



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

RODRIGO GOTTSCHALK SUKERMAN BARRETO

O SILENCIAMENTO COMO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do Mestrado no Programa de Pós-
graduação de Filosofia da UFBA.

Prof. Orientador: Waldomiro José da Silva Filho

Prof. Coorientador: Felipe Rocha Lima Santos

SALVADOR
2019

RODRIGO GOTTSCHALK SUKERMAN BARRETO

O SILENCIAMENTO COMO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

SALVADOR
2019

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Gottschalk Sukerman Barreto, Rodrigo
O silenciamento como problema epistemológico /
Rodrigo Gottschalk Sukerman Barreto. -- Salvador,
2019.
101 f.

Orientador: Waldomiro José da Silva Filho.
Coorientador: Felipe Rocha Lima Santos.
Dissertação (Mestrado - Filosofia) -- Universidade
Federal da Bahia, FECH/PPGF, 2019.

1. Epistemologia Social. 2. Injustiça Epistêmica.
3. Silenciamento. 4. Teoria dos Atos de Fala. 5.
Democracia Epistêmica. I. José da Silva Filho,
Waldomiro. II. Rocha Lima Santos, Felipe. III. Título.



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)

ATA Nº 12

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 25/11/2019 para procedimento de defesa da Dissertação de Mestrado EM FILOSOFIA no. 12, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea, do candidato RODRIGO GOTTSCHALK SUKERMAN BARRETO, matrícula 217123323, intitulada O silenciamento como problema epistemológico. Às 09:00 do citado dia, PPGF, Sala 02, foi aberta a sessão pelo presidente da banca examinadora Prof. Dr. Breno Ricardo Guimarães Santos, que apresentou os outros membros da banca: Prof. FELIPE ROCHA LIMA SANTOS, Prof. Dr. GIOVANNI ROLLA e Prof. Dr. Breno Ricardo Guimarães Santos. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. BRENO RICARDO GUIMARÃES SANTOS, UFMT

Examinador Externo à Instituição

Dr. GIOVANNI ROLLA, UFBA

Examinador Externo ao Programa

FELIPE ROCHA LIMA SANTOS, UFBA

Examinador Interno

RODRIGO GOTTSCHALK SUKERMAN BARRETO

Mestrando

Dedico esta dissertação à minha companheira, Clarice Moreira Portugal, que dia a dia elabora comigo essa discussão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Waldomiro José da Silva Filho pela competência e comprometimento com o trabalho de orientação e ao Prof. Felipe Rocha Lima Santos, meu coorientador pelo apoio.

A banca de qualificação composta pelo Prof. Waldomiro, Prof. Felipe Rocha, Prof. Breno Santos e Prof. Giovanni Rolla pela revisão cuidadosa e pelas orientações que foram fundamentais para o aperfeiçoamento deste trabalho

Ao CNPq pelo incentivo financeiro através da bolsa de pesquisa.

Ao grupo de pesquisa Investigações Filosóficas pelos debates construtivos.

Aos docentes da universidade e a todos os funcionários por desempenharem suas funções e tornarem possível o trabalho acadêmico.

Aos meus colegas do programa de pós-graduação, em especial a Juliomar Marques, Bruna Santos, David Santiago e Manuel Cochol, pelas longas horas de conversa, trocas de experiência e conhecimento. Indubitavelmente, me ajudaram a pensar em muitas questões que estão contidas neste trabalho.

À minha família, pelo apoio e incentivo.

Em especial, agradeço à minha companheira, Clarice Moreira Portugal. Nossa troca de conhecimento, revisões, dicas, reciprocidade, amor e cumplicidade foram fundamentais para realização deste trabalho.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar o silenciamento como um problema epistemológico. Do modo como está sendo entendido neste trabalho, o silenciamento refere-se a um fenômeno comunicativo em que um emissor mantém suas palavras para si em vez de enunciá-las ao seu interlocutor. Enquanto problema linguístico, o silêncio prejudicial não é aquele derivado de uma estratégia ou deliberação em que pretendo emissor cede a vez para que o seu interlocutor se pronuncie, pelo contrário, refere-se a um silêncio imposto em que os emissores são compelidos a não se manifestar. No que tange este problema enquanto questão epistemológica, os tipos de ato comunicativo em questão são aqueles que visam a transmitir conhecimento para outras pessoas. A partir da obra inaugural de Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and Ethics of knowing* (2007), foi aberto na filosofia analítica um frutífero campo de investigação acerca de como as relações sociais podem interferir negativamente nas práticas de produção, manutenção e disseminação do conhecimento. Esta obra está situada no campo da epistemologia social e, portanto, concebe os agentes individuais e coletivos dentro dos contextos e dinâmicas do mundo real, considerando as estruturas sociais as quais eles estão submetidos – nesse sentido, afasta-se do modelo de sujeito de conhecimento da epistemologia clássica que, comumente, abstrai o indivíduo do seu contexto social. Partindo destas considerações, a proposta desta dissertação é entender o papel do testemunho na vida cognitiva de outras pessoas, analisar os mecanismos epistemicamente disfuncionais que induzem determinados indivíduos e grupos a serem silenciados e, por fim, vislumbrar possibilidades de reversão desses processos através de virtudes e práticas que promovam justiça epistêmica, isto é, a abertura e inclusão de agentes marginalizados nas práticas epistêmicas.

Palavras-chave: Epistemologia Social, Injustiça Epistêmica, Teoria dos Atos de Fala, Silenciamento, Democracia Epistêmica.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to analyze silencing as an epistemological problem. As understood in this paper, silencing refers to a communicative phenomenon in which a speaker keeps her words to herself instead of speaking them to her interlocutor. As a linguistic problem, harmful silence is not that derived from a strategy or deliberation in which a would-be speaker gives in to her interlocutor, on the contrary, it refers to an imposed silence in which speakers are compelled not to speak. Regarding this problem as an epistemological issue, the types of communicative act in question are those that aim to transmit knowledge to other people. From Miranda Fricker's inaugural work, *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing* (2007), a fruitful field of inquiry into how social relations can negatively interfere with practices of production, maintenance and dissemination of knowledge has opened in analytic philosophy. This work is situated in the field of social epistemology and, therefore, conceives of individual and collective agents within real-world contexts and dynamics, considering the social structures to which they are subjected - in this sense, departs from the subject of knowledge model of classical epistemology that commonly abstracts the individual from their social context. Based on these considerations, the purpose of this dissertation is to understand the role of testimony in the cognitive life of other people, to analyze the epistemically dysfunctional mechanisms that induce certain individuals and groups to be silenced and, finally, to glimpse possibilities of reversal of these processes through virtues and practices that promote epistemic justice, that is, the openness and inclusion of marginalized agents in epistemic practices.

Keywords: Social Epistemology, Epistemic Injustice, Speech Act Theory, Silencing, Epistemic Democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. CONHECIMENTO TESTEMUNHAL E SILENCIAMENTO EPISTÊMICO	14
1.1 A NATUREZA DO TESTEMUNHO.....	17
1.2 A IMPORTÂNCIA EPISTÊMICA DE CONFIAR EM OUTRAS PESSOAS.....	25
1.3 CONHECIMENTO EM ESTADO DE NATUREZA: GENEALOGIA DO CONHECIMENTO.....	30
1.4 AS CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS E POLÍTICAS DA SOCIALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO	39
2. A NATUREZA E OS EFEITOS DO SILENCIAMENTO EPISTÊMICO	44
2.1. ATOS DE FALA E SILENCIAMENTO.....	47
2.1.1 Poder social e subordinação	54
2.1.2 Silenciamento ilocutório	55
2.2 SILENCIANDO CONHECEDORES.....	58
2.3 IDENTIFICANDO PRÁTICAS DE SILENCIAMENTO EPISTÊMICO.....	62
2.4 SILENCIAMENTO INDUZIDO PELA ARROGÂNCIA INTELLECTUAL.....	72
2.5 EFEITOS DO SILENCIAMENTO INDUZIDO PELA ARROGÂNCIA INTELLECTUAL.....	77
3. RESISTINDO AO SILENCIAMENTO EPISTÊMICO	81
3.1 REVERTENDO O SILENCIAMENTO EPISTÊMICO ATRAVÉS DAS VIRTUDES DA JUSTIÇA EPISTÊMICA.....	85
3.2 VIRTUDES EPISTÊMICAS INDIVIDUAIS.....	85
3.3 VIRTUDES EPISTÊMICAS COLETIVAS.....	94
3.4 DEMOCRACIA EPISTÊMICA.....	96
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo central discutir o silenciamento como problema epistemológico. Para isso, o trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro consistirá em uma exposição teórica dos aspectos históricos e conceitos fundamentais das principais teorias que discutem o testemunho e as injustiças epistêmicas, com o objetivo de situar o problema do silenciamento testemunhal (ou epistêmico). O segundo explorará como disfunções epistêmicas levam determinados grupos a serem silenciados e os efeitos do silêncio para as práticas epistêmicas. Se defenderá que a ignorância ativa e a assimetria no poder epistêmico promovem condições de felicidade para as práticas de silenciamento epistêmico. O terceiro consiste num esforço de traçar estratégias para que essas injustiças possam ser superadas. Para tanto, será proposto que o cultivo de virtudes da justiça epistêmica, em seu aspecto individual e institucional podem reverter os mecanismos disfuncionais das trocas testemunhais e impedir o silenciamento.

No primeiro capítulo será discutido que o testemunho na epistemologia contemporânea, apesar de ser um termo ambíguo em seu uso comum (jurídico ou religioso), o testemunho se refere a uma prática que pode transmitir conhecimento – por exemplo, através de discussões, aulas, palestras, etc., ou indireta – através da internet, jornais, instituições, livros, revistas, noticiários etc. A questão principal dessa área de investigação é discutir a possibilidade e a natureza do nosso conhecimento baseado em crenças obtidas partir do que os outros nos dizem. Por exemplo, tanto em casos cotidianos, como pedir a orientação para chegar a um lugar para um desconhecido; como em casos mais complexos, como requisitar a opinião de um especialista sobre algum assunto técnico, nós recorremos a outras pessoas como fontes de informação e atribuímos credibilidade às suas declarações sobre o tópico em questão.

