem impessoais, elas também despersonalizam as pessoas. As injustiças produzidas pelas instituições seriam sem sujeito e, portanto, não poderiam ser responsabilizadas, caindo no conceito de injustiça estrutural.

3.2 Duas respostas para o mesmo problema

Anderson, assim como Fricker, acredita na impessoalidade das instituições e, por consequência, da estrutura social. Isso não é irracional ou irrazoável. É, perfeitamente, compreensível. Mas é ideal e metafísico, pois, reflete o que *deve ser*, em vez de mostrar como o estado de coisa nos aparece – embora estejamos no território da normatividade, a ausência de sujeito na estrutura social parece ser problemática. Esse peso normativo faz com que ambas percebam a estrutura social e as instituições como objetos sem sujeitos, mas que exercem uma espécie de poder (ativo ou passivo) sobre os indivíduos. Essa operação de poder sem sujeito, produzida a partir da estrutura social, tem efeito e faz parte do que Fricker chamou de poder social. Entretanto, quando se culpabiliza ou responsabiliza uma instituição o que está em jogo é um sujeito do tipo metafísico. Isso levou Fricker a apostar na resolução do problema a partir dos indivíduos.

Anderson, por sua vez, está olhando para o mesmo objeto de Fricker, mas está enxergando-o de outra perspectiva. Anderson vê que injustiças testemunhais são produzidas a partir da estrutura social e que sem a virtude das instituições a virtude do indivíduo nada pode contra seus próprios vícios. Entretanto, o que me causa estranheza é o peso que Anderson coloca sobre as instituições, como se elas tivessem vontade própria. Como se as instituições não fossem constituídas e formadas por pessoas, por indivíduos. Essa substantivação das instituições, para mim, é fruto de duas coisas: um idealismo racionalista exagerado e uso inconsciente da imaginação.

Nesse sentido, quero propor uma alternativa, enveredando pelo caminho já trilhado por Fricker e por Anderson, pois, cada uma delas apontou a direção correta a seguir, mas deixaram algo escapar. A primeira, não deu a devida importância ao papel das instituições na produção de justiça e injustiça epistêmica. A segunda, substantivou demais o papel das instituições, dando um papel secundário aos indivíduos. Vou propor uma solução alternativa na qual indivíduos e instituições têm papel relevante. Além disso, mostrarei como a imaginação tem um papel importante na produção do preconceito e da injustiça. Esse último aspecto, parece-me, foi subestimado pelas duas pensadoras citadas aqui.

4 Uma alternativa derivada dos pensamentos de Fricker e Anderson

Logo de partida, quero dizer que concordo com Miranda Fricker quanto à produção de injustiça epistêmica a partir do julgamento com base em preconceito identitário. Concordo ainda que o elemento sócio-imaginativo contribui significativamente para a produção de preconceitos e estereótipos. Mas também concordo com Elizabeth Anderson a respeito das injustiças testemunhais que são provocadas a partir da estrutura social. Por isso, sou obrigado a concordar com Anderson quanto às soluções estruturais para injustiça estrutural – que Fricker deixou escapar.

Mas vou me permitir discordar da ideia defendida tanto por Fricker quanto por Anderson de que a estrutura não tem sujeito. Para mim, a imaginação está atuando sobre essa maneira de perceber a estrutura social⁷. Aquilo que Fricker apontou como elemento imaginativo compartilhado socialmente na construção das identidades dos indivíduos, parece valer também para os juízos que formulamos a respeito das instituições. Nesse sentido, a impessoalidade das instituições – e, por consequência, a não culpabilidade ou responsabilização – decorre dessa substantivação das mesmas. Há um esvaziamento

⁷ A imaginação tem um papel relevante na construção da identidade e de estereótipos na medida em que pessoas preconceituosas projetam nas vítimas atributos que acreditam que as vítimas merecem. O praticante de preconceito identitário tenta dar realidade objetiva a aspectos internos, subjetivos dele mesmo. Isso não pode ser feito sem recorrer à capacidade imaginativa. Com frequência, nós não temos elementos suficientes para formarmos juízos sobre outras pessoas, mas completamos o que nos falta recorrendo à imaginação e assim emitimos opiniões sobre as mais diversas coisas. O elemento imaginativo é uma espécie de auxiliar do juízo. Sempre que precisamos formar uma opinião, mas algum elemento nos falta, especulamos imaginativamente. Recentemente, descobri o livro *A instituição imaginária da sociedade*, de Cornelius Castoriadis.

imaginativo das instituições para que possamos operar o conceito de impessoalidade. Mas isso não funciona, porque cairíamos na impunidade e na injustiça estrutural.