Diferente de outras fontes de conhecimento como, por exemplo, a percepção, a memória ou um raciocínio indutivo – cujo acesso ao conteúdo da crença, a princípio, depende apenas da interação entre os processos cognitivos de um indivíduo e o objeto da crença – o testemunho, ao menos em parte, depende daquilo que outras pessoas nos dizem ser verdadeiro. Nesse sentido, o acesso privilegiado que temos a nossas experiências sensíveis e nosso desempenho cognitivo parece nos oferecer mais credibilidade do que aquilo que podemos conhecer através do que outras pessoas nos dizem.

Por exemplo, quando perguntamos as horas a algum desconhecido na rua e ele nos diz “são duas horas da tarde”, através da sua declaração, nós formamos a crença de que, neste momento, são duas horas da tarde. Entretanto, o simples fato de outra pessoa nos dizer que são duas horas nos autorizaria a acreditar que são duas horas? Obviamente, é diferente alguém nos dizer que são duas horas e nós mesmos olharmos um relógio e verificarmos as horas. Desse modo, o que poderia nos fornecer garantias de que a declaração de alguém é verdadeira?

Contraexemplos simples podem solapar nossa credibilidade sob a sinceridade de outra pessoa: por exemplo, podemos assumir que o desconhecido está sendo sincero na sua declaração, entretanto, pode ser o caso em que o seu relógio esteja desregulado e ele, sinceramente, declare uma falsidade. Sobre a sua competência podemos presumir que, em geral, pessoas são competentes em verificar as horas, porém, em um momento de desatenção, elas podem se confundir. Além disso, algum fator externo pode agir como um anulador do status epistêmico dessa crença. Por exemplo, o desconhecido pode ser um estrangeiro e, sem saber, desconsiderar o fato de que aquele local está em horário de verão e que ele deveria ter alterado as horas do seu relógio.

Grande parte da literatura em epistemologia do testemunho enfatizou questões sobre as condições necessárias para que um receptor¹ adquira conhecimento através de um emissor (COADY, 1973; LACKEY, 2006; LACKEY; SOSA, 2006; FRICKER, 1994; GOLDMAN, 2011). Em geral, a epistemologia assume que alguém tem conhecimento quando a sua crença que p verdadeira, isto é, corresponde com o que é o caso e, somado a isso, essa crença verdadeira é sustentada por razões, ou seja, é justificada. De fato, questões dessa natureza são imprescindíveis para obtermos justificação para nossas crenças, pois o meio pelo qual acessamos a informação via testemunho depende do desempenho cognitivo de outras pessoas e sobre ele nós não possuímos domínio. Nesse sentido, se quisermos evitar a ingenuidade e garantir nossa autonomia intelectual precisamos de razões adequadas para nos fiar na palavra de outras pessoas.

Consequentemente, surge uma questão: se o meio pelo qual nos tornamos agentes epistêmicos é baseado em nossos desempenhos cognitivos, como podemos justificar as crenças que obtemos através de outras pessoas, sem termos o mesmo esforço cognitivo que

1 Usamos a palavra receptor em vez de ouvinte pois, ainda que os casos de transmissão de conhecimento se deem através da linguagem, é preciso considerar que existem outras formas de comunicação que não envolve a audição como, por exemplo, a linguagem de sinais. Desse modo, optamos por receptor a fim de integrar mais possibilidades de comunicativas .

elas tiveram? Esta questão se refere à natureza do conhecimento testemunhal e será o objeto de discussão do primeiro capítulo.

O segundo capítulo discutirá a natureza e os efeitos do silenciamento nas práticas epistêmicas. Para tanto, o silenciamento será analisado a partir da perspectiva da teoria dos atos de fala e da injustiça epistêmica. No que diz respeito aos atos de fala, o silenciamento se refere a uma falha comunicativa oriunda da falta de reciprocidade dos receptores em relação às intenções comunicativas dos emissores – ou seja, quando uma audiência não reconhece (ativa ou passivamente) a ação comunicativa que o emissor pretende realizar. Por exemplo, quando um homem não reconhece que o “não” proferido por uma mulher é uma recusa ao seu convite para fazer sexo, ele está impedindo que a intenção comunicativa da mulher se efetive o que, conseqüentemente, silencia o seu proferimento.

Por sua vez, o silenciamento epistêmico se refere ao sucesso em impedir que determinado conhecimento seja transmitido. Desse modo, para que esse impedimento seja realizado, os receptores devem ignorar ativamente o conteúdo do conhecimento que está sendo transmitido e possuir suficiente poder epistêmico. A ignorância ativa diz respeito a resistências cognitivas, afetivas e corporais, assim como mecanismos de defesa e estratégias que fazem com que agentes epistêmicos se recusem a aceitar crenças que contradigam suas convicções (cf. MEDINA, 2016, p.191). Já o poder epistêmico se refere à capacidade de determinados agentes ou grupos interferirem na produção de conhecimento. Sendo assim, ao considerar o contexto social e histórico em que as práticas epistêmicas se estabelecem, torna-se possível identificar a distribuição do poder epistêmico e os mecanismos que contribuem para que diferentes indivíduos e grupos sociais sejam silenciados em sua capacidade de contribuir para os recursos epistêmicos coletivo.

Se defenderá que as dinâmicas injustas das trocas testemunhais, localizadas em contextos sociais em que o poder epistêmico é assimétrico entre os diferentes grupos, fazem com que indivíduos de grupos sociais mais poderosos subordinem a agência epistêmica dos menos poderosos.

Como seres sociais estamos imersos em contextos sociais e ideológicos que podem moldar e distorcer nossa percepção sobre nosso modo de compreender e avaliar o mundo e outras pessoas – principalmente aquelas que demonstram práticas e posições diferentes das nossas. Por exemplo, a crença de que fatores sociais não interferem na criação de filhos pode fazer com que um estudo sobre a diferença entre criar filhos negros em uma sociedade racista,

seja interpretado como uma invenção arbitrária, contribuindo para que o conhecimento derivado da experiência de como se criar filhos negros nos Estados Unidos seja ignorada e este, conseqüentemente, silenciado (cf. DOTSON, 2015, p.247).

No exemplo acima, os receptores não somente desconhecem a diferença entre criação de filhos negros e brancos, por considerar uma invenção arbitrária dos emissores, eles manifestam uma insensibilidade a respeito de outras experiências sociais “como não conheço o tema e ele não é relevante para mim, logo, ele é implausível”, impossibilitando que a troca epistêmica seja bem-sucedida. Desse modo, seguindo o questionamento de Rachel McKinnon sobre a aceitação de testemunhos: “o que devemos fazer dos casos em que o testemunho parece estar sistematicamente errado? (...) [quando] há padrões problemáticos sobre em quem tendemos a acreditar e em quem tendemos a não acreditar” (MCKINNON, 2016, p.438). No processo de julgar a credibilidade de outra pessoa, preconceitos individuais e imaginários coletivos podem ser determinantes em guiar nossa atribuição de credibilidade sobre outras pessoas. Por exemplo, como afirma Medina pode se ter uma crença amplamente divulgada como confiável de que as mulheres são histéricas, as pessoas *queer* são patologicamente desviantes e de que os negros são suspeitos e isto ser determinante para que o imaginário coletivo de uma sociedade os considere como “informantes com subjetividade epistêmica e agenciamento de um tipo limitado e defeituoso” (MEDINA, 2012, p.204) Esses casos, na literatura recente, são conhecidos como casos de injustiças epistêmicas.

Os efeitos do silenciamento induzido pela ignorância ativa estão condicionados ao contexto social em que os agentes epistêmicos estão localizados e onde realizam suas práticas de transmissão de conhecimento. Isto posto, será defendido que os contextos marcados por injustiças e violências epistêmicas ampliam os efeitos das práticas de silenciamento e promovem relações em que, por um lado, membros de grupos sociais menos poderosos tendem a desenvolver características intelectualmente tímidas e servis e, por outro lado, os membros de grupos mais poderosos tendem a recusar crenças (baseadas em evidências) que são diferentes das suas, levando-os a ignorância acerca dessas crenças e reforçando seu traço intelectualmente arrogante

Por fim, o terceiro capítulo tentará oferecer uma alternativa positiva às práticas de silenciamento epistêmico através das virtudes epistêmicas individuais e institucionais. Em primeiro lugar, serão discutidas as virtudes da justiça testemunhal e hermenêutica em seu aspecto individual. Nesse nível de interação – indivíduo frente a outro indivíduo – se

defenderá que reconhecer o outro como par epistêmico, estar aberto a novas crenças e ser sensível aos desafios que impedem a compressão de um sistema epistemológico, pode contribuir para o desenvolvimento subjetivo de um indivíduo que busca se engajar em dinâmicas epistêmicas mais solidárias e justas.

Contudo, reverter casos isolados de silenciamento através do exercício das virtudes epistêmicas não implica reverter injustiças epistêmicas estruturais, isto é, as injustiças que são geradas por estruturas organizadas e institucionalizadas. Por exemplo, mesmo a educação sendo um marcador confiável de credibilidade em assuntos que envolvem alguma instrução formal e o uso correto da gramática seja um marcador de educação, a desigualdade no acesso à educação cria contextos de injustiças que independem de serem cometidas por um sujeito específico. Para reverter esse tipo de injustiça – também responsável por silenciar indivíduos e grupos – será defendido que a democracia epistêmica, por ser um modo de institucionalizar virtudes da justiça epistêmica, garante que a igualdade universal, a transparência e a prestação de contas sejam os princípios reguladores das práticas epistêmicas, permitindo que a diversidade de opiniões torne o discurso público plural e a distribuição do poder epistêmico garanta que as leis, costumes e práticas sejam mais inclusivas e igualitárias.