O uso do conceito de impessoalidade para as instituições, por si só, já é uma idealização. Ao abstrair dos sujeitos empíricos que estão à frente das instituições emprega-se sempre a imaginação, pois, isso supõe neutralidade. A que custo? Ao custo de sempre promover injustiça, uma vez que o poder institucionalizado torna-se inatingível e, desse modo, o agente à frente das instituições atua como se fosse um sujeito metafísico, como se fosse uma “vontade geral” (ou uma “mão invisível”). Mas as instituições estão situadas em um tempo e em um dado contexto social. As instituições⁸, quase sempre, simbolizam, ou representam o poder social da pessoa ou do grupo que está à sua frente. Por isso, não se deve transcender o indivíduo, transmutando-o em instituição. Pelo contrário, deve-se, sim, descender a instituição encarnando-a nos indivíduos, pondo fim à impessoalidade.

Uma das razões para que tanto a identidade dos indivíduos, quanto a identidade das instituições sofram impactos sócio-imaginativos compartilhados⁹ é a idealização dos juízos acerca do que é o caso. A idealização nada mais é do que a produção de uma realidade imaginada, que não corresponde a nenhum fato atual, somente possível. É claro que isso tem a sua importância como meta a ser perseguida, ou como pensar alternativas possíveis a um estado de coisas vigente. O problema é que há uma tendência a tomar o imaginado, ou idealizado como real. Assim, o imaginário atua sobre a formação das crenças e os indivíduos tendem a não mais olharem para fora de si, buscando fatos e evidências, pois, passam a ter certeza de sua crença como fenômeno individual e subjetivo.

A grande novidade da epistemologia social é, exatamente, tentar romper com esse modelo de produção do conhecimento a partir do indivíduo, a partir do acesso privilegiado às próprias crenças. A coletividade exerce uma forte influência sobre o que acreditamos ser conhecimento. Isso me faz pensar que o esvaziamento das instituições e da estrutura social

⁸ O termo “instituição” diz respeito às formas de organização social, à forma como o poder está organizado e institucionalizado tanto nos órgãos por meio dos quais se opera o poder, quanto nos grupos e modos de vidas das pessoas e grupos. Instituição, aqui, é sempre entendida como algo incorporado por sujeitos.

⁹ Acreditar que uma instituição (a universidade, por exemplo) tem vontade é um modo de impacto sócio-imaginativo compartilhado. Acreditar que mulheres são mais emocionais e homens mais racionais é outro modo de sofrer impacto sócio-imaginativo compartilhado. De um lado, características de sujeitos à instituição, que se acredita ser sem-sujeito. E de outro lado, retira-se dos sujeitos a personalidade, transferindo-a para as instituições. Daí o termo imaginário coletivo.

carrega consigo o germe do modelo cognitivo individualista. Muito já se fez até aqui. Mas precisamos avançar mais um pouco e rompermos com o modelo de impessoalidade das instituições e da estrutura social. Estas são encarnadas e há pessoas e interesses de grupos que as movem e, como tais, essas pessoas devem responder e serem culpabilizadas ou responsabilizadas em caso de injustiças epistêmicas. Esse é um problema moral, mas também um problema epistêmico, na medida em que envolve crenças e formação de juízos com base em noções compartilhadas sócio-imaginativamente.

A solução, para mim, é deixarmos a carga sócio-imaginativa restrita ao território da possibilidade lógica, isto é, como uma das possibilidades do real – por oposição aos fatos efetivos. Não sei ainda como fazer isso. Mas quero apontar um caminho – como possibilidade, como alternativa. Podemos pensar as instituições reais e a estrutura social compostas por pessoas e grupos como veículos de transmissão de poder social, no sentido dado por Fricker. O poder é uma capacidade de agir sobre outras pessoas. Essa capacidade é individual quando o indivíduo atua sozinho. Mas quando a atuação é coletiva, torna-se grupo de indivíduos agindo e defendendo ideias, crenças e valores. Quando essas ideias, crenças ou valores ganham adesão, então, tornam-se instituídos, compõem a estrutura social. Uma vez instituídos ganham força de hábito, pois, penetram na cultura, passando a compor a identidade de pessoas e de grupos.

Esse elemento identitário, que é fabricado imaginativamente, não é irracional, nem desarrazoado. Não se trata de fantasia. Ele é real, pois, tem efeito sobre as vidas das pessoas. Entretanto, deixamos de aprender sobre ele ao tratá-lo como uma atividade da razão, no sentido kantiano. Kant, na *Crítica da razão pura*, afirmou – concordando com Hume – que nosso conhecimento começa com a experiência, mas a razão o complementa. Só quero ressaltar que a afirmação de Kant está correta, mas não diz respeito à totalidade do conhecimento. Muitas vezes não é a razão, em sentido kantiano, que completa o objeto do conhecimento. É a imaginação. Isso porque nem todo conhecimento é científico. Assim, precisamos esquecer Kant, por um momento, para que entendamos o papel que cabe à imaginação na construção do conhecimento.