1. CONHECIMENTO TESTEMUNHAL E SILENCIAMENTO EPISTÊMICO

O que garante que o que outras pessoas nos dizem correspondem aos fatos? Posso justificar minhas crenças apenas me baseando na autoridade de alguém? Se sim, estou autorizado a acreditar em outras pessoas apenas pelo fato de acreditar que ela é uma fonte confiável de informações? Se não, eu devo, em cada caso, verificar por mim mesmo aquilo que estão me dizendo e obter algum outro tipo de prova? Considerando essas questões, como devemos proceder se não quisermos ser excessivamente crédulos? Essas questões correspondem ao campo de investigação da epistemologia social e será nosso foco de investigação nesse capítulo. Em outras palavras, se investigará a possibilidade de basear nossas crenças no que outros nos dizem e quais são os efeitos de aderir ou rejeitar essas crenças.

Intuitivamente podemos considerar que grande parte daquilo que conhecemos depende da informação que adquirimos através de outras pessoas. Para ilustrar a pervasividade do testemunho em nossa vida cognitiva, basta considerar a diversidade de casos em que formamos crenças baseados nas palavras de outras pessoas como, por exemplo, perguntando aos nossos familiares qual foi a hora do nosso nascimento, pedindo que um desconhecido nos indique o caminho para chegar no banco, consultando um médico para tratar uma doença, pesquisando na internet a densidade demográfica de um país, etc.

Tanto em trocas comunicativas diretas – através dos relatos e depoimentos de outras pessoas – como em trocas indiretas – através da consulta de documentos, livros, periódicos, jornais, rádio ou internet – de algum modo, baseamos as nossas crenças naquilo que outras pessoas expressam como verdadeiro. Partindo dessas presunções, nos deparamos com duas situações, aparentemente, antagônicas. Por um lado, obtemos uma grande variedade de informações que, possivelmente, não conseguiríamos obter por nós mesmos, por exemplo, conhecer a demografia do mundo. Por outro lado, em algumas situações temos poucos ou nenhum recursos para avaliar a credibilidade de uma pessoa ou conteúdo daquilo que ela diz.

Por exemplo, suponhamos que desejo saber se está chovendo neste exato momento. Nessa situação, quando olho pela janela e verifico que está chovendo, tenho um tipo de evidência que me fornece garantias diferentes daquelas quando ouço de outra pessoa que está chovendo. Na primeira situação, minha crença é formada a partir de uma experiência sensível ligando-a diretamente ao fato de chover. Na segunda situação, minha crença é formada a

partir daquilo que outras pessoas me dizem. O acesso ao conteúdo proposicional de uma crença em primeira mão, supostamente, nos dá acesso ao que é o caso (ou seja, ao fenômeno em si), já o acesso em segunda mão pode nos fornecer indícios para que creiamos em algo, mas, por outro lado, não parece garantir que aquilo que está sendo dito corresponda, objetivamente, aos fatos.

Por outro lado, embora a percepção, a memória e o raciocínio indutivo limitem a cadeia causal entre a crença que p e o fato de que p , existem determinadas situações em que outras pessoas são mais confiáveis do que nós mesmos para responder determinadas questões. Por exemplo, não é razoável que um míope mantenha sua crença de que “um galho caiu da árvore” frente a um guia com a visão normal que lhe diz “Cuidado, isto é uma cobra!”.

Do mesmo modo que confiamos e damos credibilidade à nossa percepção, memória e inferência (ainda que algumas vezes elas falhem), damos credibilidade, confiamos em outras pessoas e somos levados a crer baseado em suas palavras (ainda que elas falhem). Nem sempre temos a possibilidade de nos certificar acerca da veracidade do que outras pessoas nos dizem, ou, de fazer um julgamento preciso acerca de sua credibilidade em determinado tópico. Portanto, *negar de antemão* o que outros nos dizem, sobre o pretexto de não podermos ter acesso direto as evidências, pode ser algo irresponsável e nos colocar em risco – caso o míope ignore o guia, ele pode ser picado pela cobra, ou, em sentido epistêmico, induzindo a manutenção de crenças falsas ou ausência de crenças verdadeiras.

Desconfiar da veracidade das declarações de outras pessoas é razoável quando se há razões relevantes para tal – ser logicamente inconsistente, falaciosa, a pessoa pode se mostrar insegura, gaguejar, querer fugir do assunto, etc. Em geral, os marcadores de credibilidade nos orientam naquilo e naqueles em quem devemos ou não acreditar a fim de que evitemos adquirir crenças falsas. Contudo, os marcadores de credibilidade estão sujeitos a desajustes e imprecisões. A própria criação de um conceito para designar, a depender das necessidades que ele visa atender e o fenômeno que ele pretende designar, pode distorcer a realidade e induzir as pessoas a ignorância. Por exemplo, considerar indígenas como “selvagens” ou “primitivos” pode estabelecer relações que depreciam ou diminuem o valor do conhecimento dos povos ou nações indígenas a respeito da sua organização governamental (MILLS, 2018, p.426), ou, o tratamento de negros como suspeitos pode diminuir o valor das suas declarações perante um tribunal (FRICKER, 2007, p.23). Tomadas não como casos isolados, mas como práticas persistentes que perduram durante o tempo e resistem a contraevidências, as exclusões do

testemunho de outras pessoas gera contextos em que grupos inteiros podem ter suas vozes e memórias silenciadas.

Para discutir essas questões, este capítulo será dividido em três partes que explorarão os seguintes tópicos: (1) a natureza do testemunho; (2) e necessidade da confiança epistêmica e o conhecimento enquanto estado de natureza; e (3) a ética e o poder nas trocas epistêmicas. Em (1), a partir do trabalho de Jennifer Lackey (2006, 2006a) será discutida a natureza do conhecimento testemunhal, isto é, a possibilidade de o conhecimento testemunhal ter propriedades específicas e que, portanto, seja redutível a outras fontes de conhecimento como a percepção, memória e indução.

Em (2), apresentadas as razões que justificam o testemunho como fonte legítima, analisaremos o papel da confiança para o assentimento em uma crença e a responsabilidade que está envolvida nas trocas testemunhais. Para tanto, usaremos os argumentos de Richard Moran (2005) e Edward Hinchman (2005) para discutir como a confiança no testemunhador, tomado ele próprio como fonte de informação, garante que a crença transmitida leve os receptores a adquirirem conhecimento. Junto a isso, a noção de sistemas de aceitação de Keith Lehrer (1994) nos fornece um modelo normatividade que considera a aceitação em nível subjetivo e objetivo, permitindo conceber a falibilidade como um modo de aprimoramento do conjunto de crença a partir da revisão do sistema de crenças – responsabilizando os sujeitos por aquilo que eles aceitam como verdade.

Complementando as teorias de garantia, seguiremos a abordagem genealógica de Edward Craig (1992) e Bernard Williams (2002) do conhecimento em Estado de Natureza. Essa abordagem sugere que, em vez de partir da discussão acerca da natureza do conhecimento para, então, classificar os casos tipicamente epistêmicos dos testemunhos, se discutirá a noção de conhecimento a partir do uso deste conceito em situações ordinárias de atribuição de conhecimento a terceiros. Ou seja, em vez de tentar definir conhecimento a partir das condições necessárias e suficientes para, a partir disso, considerar os casos e avaliá-los como conhecimento ou não, se partirá das condições mínimas em que atribuímos conhecimento a outras pessoas (extensional) para, desse modo, caracterizar alguém como um conhecedor (intensional).

Por fim, (3). Baseado na proposta de Miranda Fricker (2009) sobre a noção de resiliência epistemológica, discutiremos que algo torna-se conhecimento quando resiste ao teste do tempo, isto é, quando uma crença verdadeira consegue, efetiva ou disposicionalmente

resistir a contraevidências enganosas e manter-se como uma crença segura ao longo do tempo. Contudo, quando a resiliência toma como norma indicadores de credibilidade distorcidos e resistentes a contraevidências verdadeiras, o entendimento coletivo e as práticas epistêmicas podem operar através de um mecanismo opressor de conhecedores. Ou seja, determinadas experiências sociais e conhecimentos situados são excluídos das práticas de agrupamento coletivo de informações, sob o pretexto de um modelo universal de conhecimento que abstrai o indivíduo das suas relações sociais. Como resultado, determinados agentes epistêmicos e grupos passam a ser silenciados por outros agentes epistêmicos e grupos.

1.1. A NATUREZA DO TESTEMUNHO

O que difere o testemunho das outras fontes de conhecimento? Aquilo que outras pessoas nos dizem nos fornecem garantias, tal qual a nossa percepção, memória ou raciocínio indutivo? Pessoas mentem, enganam, têm informações precárias, são imprecisas, manipulam a informação, etc. Em suma, não temos acesso direto às crenças de outras pessoas e nem o que as justifica. É possível, então, que um sujeito esteja autorizado a acreditar que p se as evidências disponíveis escapam-lhe a origem e a credibilidade dessa fonte? Na tentativa de responder essas questões surgiram duas perspectivas centrais sob a natureza do testemunho e a sua legitimidade enquanto fonte de justificação, os *reducionistas* e os *antirreducionistas*.

Os antirreducionistas defendem que nossos estados epistêmicos dependem dos relatos de outras pessoas e não podem ser reduzidos a outras fontes de justificação. Essa tese é defendida sob a alegação de que nossas práticas epistêmicas cotidianas dependem, essencialmente, do sucesso no compartilhamento de informações. Portanto, o antirreducionista defende que o testemunho é uma fonte genuína de justificação e irredutível a outras fontes de conhecimento como, por exemplo, a percepção.

Na perspectiva do receptor do testemunho, assumir a palavra do outro como verdadeira é outorgar-lhe a credibilidade necessária para a prática comunicativa. Além disso, conferir autoridade e credibilidade sobre suas palavras é conferir a outras pessoas condições cognitivas semelhantes às nossas. Sendo assim, considerar o outro como alguém capaz de transmitir conhecimento é o que garante que nós mesmos disponhamos desse direito (*entitlement*). A premissa que está sendo defendida é a de que não é razoável colocar pessoas sob suspeita sem ter qualquer indício para isso. Portanto, a menos que se tenha algum

indicativo para mentira ou fraude, a palavra de outras pessoas tem que ser considerada verdadeira.

Essa posição é semelhante ao o *princípio de caridade* de Donald Davidson (2001). Segundo Davidson, o princípio de caridade se refere à pressuposição que possuidores de uma língua devem assumir durante trocas comunicativas. Essa pressuposição diz respeito a um ouvinte que, na condição de intérprete de uma língua, deve assumir de antemão que seu interlocutor possui uma racionalidade mínima para saber usar as palavras e que, em condições similares às dele, usaria palavras parecidas para se expressar. Nas palavras de Davidson:

O processo de separação de significado e opinião invoca dois princípios-chave que devem ser aplicáveis se o falante é interpretável: o Princípio da Coerência e o Princípio da Correspondência. O Princípio da Coerência leva o intérprete a descobrir um grau de consistência lógica no pensamento do falante; o Princípio de Correspondência leva o intérprete a tomar o falante como estando respondendo aos mesmos traços do mundo que ele (o intérprete) responderia se estivesse sob circunstâncias similares. Ambos os princípios podem ser (e foram) chamados princípios de caridade: um princípio dota o falante com um pouco de lógica, o outro dota-o com algum grau do que o intérprete toma como sendo crença verdadeira acerca do mundo. A interpretação bem-sucedida necessariamente investe a pessoa interpretada com uma racionalidade básica. (DAVIDSON, 2001, p.211)

Podemos interpretar o princípio de caridade como uma condição básica para a comunicação. Assumir o outro como um ser semelhante a nós é o que nos permite conferir o credibilidade necessário para acreditar em suas palavras e também verificar se estamos nos expressando adequadamente.

Em suma, a posição antirreducionista defende uma noção ampla para o papel do testemunho na vida cognitiva humana. Isso significa que aceitar o testemunho como fonte de conhecimento é um traço *a priori* (anterior à experiência) da condição humana. Para o antirreducionismo, um testemunho deve ser aceito, a menos que haja algum bom motivo para se duvidar dele. Reduzir o testemunho a fontes mais básicas, para essa visão, seria desconsiderar a dimensão e a profundidade que o testemunho exerce nas nossas vidas cognitivas.

Os reducionistas afirmam que o conhecimento testemunhal, em certa medida, é uma derivação de estruturas cognitivas mais básicas como, por exemplo, a observação e a inferência, sendo, portanto, um conhecimento *a posteriori*.

Partindo do princípio que assumir as declarações de outras pessoas indiscriminadamente (sem critério ou um certo tipo de monitoramento), permite que qualquer

relato tenha o mesmo status epistêmico, se seguiria que relatos verdadeiros ou falsos, honestos ou enganosos, de um perito ou de um leigo, seriam igualmente bons em conduzir à verdade. O que não é o caso. Apelar para a experiência do agente, recorrendo a evidências e fatos, permite um melhor controle dos dados e, conseqüentemente, uma maior quantidade de crenças verdadeiras.

Entretanto, a defesa antirreducionista de que o testemunho tem de ser amplamente aceito, até mesmo para que seja possível haver atos linguísticos, em geral, não é contestada. Reduzir essa dimensão do cenário testemunhal às fontes mais básicas é chamado de *reducionismo global*, e é pouco defendida (LACKEY, 2006, p.161). O debate foi direcionado para casos pontuais em que a possibilidade de atribuir credibilidade ou não a outras pessoas está relacionada as habilidades do indivíduo em questão e as exigências que aquele contexto suscita, por exemplo, se estamos avaliando a credibilidade de uma pessoa enquanto médico, devemos ter razões não-testemunhais como saber se ele usa os termos técnicos adequadamente. Essa posição é chamada de *reducionismo local* (FRICKER, 1994). Nela se defende que, caso aceitássemos qualquer testemunho, estaríamos sofrendo de ingenuidade (*guiltibility*), porque não são todas as situações que as pessoas são boas condutoras de verdade. Portanto, é preciso que, em casos pontuais de troca testemunhal, o receptor do testemunho tenha a capacidade de filtrar as informações do testemunhador e seja capaz de reconhecer credibilidade nele. Por exemplo, no caso do testemunho ser de um especialista em um assunto. A exigência de estabelecer a confiabilidade de um testemunhador previamente implica que a adesão àquela informação só pode ser estabelecida *a posteriori*, isto é, dada uma situação de formação de crença por testemunho, o receptor só adquire conhecimento se ele é capaz de discernir, antecipadamente, se aquele testemunhador é confiável, sendo responsável intelectualmente.

Não podemos esperar que nossas fontes de conhecimento sejam infalíveis. Nossa percepção depende do bom funcionamento dos nossos órgãos sensíveis e da ausência de anuladores externos, nossa memória depende da conexão precisa entre o que aconteceu e o que recordamos. Em suma, a falibilidade pode ocorrer tanto nos testemunhos como na percepção ou na memória, nos levando a crer que a falibilidade das fontes de conhecimento não as invalidam enquanto fontes. Como Strawson coloca:

É claro que, assim como as supostas informações que recebemos dos testemunhos podem às vezes ser errôneas, também nossos julgamentos em

primeira mão da percepção e da memória podem às vezes ser errôneos. Nenhuma dessas fontes de conhecimento ou crença está imune a erros. O erro resultante de qualquer uma dessas três fontes pode infectar qualquer uma das outras. Mas também é verdade que a maneira pela qual cada um de nós constrói seu sistema de crenças sobre o mundo é governada por certas suposições poderosas. Uma é a presunção de que as crenças que um homem adquire com a experiência direta em primeira mão do mundo serão geralmente, dentro dos termos disponíveis, substancialmente precisas. A outra é a suposição de que os elementos de sua imagem global (world-picture) ou sistema de crenças que são diretamente derivados do testemunho também serão, geralmente, substancialmente precisos. (STRAWSON, 1994, p.25)

Ou seja, tentar sobrepor as diferentes fontes conhecimento significa negligenciar a contribuição que cada uma dessas posições pode desempenhar para nossa vida cognitiva. No entanto, ainda precisamos definir o que é o testemunho, qual a sua natureza.

Por fim, como apresentado acima, ambas as posições têm argumentos relevantes em relação à tese inicial de que “nossos estados mentais dependem de outras pessoas”. Os reducionistas, ao defenderem a perspectiva do receptor (ouvinte), enfatizam a necessidade de uma posição cognitivamente ativa do agente epistêmico em relação à crença. Já os antirreducionistas, nos mostram a abrangência e necessidade do testemunho nas nossas vidas cognitivas e que, portanto, reduzi-lo a outras fontes de conhecimento seria diminuir a dimensão social e epistêmica que ele exerce na vida cognitiva dos seres humanos, destacando o papel que o falante tem durante uma troca testemunhal.

O testemunho tem uma natureza distinta das outras fontes não-testemunhais. Ele depende da expressão de um pensamento por parte de um emissor e da inteligibilidade de possíveis receptores (ouvintes, intérpretes). Ou seja, para que ocorra um caso de testemunho é necessário que o emissor e o receptor engajem-se em uma troca comunicativa particular.

Segundo a perspectiva de Lackey, as teorias acerca da natureza do testemunho comentem, ao menos, duas falhas: (1) impõem condições muito restritivas para que um ato comunicativo seja considerado um caso de testemunho, qual seja, limita-os a casos em que os falantes têm a intenção de comunicar sinceramente os seus pensamentos para outras pessoas; ou (2) por serem demasiadamente amplas, considera que qualquer manifestação de pensamento é uma forma de testemunho, desconsiderando que expressões de pensamento podem não conter conteúdo informacional. Por exemplo, uma fala motivacional ou uma declaração feita por um ator em uma peça teatral. Lackey chama o primeiro grupo de “visão estreita do testemunho” e o segundo de “visão abrangente do testemunho”.

O primeiro grupo está ligado aos antirreducionistas, pois apresenta casos exemplares em que um falante é bem-sucedido em transmitir conhecimento; o que, em última análise, justifica o testemunho como uma fonte confiável de conhecimento. O segundo associa-se aos reducionistas, pois a credibilidade dos falantes derivam de razões que não dependem do testemunhador.

Sobre a visão estreita, Lackey refere-se, mais especificamente, ao modelo de C. A. J. Coady acerca das condições necessárias para um falante testemunhar que *p*. Segundo Lackey, o modelo de Coady pode ser resumido da seguinte maneira:

- (1) um falante declarando que *p* é uma evidência que *p* e é oferecido para uma audiência como uma evidência que *p* (ou seja, *p* é verdadeiro);
- (2) o falante tem competência e credenciais para proferir verdadeiramente que *p* (ou seja, o falante tem domínio relevante sobre o tópico em questão) e;
- (3) a declaração do falante de que *p* é relevante para alguma disputa ou questão não resolvida (que pode ou não ser *p*) e é direcionado para aqueles que precisam de evidências sobre o assunto (ou seja, o conteúdo do que declarado visa responder alguma questão imprecisa ou desconhecida pela audiência). (LACKEY, 2006, p.179)

Apesar dessa definição de testemunho apresentar as condições necessárias para que um falante transmita os fatos de modo razoavelmente preciso, ela é insuficiente em descrever a natureza do testemunho. Segundo Lackey, na medida em que o testemunho é assumido, por definição, como uma fonte confiável de conhecimento, “é impossível haver uma fonte não confiável de testemunho no modelo de Coady” o que implica não precisar “de uma abordagem de justificação das crenças testemunhais” (LACKEY, 2006a, p.180). Sobre essa questão, Lackey acusa Coady de confundir o que é próprio do ato de testemunhar (a sua natureza) com o testemunho enquanto boa ou má fonte de conhecimento.