Assim, precisamos criar critérios objetivos capazes de distinguir o que, na formulação dos juízos sobre credibilidade, pertence à maneira lógico-discursiva de pensar e falar e o que pertence à imaginação, que lida com possibilidades, idealizações, projeções e constructos sociais. Para isso, é preciso considerar que os sujeitos constituem as instituições e que o poder

instituído (pelos próprios sujeitos) age sobre os mesmos. Caso não se considere esse duplo movimento, o remédio proposto por Anderson para combater a injustiça estrutural fracassará, visto que não terá o efeito pretendido por ela, pois, o objeto a ser tratado, na perspectiva dela, não é a estrutura social, mas o indivíduo. Então, para que se falar em remédio estrutural? A injustiça estrutural existe e deve ser tratada como tal.

O remédio estrutural deve medicar a estrutura enquanto uma forma de organização social movida por pessoas. A estrutura é resultante do poder social e identitário. Instituições são compostas por sujeitos. Entender isso é parte do remédio. Desenvolver a virtude da justiça epistêmica depende dessa mudança de perspectiva sobre as instituições. E, nesse caso, poderíamos começar pelo desenvolvimento da *sensibilidade testemunhal* proposta por Fricker. Mas, agora, a sensibilidade testemunhal deve ultrapassar os limites das relações transacionais, ajudando a perceber as instituições e estrutura social com formas de poder social movidas pela capacidade das pessoas agirem umas sobre as outras. Por fim, nesse processo, não se pode descartar o papel e a importância da imaginação na construção das identidades. Que a imaginação atue sobre os juízos não é o problema. O problema é não a reconhecer tal atuação.

Conclusão

Neste artigo, apresentei o conceito geral de injustiça epistêmica e em particular o conceito de injustiça testemunhal de Miranda Fricker. A intenção foi mostrar como a injustiça testemunhal tem relação direta com dois conceitos empregados por Fricker: “poder social” e “poder identitário”. A partir da relação entre esses dois tipos de poderes, o preconceito encontra terreno fértil para produzir injustiça testemunhal com base na formação de juízos com referência identitária. Isso, segundo Fricker, ocorre porque há aspectos sócio-imaginativos compartilhados socialmente que interferem na formação das identidades e dos estereótipos. A solução dada por Fricker para esse problema é o que ela chamou de “sensibilidade testemunhal”.

Em seguida, abri diálogo com Elizabeth Anderson e sua discordância a respeito da solução dada por Fricker. Anderson defende que soluções individuais não resolvem o problema da injustiça testemunhal, uma vez que alguns indivíduos virtuosos, a despeito de suas virtudes, praticarão injustiça por força da estrutura social. A solução apontada por

Anderson, então, é o que ela chamou de virtude das instituições. Para ela, os princípios institucionalizados são a melhor maneira de fazer com que os indivíduos desenvolvam a virtude da justiça epistêmica.

Por fim, expus as minhas concordâncias e discordâncias com as duas filósofas e propus uma alternativa às soluções dadas por elas. Para mim, a solução de Fricker é insuficiente para resolver o problema da injustiça testemunhal. Penso isso concordando com a crítica que Anderson fez a Fricker. Mas, por outro lado, Fricker percebeu que a imaginação exerce um papel relevante na construção das identidades e que gera injustiça epistêmica. Nesse sentido, Fricker apontou um caminho e Anderson apontou outro. Eu me permiti discordar da solução dada por Anderson porque discordo do seu conceito de instituição e estrutura social.

Se, por um lado, as soluções individuais propostas por Fricker não têm efeito quando a injustiça é estrutural, por outro lado, a ênfase na estrutura traz um vício de origem: a impessoalidade. Com isso, ao tentar corrigir os indivíduos a partir das instituições, abre-se espaço para perpetuação de um tipo novo de injustiça: a injustiça sem sujeito. Logo, não haveria culpados. Assim, fiz também a crítica a Anderson por considerar que ela exagerou no racionalismo, empregando um componente já denunciado por Fricker: a imaginação. Anderson empregou uma noção de instituição com uma carga imaginativa muito elevada e, por isso, insustentável. Por fim, defendi que as propostas de Fricker e de Anderson são complementares, mas precisam de alguns ajustes. Seria preciso, então, diminuir o impacto do efeito imaginativo tanto sobre os indivíduos quanto sobre as instituições. Para isso é necessário considerar que as instituições são compostas por sujeitos e que os sujeitos sofrem efeitos das instituições, mas também agem sobre elas.

Referências

ANDERSON, Elizabeth. Epistemic justice as a virtue of social institutions, **Social epistemology: a journal of knowledge, culture and policy**, v. 26, n. 2, april, 2012, 163-173.

BATTALY, H. Closed-mindedness and dogmatismo, **Episteme**, v. 15, september, 2018, 261-282.

CASSAM, Q. Vice epistemology, **The Monist**, v. 2, n. 99, march, 2016, 159-180.

CRAIG, E. **Knowledge and the State of Nature**. New York: Oxford University Press, 2002.

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

_____. Epistemic Injustice and Role for Virtue in the Politics of Knowing, **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1/2, january, 2003, 154-173.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.