Segundo Lackey, intuitivamente o testemunho é entendido como uma forma de dizer algo que expressa um pensamento (cf. LACKEY, 2006a, p.182). Se esse for o caso, o testemunho deve contemplar casos em que hajam expressões de pensamento sem que o testemunhador, necessariamente, tenha a intenção de transmitir isso a outra pessoa. Essa definição de testemunho, segundo Lackey, oferece três vantagens em relação à definição proposta por Coady: (1) não compromete o falante como uma potencial evidência para verdade de *p*, permitindo que o falante seja incompetente na realização de declarações que se

assumem como verdadeiras cabendo, portanto, que a epistemologia determine quais são os bons e maus testemunhos. (2) Permite que o testemunho seja uma fonte de crença ou conhecimento para os ouvintes, desconsiderando as intenções dos falantes em serem tomados como fontes de conhecimento. Por fim, (3) admite que o falante testemunhe independentemente das necessidades ou interesses da sua audiência. (LACKEY, 2006a, p.182).

De fato, a expressão de pensamentos evidencia uma propriedade intrínseca ao ato de testemunhar, a saber, possui um conteúdo informacional passível de ser inteligível. Nesse sentido, (1) na medida em que o testemunho pode ser uma fonte de crenças e conhecimento duvidosa, precária ou obsoleta, ele pode não ser uma evidência para algo; (2) quando o testemunho é tomado como uma expressão de pensamento, a intenção do falante em declarar algo não precisa, necessariamente, ser assumida como uma maneira de comunicar algo para alguém; (3) as necessidades ou interesses de uma audiência não invalidam o fato de que alguém está oferecendo algo como uma crença ou conhecimento.

Contudo, considerar o testemunho *apenas* como expressão dos pensamentos, desconsidera que algumas dessas expressões podem possuir conteúdos não informacionais. Por exemplo, supondo que uma pessoa sofreu uma lesão na perna e está em um processo de recuperação fisioterápica, o fato de uma pessoa falar para a pessoa em processo de recuperação, coisas como, por exemplo, “Eu sei que você está em condições de andar, vamos tente, você consegue!”, apesar de expressar um pensamento, não corresponde a um caso de testemunho. Esse tipo de declaração pode contar como um apoio motivacional similar a bater palmas ou torcer, contudo, não expressa um conteúdo informacional. (LACKEY, 2006a, p.183)

Considerando os casos acima, Lackey defende, como já mencionado anteriormente, que parte da dificuldade em resolver a disputa entre reducionistas e antirreducionistas acerca da natureza do testemunho foi a imprecisão cometida em diferenciar uma metafísica do testemunho de uma epistemologia do testemunho. Como estudo metafísico, a pergunta que deve ser respondida é a seguinte: “O que é um testemunho, ou seja, quais são as condições necessárias para S testemunhar que p” (LACKEY, 2006a, p.180) Em contrapartida, enquanto estudo epistemológico, a pergunta que deve ser respondida é: “Qual a diferença entre um testemunho bom e um ruim, ou seja, o que é necessário para que o testemunho sirva como uma fonte epistemicamente adequada de crença?” (LACKEY, 2006a, p.180). Portanto, para

distinguir o que é próprio do testemunho – enquanto sua natureza e enquanto fonte de conhecimento – é preciso estabelecer a diferença entre esses dois campos de investigação. Por ora, nos ateremos à questão da natureza do testemunho, apontando os acertos e as falhas das posições antirreducionistas e reducionistas.

Enquanto uma questão metafísica, o testemunho deve possuir uma propriedade que o distingua de outras fontes de crenças ou conhecimento, ou seja, deve oferecer um acesso confiável a um conteúdo proposicional de modo distinto, por exemplo, da percepção. Nesse sentido, o testemunho deve expressar um conteúdo proposicional que, razoavelmente, corresponda a um evento no mundo. Acerca da razoabilidade, Lackey defende que deve haver uma conexão relevante entre o conteúdo do ato comunicativo e a crença formada pelo seu receptor. (LACKEY, 2006a, p.190). Por exemplo, uma pessoa cantando para outra com uma voz em soprano: “eu tenho uma voz soprano”. Ou, de outro modo, quando olhamos pela janela e vemos que o dia está ensolarado, porém, vemos que as pessoas estão agasalhadas e concluímos que está frio lá fora. Nesse caso, como afirma Moran: “é apenas uma questão de inferência a partir de um comportamento que é visto como racional para alguma conclusão sobre o estado do mundo.” (MORAN, 2005, p.4). Portanto, esses exemplos não correspondem a casos de testemunho, mas a evidências oriundas da percepção.

Partindo da perspectiva do falante, responder à questão: “quais são as condições necessárias para S testemunhar que p ”, presume-se que o falante tem a intenção de transmitir uma crença ou conhecimento para outra pessoa. Por outro lado, na perspectiva dos receptores, não são apenas os casos que envolvem intencionalidade do falante que podem servir como fonte de crenças. Por exemplo, podemos adquirir crenças a partir de textos póstumos, solilóquios ou diários secretos. Portanto, para definir a natureza do testemunho é preciso, inicialmente, considerar que existem duas dimensões distintas no testemunho: (1) que o testemunho pode partir de uma atividade intencional do falante de oferecer uma declaração como evidência que p e (2) que o testemunho pode ser uma fonte de crença ou conhecimento para o ouvinte (mesmo que não haja intencionalidade). (LACKEY, 2006a, p.187). Se há dois modos distintos de se referir ao testemunho, um que depende da intencionalidade e outra que não depende, como, então, podemos definir o que é um caso genuíno de testemunho?

A proposta de Lackey é que o testemunho deve ser entendido como um ato de comunicação, isto é, um ato que, em vez de pretender comunicar que p para alguém,

pretende meramente expressar um conteúdo comunicável. (LACKEY, 2006a, p.187). Ela utiliza dois exemplos para ilustrar os casos de atos de comunicação:

CASO 1

Considere que, sem o meu conhecimento, Clarice está com fones de ouvido e balançando a cabeça no ritmo de uma música. Vou até o quarto e pergunto a ela se ainda tem bolo na cozinha. Vendo que ela balança a cabeça como, normalmente, consideramos um sinal de assentimento, presumo que ela está dizendo que sim e formo a crença de que ainda há bolo. Esse pode ser considerado um caso genuíno de testemunho? Lackey considera que esse exemplo não diz respeito a um caso de *testemunho genuíno*. Para tal, Clarice deveria pretender expressar algo comunicativo, no entanto, o fato dela está balançando a cabeça não está relacionado com o fato de haver ou não haver bolos, portanto, não há um conteúdo comunicável, conseqüentemente, não é um testemunho genuíno. (cf. LACKEY, 2006a, p. 187).

CASO 2

Considere que Roman está engajado em um solilóquio em seu quarto e, sem que ele soubesse, um vizinho da casa ao lado ouve tudo o que ele diz. Para Lackey, esse caso pode ser qualificado como um ato de comunicação, pois, apesar de Roman não querer comunicar aquele conteúdo para outras pessoas, ele expressa um conteúdo comunicável. No caso, todas as informações que transmitia sem saber que estava sendo ouvido. Esse caso se adéqua também aos diários secretos e textos póstumos. (LACKEY, 2006a, p. 188).

Portanto, um conteúdo comunicável se refere a uma proposição que expressa um pensamento do falante e é passível de ser inteligida pelos ouvintes. Conseqüentemente, aquilo que Lackey propõe como característico de um testemunho genuíno é a expressão de um pensamento (dito ou escrito) sobre um determinado evento em que o falante pretende transmitir a informação que p, ou o conteúdo comunicável é razoavelmente tomado pela audiência como transmitindo a informação que p. (cf. LACKEY, 2006a, p.193).

Esse modelo oferecido por Lackey possui pelo menos quatro vantagens em relação à visão estreita e à visão ampla sobre a natureza do testemunho. Primeiro, é ampla o suficiente para abranger o maior número de casos em que uma audiência pode se valer das palavras e

escritos de outras pessoas como fonte de informação – ou seja, o testemunho é uma fonte genuína de crença ou conhecimento, no entanto, a questão sobre a confiabilidade de determinados testemunhos e da possibilidade de se oferecer razões não-testemunhais em determinados casos está em aberto. Segundo, é estreita o suficiente para definir quais tipos de declaração possuem o traço distintivo de um ato de testemunhar, a saber, o testemunho deve possuir um conteúdo informacional comunicável. Terceiro, tanto os ouvintes como os falantes desempenham papéis relativos ao ato comunicacional em que o testemunho está inserido. Desse modo, por um lado, os falantes, enquanto testemunhadores, devem ter a intenção de transmitir um conteúdo informativo e, por outro lado, os ouvintes podem considerar algo como testemunho independente das intenções do falante querer comunicar algo a eles. Por fim, o modelo reserva espaço para que a epistemologia defina quais são os bons e maus testemunhos, ou seja, sob quais circunstâncias podemos dar credibilidade a outras pessoas para que possamos conhecer através delas.

Portanto, ao sugerir os atos de comunicação como a propriedade principal do testemunho, o modelo de Lackey dissolve o problema inicial da disputa reducionista x antirreducionista em relação a natureza do testemunho. Em primeiro lugar, por permitir que o testemunho esteja associado à intencionalidade do falante; em segundo lugar, por não restringi-lo apenas aos casos de intencionalidade.

1.2 A CONFIANÇA COMO CONDIÇÃO PARA O CONHECIMENTO TESTEMUNHAL

Alguém testemunhar que p é logicamente independente da verdade de p . Ou seja, aquilo que uma pessoa enuncia e a verdade de sua sentença, exige um tipo de conexão confiável entre eles. Por exemplo, dizer que está chovendo não implica estar, de fato, chovendo. Se aquilo que nos contam pode ter sido intencionalmente manipulado ou distorcido, o que, portanto, nos permite confiar em outras pessoas para adquirir conhecimento?

Na tentativa de responder essa pergunta, filósofos como Richard Moran (2005) e Edward Hinchman (2005) defenderam que a justificativa para aceitar o testemunho de outras pessoas depende dos falantes assumirem responsabilidade pela verdade da proposição que enunciam ou do reconhecimento do convite feito pelos falantes para que os ouvintes confiem neles. Grosso modo, o que está em jogo são os compromissos epistêmicos assumidos entre os

participantes de uma troca testemunhal. Nesse sentido, antes das declarações de um falante serem assumidas como provas para algo, o receptor da crença precisa assumir que determinada pessoa, sob determinada circunstância, transmite adequadamente os fatos.

Segundo Moran, o testemunho, ao ser assumido como um ato de *contar algo (telling)*, desempenha uma função comunicativa diferente de outros atos de fala como, por exemplo, persuadir, argumentar ou demonstrar. Para o autor, “contar algo” enfatiza o papel do emissor da informação, enquanto a função comunicativa da persuasão, argumentação ou demonstração, enfatiza o tópico que está sendo tratado, ou seja, as provas (*evidences*). Seguindo esse raciocínio, Moran conclui que “apresentar algo como prova é apresentá-lo como tendo seu valor epistêmico independente de suas próprias crenças sobre ele, ou a apresentação dele, ou a concessão de algum status a ele” (MORAN, 2005, p.5). Ou seja, o testemunho, enquanto fonte de conhecimento *sui generis*, deve pressupor que o emissor, ele mesmo, é a causa da crença do receptor de que *p* e que, portanto, ele deve ser responsabilizado pelos efeitos das crenças que está transmitindo. Essa posição se assemelha com a defendida por Bernard Williams (2002) acerca das condições de receptores (ouvintes) acreditarem na sinceridade dos falantes:

(...) um ouvinte confiante sabe o tempo todo que, dependendo do que o falante diz, depende dele e, de certo modo, depende de sua vontade; mas, ao confiar nele, pensa que apenas passou por um portão aberto por essa vontade. Ao se permitir aceitar a crença do outro como sua, e aceitar que recebeu a verdade através da afirmação do locutor, ele sentirá que chegou tão perto da realidade quanto qualquer pessoa em sua situação poderia fazer. (WILLIAMS, 2002, p.119)

De acordo com essa proposta, Hinchman afirma que “não podemos separar o ato do falante de dar sua palavra ao contar para seu ouvinte que *p*, do ato de fornecê-lo o direito de acreditar que *p*” (HINCHMAN, 2005, p.564). Ou seja, quando o receptor reconhece a intenção do emissor de expressar um ato comunicativo, essa mesma intenção vem marcada, inerentemente, pela autorização (*licensing*) que o emissor oferece ao receptor para pensar, inferir e agir de tal modo. Nesse caso, o que está defendido é que, caso surjam provas de que determinada crença é falsa, o emissor de tal crença deve ser culpabilizado e a crença, por conseguinte, deve ser anulada. Sendo assim, uma vez mais, está se reivindicando a

necessidade de os receptores confiarem nos emissores para que, desse modo, haja condições de possibilidade para aceitação de uma crença.

Contudo, ainda que a confiança forneça razões para aceitar o testemunho, ela não indica que essa razão seja epistêmica (e não moral ou prudencial). Por exemplo, considere o caso de José e Maria, que estão conversando. José fala para Maria que o aeroporto de Salvador, devido a obras, não está fazendo voos depois das duas horas da manhã. Sem que eles saibam, uma terceira pessoa, João, escuta a conversa. Maria confia em José e, através do que ele diz, obtém a crença de que o aeroporto não está funcionando para voos depois das duas horas da manhã. João, que não conhece nem José nem Maria, ouve a conversa e também acredita que a informação é verdadeira. Considerando que a proposição é, de fato, verdadeira qual seria a relevância epistêmica que a confiança empregaria nesse caso?

Por outro lado, ainda que a confiança não ofereça razões estritamente epistêmicas, ela parece indicar que existe uma presunção de que tanto a experiência direta quanto o testemunho geralmente produzem crenças substancialmente precisas. Peter Strawson se refere a esse fenômeno da seguinte maneira:

(...) é verdade que a maneira pela qual cada um de nós constrói seu sistema de crenças sobre o mundo é governada por certas presunções poderosas. Uma é a presunção de que as crenças que um homem adquire com a experiência direta em primeira mão do mundo serão geralmente, dentro dos termos disponíveis, substancialmente precisas. A outra é a presunção de que os elementos de sua imagem do mundo ou sistema de crenças que são diretamente derivados do testemunho também serão, geralmente, substancialmente precisos. Eu as chamo de “presunções”. Mas eles são mais do que isso. São, antes, condições da possibilidade de existência e uso, nas comunidades humanas, dos conceitos de conhecimento, precisão, verdade. O sistema de conhecimento (ou crença) de cada membro da comunidade é um tecido altamente complexo, no qual as vertentes da percepção, memória e testemunho estão inextricavelmente entrelaçadas de tal maneira que nenhum poderia ser reduzido aos outros sem desvendar o todo. Certamente, a percepção tem um papel distinto, na medida em que nosso sistema de conhecimento (ou crença) tem que, a qualquer momento, acomodar aquelas crenças que, naquele momento, a experiência atual pode nos forçar irresistivelmente; mas deixando de lado o fato de que pode ser precisamente um item de informação comunicada (testemunho) que nossa experiência atual nos obriga, em um determinado momento, a aceitar - é geralmente verdade que a experiência atual nos força dessa maneira. A crença é uma função do caráter do sistema preexistente, isto é, é amplamente determinado por crenças já possuídas, cujas fontes quase sempre incluem instruções ou testemunhos. (STRAWSON, 1994, p.24-25)

Nesta passagem, Strawson reforça a ideia de que os diferentes modos de acesso à realidade estão interconectados. Ou seja, do mesmo modo que a experiência direta de um

fenômeno é uma condição de possibilidade para acessar a realidade e atestar o conteúdo de suas crenças e conceitos, a formação de conceitos como conhecimento, precisão e verdade, pressupõe uma experiência humana intersubjetiva. Portanto, através da linguagem as pessoas podem compartilhar informações entre si de modo razoavelmente preciso. A partir desse raciocínio, podemos concluir que, no caso do testemunho, acreditar na fonte de informação está interligado a acreditar na informação.

Keith Lehrer (1994) compreende esse mecanismo de aceitação de crenças como um processo duplo de justificação. Segundo a abordagem de Lehrer, “o que acontece com a pessoa subjetivamente é o elo não perceptível na cadeia de transmissão de evidências” (LEHRER, 1994, p.57). Neste sentido, para que haja transmissão de crenças ou conhecimento, os receptores do testemunho devem estar subjetiva e objetivamente justificados a crer no que o emissor está oferecendo para eles. Segundo Lehrer, uma pessoa está subjetivamente justificada a crer em algo quando ela aceita a crença em questão e a incorpora ao seu sistema de aceitação de crenças inicial². Nesse estágio inicial, o agente não precisa, necessariamente, refletir sobre a credibilidade de sua fonte, ele apenas assume o que está sendo posto como verdadeiro. Ou seja, a aceitação é tomada como um efeito do assentimento a determinada crença. Por outro lado, uma pessoa está objetivamente justificada que aquilo que é dito deve corresponder às evidências (provas) disponíveis.

Considerando essas duas formas de justificação, Lehrer defende que o testemunho produz justificação, até mesmo subjetiva, quando o receptor (1) aceita que o emissor é confiável, em determinada circunstância, em relação ao assunto do que ele fala. Somando a isso, para que haja conhecimento, (2) o receptor deve estar correto em aceitar que o emissor é confiável, ou seja, deve ser o caso de que, independente da confiança que o receptor deposita sobre o emissor, a proposição que ele está declarando não pode ser anulada ou corrigida mediante a constatação de erros. Por sua vez, o emissor deve ser competente sobre o tópico em questão. Para Lehrer, o encontro entre a justificação subjetiva e objetiva é responsável por dar coerência ao pensamento do receptor e, conseqüentemente, justificar a crença testemunhal. Em suas palavras:

² Segundo Erik Olsson, o sistema de aceitação de Lehrer pode ser definido nos seguintes termos: “O sistema de aceitação é o núcleo do sistema de avaliação e é definido como o conjunto de estados de aceitação de S descrito por declarações do tipo: “S aceita que p” atribuindo a S apenas as coisas que S aceita com o objetivo de obter a verdade e evitando erros em relação ao conteúdo aceito, ou seja, em relação ao conteúdo que p”. (OLSSON, 2002, p.3).

O papel da coerência no conhecimento obtido a partir do testemunho pode ser explicado considerando objeções céticas ao testemunho. Por exemplo, um cético pode objetar que o testemunho não é confiável. Para que a pessoa esteja subjetivamente justificada em aceitar o testemunho do falante deve ser mais razoável que ela aceite que o testemunho é digno de confiança do que não, pelo menos em termos do que ela aceita. Para que a justificação seja invicta, deve-se concluir que nenhuma correção de erro no que o receptor aceita tornaria mais razoável que ele aceitasse que o falante não é digno de confiança do que ele é digno de confiança. A coerência é, portanto, definida em termos de quão razoável é para uma pessoa aceitar uma coisa em vez de outra com base no sistema de fundo, que eu chamo de sistema de aceitação e em termos de justificação invicta (*undefeated*) da coerência com base em sistemas resultantes de correções de erros no sistema de fundo (LEHRER, 1994, p.55-56)

Em suma, a justificação produz a aceitação da confiabilidade de nossas fontes de informação. Por sua vez, a justificação é o resultado da coerência. A coerência é a combinação de justificação e liberdade de erro que produzem justificativa subjetiva e não-anulada. Portanto, a forma como as informações se encaixam, em um sistema de aceitação, determina se estamos justificados em aceitar os resultados da fonte de informação.

No entanto, se dependemos de nosso sistema de aceitação inicial (ou sistema de fundo) para adquirir conhecimento, há algum elemento nele que possa nos indicar quais são os informantes que devemos nos amparar e aqueles que devemos rejeitar no que diz respeito às crenças que tentam nos transmitir? Para responder essa questão, destacaremos dois conceitos que foram discutidos acima e que serão cruciais para minha argumentação, a saber, a *responsabilidade epistêmica* e os *sistemas de aceitação*.

A responsabilidade epistêmica, dado que o processo de aquisição de conhecimento está circunscrito numa troca testemunhal, se refere à capacidade de aceitar uma crença se, e somente se, ela for verdadeira. Junto a isso, na medida em que não há reconhecimento, o ouvinte pode ser culpabilizado por não considerar uma potencial crença verdadeira em seu sistema de crença.

O sistema de aceitação exige que os agentes considerem que o seu conjunto inicial de crenças (sistema de aceitação) está sujeito a desacordos com novas crenças. Todavia, esse conflito permite que o agente identifique os erros e imprecisões do seu sistema de aceitação e corrija-os a partir da coerência entre a justificação subjetiva e objetiva. Logo, a possibilidade de erro e a identificação dele será fundamental para o desenvolvimento de sistemas de aceitação mais precisos.

No próximo tópico, defenderemos que o sistema de aceitação e responsabilidade epistêmica podem ser articulados com os conceitos de propriedade indicadora e resiliência

epistêmica. Feita a articulação desses conceitos, argumentaremos que existe a possibilidade de abordar epistemologicamente os efeitos das opressões sociais.

1.3 CONHECIMENTO EM ESTADO DE NATUREZA: GENEALOGIA DO CONHECIMENTO

O que garante, justifica ou conecta um falante dizer para um ouvinte que p e o fato que p? Na abordagem de Lehrer, o que garante conhecimento testemunhal é a possibilidade dos agentes serem coerentes baseados em seu sistema de aceitação, isto é, estarem subjetiva e objetivamente justificados. Ou seja, se o receptor aceita que o falante é confiável baseando-se na coerência do seu sistema de aceitação inicial, então, o receptor está subjetivamente justificado se, além disso, essa justificação não é anulada (por fatores externos), então, o receptor tem conhecimento. No entanto, quais seriam os mecanismos necessários para diferenciar objetivamente os bons dos maus informantes?

Edward Craig (1992) e Bernard Williams (2002), tentam responder essa questão, porém, seu projeto filosófico propõe um outro método de análise. Ao invés de partir das condições necessárias e suficientes do conceito de conhecimento (a sua intensão) para, somente assim, identificar quais casos particulares podem ser classificados como conhecimento (a sua extensão), eles propõem inverter essa ordem – partir dos casos em que intuitivamente atribuímos conhecimento a outras pessoas (a sua extensão) para, então, estabelecer quais condições são necessárias e suficientes no uso intuitivo do conceito de conhecimento (a sua intensão). Traçando o que eles chamam de uma genealogia do conhecimento.

Segundo Williams, a genealogia não tem apenas o papel de narrar uma história real de um determinado desenvolvimento social, “[h]á também um papel para uma narrativa ficcional, uma história de desenvolvimento imaginada, que ajuda a explicar um conceito, valor ou instituição, mostrando maneiras pelas quais ela poderia ter surgido em um ambiente simplificado contendo certos tipos de interesses ou capacidades humanas, que, em relação à história, são tomados como dados” (WILLIAMS, 2002, p.21). Para realizar esse empreendimento, os autores partem de um conceito que eles chamam de Estado de Natureza.

Para Craig o estado de natureza deve contemplar, do modo mais abrangente, quais as condições que permitem explicar por que o conceito de conhecimento é virtualmente

onipresente em todas as comunidades epistêmicas. Nesse sentido, Craig sugere que o estado de natureza deve partir de “uma hipótese plausível *prima facie* sobre qual seria a função do conceito de conhecimento para nós, qual pode ser seu papel em nossa vida e, em seguida, perguntarmos como seria um conceito com esse papel e que condições governariam sua aplicação.” (CRAIG, 1990, p.2). Segundo a proposta dos autores, o estado de natureza é a condição que indivíduos se organizam coletivamente para garantir a sua sobrevivência, desse modo, compartilham necessidades básicas entre si e ajudam-se mutuamente.

Dado o estado de natureza, é razoável considerar que parte dessas necessidades básicas também serão epistêmicas, isto é, a necessidade que implica compartilhar crenças verdadeiras (e evitar as crenças falsas) como mecanismo de sobrevivência – por exemplo, saber onde tem água e comida, quais frutas são venenosas, em quais locais existem predadores, etc. A necessidade de compartilhar informações, segundo a descrição genealógica do conhecimento, surge quando concebemos uma perspectiva individualista nesse contexto. Obviamente, seria arriscado para um indivíduo solitário que outras pessoas possuem e ele não. Por exemplo, se João sabe onde aquela onça está e eu não, é mais vantajoso me basear em suas informações do que ignorá-las

A necessidade de compartilhar verdades e evitar falsidades é a primeira das três necessidades coletivas que Craig e Williams sugerem como pilares da construção da vida epistêmica dos membros de uma comunidade em estado de natureza. As duas necessidades seguintes são: (2) a necessidade de participar de uma prática epistêmica em que a informação é compartilhada, isto é, a necessidade de que os membros da comunidade sejam comunicativamente abertos (principalmente, sinceros) no que dizem aos outros. A terceira necessidade sofre uma variação nas abordagens de Williams e Craig. Na abordagem de Williams, a terceira necessidade é (3) a necessidade dos falantes serem precisos e sinceros no compartilhamento ou agrupamento de conhecimento. Por fim, a necessidade apresentada por Craig é (3') a necessidade dos ouvintes reconhecerem propriedades indicadoras nos falantes, isto é, os ouvintes devem possuir a habilidade de discernir adequadamente os bons dos maus informantes.

Seguindo com a análise dos estratos de necessidades do estado de natureza, a segunda necessidade se refere aos diferentes recursos epistêmicos que surgem das divisões de trabalho. Na sua versão mais simples, o fato de, por exemplo, uma pessoa estar melhor posicionada em relação a um determinado evento, confere ao informante uma posição de privilégio em

relação tópico em questão (estar em cima de uma árvore ou ter estado no momento em que viu o predador passar). Dado o privilégio de determinadas pessoas em relação às outras, será vantajoso para a comunidade obter o máximo de informações relevantes sobre diferentes tópicos. Por conseguinte, a fim de agrupar mais crenças verdadeiras, se tornará uma prática que os membros da comunidade recorreram uns aos outros como informantes.

Contudo, ainda que o compartilhamento de crenças verdadeiras aparentemente desempenhe uma relevância substancial para sobrevivência dos membros de uma comunidade, circunstâncias adversas podem fazer com que eles pervertam esse ideal. Por exemplo, em situações de escassez ou disputas é concebível que informantes possam mentir, ocultar ou distorcer informações para obter vantagens próprias. Se esse for o caso, como os membros dessa comunidade poderão discernir entre bons e maus informantes? Essa preocupação implica no terceiro estrato das necessidades epistêmicas dos seres humanos em estado de natureza.

Como lidar com a lacuna entre confiar naquele que diz que p e p ser verdadeiro? As pessoas têm interesses próprios e, por esse motivo, enquanto informantes elas podem dissimular, ocultar, ser imprecisas. Por esse motivo, ainda que o estado de natureza apele para a cooperação entre os indivíduos, não podemos negar o fato de existir contextos desfavoráveis para transmitir ou adquirir conhecimento via testemunho. Essa constatação, portanto, reforça a dúvida cética sobre esse tipo de conhecimento. Neste ponto, como Miranda Fricker (2007) sinaliza, Williams e Craig oferecem respostas distintas, embora complementares, ao problema de como pode haver práticas epistêmicas seguras, ainda que diversos interesses individuais estejam presentes nelas. Por um lado, Williams defende que existem motivos para veracidade dos informantes que independem do reconhecimento dos ouvintes. Por outro lado, Craig defende que os ouvintes podem adequadamente aceitar aquilo que é dito a eles. Articulando as duas posições, Fricker propõe uma síntese delas, defendendo uma abordagem híbrida da necessidade epistêmica de agrupar informações. Sigamos, então, para as abordagens de Williams e Craig.

A proposta de Williams (3) é defender que, na busca pela verdade, sinceridade e precisão são, em si mesmas, valiosas. Ou seja, para além de meras habilidades, elas são virtudes da verdade – isto é, disposições que quando são intencionalmente cultivadas levam a crenças verdadeiras. Antes de apresentar a defesa de Williams, consideremos o que ele está entendendo como sinceridade e precisão:

A sinceridade envolve basicamente um certo tipo de espontaneidade, uma disposição para dizer o que se acredita, que pode ser encorajado ou desencorajado, cultivado ou deprimido, mas não se expressa por deliberação e escolha. Igualmente, a precisão envolve a vontade, no sentido não contencioso e metafisicamente ambicioso de intenção, escolha, tentativas e concentração de esforço. (WILLIAMS, 2002, p.45)

Ou seja, para Williams, a sinceridade é o ato de expressar espontaneamente aquilo que acreditamos e a precisão é esforço de apresentar os motivos que nos levaram a crer em algo. Contudo, em circunstâncias adversas (disputas, escassez), a dissimulação e o ocultamento podem perpetrar as práticas de transmissão de conhecimento e perverter o ideal de agrupar coletivamente as crenças verdadeiras. Sendo assim, precisamos dar uma resposta satisfatória do por que deveríamos ser sinceros e precisos em nossas contribuições coletivas.

Para oferecer essa resposta é preciso apresentar os efeitos negativos que essa dúvida aponta. Em primeiro lugar, essa dúvida pode surgir da concepção de que a sinceridade e a precisão são habilidades que, principalmente quando tomadas isoladamente, possuem valor instrumental. Isto significa que a sinceridade e a precisão podem ser usadas apenas por interesse próprio para alcançar determinados fins pessoais – parecer ser inteligente, confiável, etc. Em segundo lugar, considerando situações de adversidade, essas habilidades podem ser prejudiciais para os falantes – dizer onde está a comida e ser roubado, ser específico e parecer pedante – o que seria um contrassenso para garantir a sobrevivência ou manter um privilégio. Entretanto, Williams oferece uma outra concepção para ideia de sinceridade e precisão.

Williams sustenta que os obstáculos, internos e externos, são cruciais na performance intelectual dos falantes, justamente pelo fato dos interesses pessoais, em sua grande parte, se contraporem a questões objetivas, em suas palavras:

O fato de haver obstáculos externos à busca da verdade é um dos fundamentos da nossa ideia de objetividade, no sentido de que nossas crenças são responsáveis por uma ordem de coisas que está além da nossa própria determinação. Há também outro senso de “objetividade”, no qual é uma virtude dos investigadores e, nesse sentido, está ligado, antes, a obstáculos internos à descoberta e à verdadeira crença. A busca consciente da verdade exige resistência a coisas como autoengano e pensamento ilusório, e um componente da virtude da precisão – que, mais uma vez, é porque é uma virtude e não apenas uma disposição de confiabilidade, reside nas habilidades e atitudes que resistem ao princípio do prazer, em todas as suas formas, de uma necessidade grosseira de acreditar no agradável, à mera preguiça de controlar as investigações. A virtude da precisão inclui, muito importantemente, disposições e estratégias para sustentar as defesas da

crença contra o desejo e contra um dos produtos do desejo, a autoilusão. (WILLIAMS, 2002, p.125)

A posição de Williams se assemelha a de Lehrer no que diz respeito ao engajamento investigativo de agentes que buscam a verdade. Quando agentes assumem esse empreendimento, na medida em que defrontados com novas evidências, ou reconhecem falhas nas crenças iniciais, eles resistem aos seus interesses pessoais e esforçam-se para corrigi-las. Considerando esse empreendimento, a busca pela verdade, a sinceridade e a precisão possuem valores intrínsecos, isto é, todas, por definição, visam atingir a verdade:

Podemos definir sinceridade meramente mencionando as crenças das pessoas – isso implica diretamente apenas que um falante diz aquilo em que acredita. A verdade surge porque as crenças “visam” a verdade. A precisão está diretamente relacionada a esse objetivo de crenças: implica cuidado, confiabilidade e assim por diante, na descoberta e na crença na verdade. (WILLIAMS, 2002, p.126)

Podemos, portanto, considerá-las virtudes da verdade, isto é, quando estão juntas elas são disposições que, por si só, orientam as ações dos agentes para a constatação dos fatos. Por outro lado, as pressões para dissimular e mentir estarão sempre presentes nas relações sociais. Contudo, enquanto virtudes, a sinceridade e a precisão sofrerão pressões desejáveis não apenas para o indivíduo solitário, mas para sua comunidade como um todo. Em sua dimensão coletiva Williams defende que:

Existem empreendimentos coletivos que não só reúnem as virtudes de vários indivíduos, mas que exibem virtudes coletivas, as virtudes de uma equipe ou de um grupo que compartilham uma certa cultura ou perspectiva. As relações entre as virtudes individuais e a cultura comum também têm uma dimensão política: (...) o compromisso de um indivíduo com as virtudes da verdade pode se opor a uma cultura política que destrói e polui a verdade. (Aqui, como frequentemente, valores intrínsecos acabam tendo seus usos.) Por sua vez, o senso de veracidade desse indivíduo pode ser sustentado por seu senso consciente de pertencer a algum outro grupo – uma profissão científica, por exemplo – cuja prática é levada para incorporar esses padrões. (WILLIAMS, 2002, p.127).

Essas virtudes serão cruciais para o agrupamento de informação, pois, exercerão pressão para que a confiança entre os membros da comunidade volte a se estabilizar. Apresentada a posição de Williams, analisaremos a terceira necessidade segundo Craig.

Craig, por sua vez, enfatiza a necessidade dos ouvintes reconhecerem adequadamente quais são os bons e maus informantes. Para tanto, ele defende que os ouvintes devem

identificar propriedades que revelem (indiquem) publicamente a competência do falante sobre um determinado tópico. Considerando essa necessidade e partindo dos parâmetros mínimos do estado de natureza, motivos positivos simples como, por exemplo, responder com confiança, parecer saber do que está falando ou ter um histórico de oferecer respostas precisas, podem ser assumidos como bons condutores de crenças verdadeiras (cf. FRICKER, 2007, p.115). Porém, essa resposta é insuficiente para justificar a razoabilidade do pretense de dever epistêmico de acreditar no que outras pessoas dizem, afinal, parecer ser competente não implica ser sincero e preciso. O que, conseqüentemente, abriria precedente para refutações céticas acerca do conhecimento testemunhal.

O argumento de Craig segue do seguinte modo: (i) Os indicadores de propriedade dizem respeito a marcadores de credibilidade sobre os quais os ouvintes podem percebê-la e atribuir conhecimento aos falantes; (ii) perceber uma pessoa como crível pressupõe uma reversão de papéis, na qual o ouvinte reconhece características no falante que ele próprio teria caso tentasse transmitir uma informação. Portanto, (iii) os indicadores de propriedade são fórmulas genéricas, geralmente baseadas em estereótipos daquilo que o ouvinte considera como digno ou não de confiança.

Dada essa conclusão, podemos inferir que os indicadores de propriedade estão sujeitos a falhas e imprecisões o que, conseqüentemente, enfraquece a extensão do conceito, reduzindo-o a um número muito restrito de casos – por exemplo, quando a percepção do ouvinte capta adequadamente a competência e sinceridade do falante o que, todavia, pode ocorrer apenas por sorte. No entanto, em vez de consentir com a consequência cética de que as propriedades indicadoras não garantem um exame adequado, podemos assumir os efeitos negativos da conclusão (estereótipos podem gerar conclusões falsas) e adicionar uma cláusula: dado que estereótipos tendem a falhar “o poder dos ouvintes de discriminar informações genuínas e falsas precisará incluir uma certa *sensibilidade antipreconceituosa* mesmo no estado da natureza (só porque ele não é um de nós não significa que ele é um mentiroso/idiota).” (FRICKER, 2007, p.116).

A chave do argumento apresentado por Fricker está contida na segunda premissa. Ao propor uma reversão de papéis, ela enfatiza a responsabilidade epistêmica dos ouvintes em trocas testemunhais e, desse modo, pressiona-os a reconhecer o fato de que existem casos em que as pessoas são boas informantes. A partir da cláusula adicional da *sensibilidade antipreconceituosa*, podemos reformular o argumento do seguinte modo:

(1') Há alguns casos em que informantes são competentes no que dizem em relação à verdade de p. (2') A identificação de propriedades de credibilidade, por ser baseada em fórmulas gerais e limitações perceptivas, são passíveis de erro e distorções pelos ouvintes. (3') Portanto, os ouvintes, conscientes de que suas avaliações estão sujeitas a distorções, devem: (a) resistir a sua inclinação de julgar precipitadamente; (b) ajustar sua percepção através do conflito entre as crenças oferecidas e o seu sistema inicial de aceitação e, então, (c) voltar a basear sua aceitação no que as palavras oferecidas pelo falante estão tentando significar e transmitir.

O ouvinte que é sensível testemunhalmente reconhece a necessidade de adquirir as crenças oferecidas por outras pessoas. Desse modo, assim como as virtudes da sinceridade e da precisão guiam os falantes na busca e transmissão de crenças verdadeiras, os ouvintes testemunhalmente sensíveis buscarão estabilizar suas relações de troca epistêmica com os falantes a partir de uma atribuição justa de credibilidade. Partindo dessa proposta, Fricker extrai uma outra virtude, a virtude da justiça testemunhal, dessa vez relativa aos ouvintes. (cf. FRICKER, 2007, p.116).

Até o momento analisamos a abordagem genealógica do conhecimento, proposta por Williams Craig e, posteriormente, articuladas por Fricker. No que diz respeito à possibilidade de se conhecer através de outras pessoas, foi assumida uma posição verística (a verdade como fim) e identificadas três virtudes que se ligam a esse fim, a saber, a sinceridade, a precisão e a justiça testemunhal. O próximo tópico partirá dessas conclusões e analisará o conceito de conhecimento segundo a abordagem genealógica.

1.3 CONHECIMENTO EM ESTADO DE NATUREZA: A GENEALOGIA DO CONHECIMENTO

No estado de natureza os membros de uma comunidade compartilham necessidades epistêmicas entre si para, inicialmente, garantir a sua sobrevivência. O agrupamento de informações garante que o coletivo acesse as crenças relevantes sobre o ambiente de maneira mais rápida, ou, em alguns casos, inacessíveis para cada membro em particular. O reconhecimento da sinceridade e da precisão como virtudes (habilidades que, intrinsecamente, nos leva a verdade nas investigações), pressionará os informantes a dizerem e defenderem crenças verdadeiras e esta pressão levará, ao menos alguns membros, a tentar desfazer seus

preconceitos e ouvir o que. Apesar disso, as virtudes não se restringem aos indivíduos, elas podem ser compartilhadas como um ideal pelo coletivo e, desse modo, conduzir as performances cognitivas de toda uma comunidade. Williams nos explica esse ponto do seguinte modo:

Existem empreendimentos coletivos que não só reúnem as virtudes de vários indivíduos, mas que exibem virtudes coletivas, as virtudes de uma equipe ou de um grupo que compartilham uma certa cultura ou perspectiva. As relações entre as virtudes individuais e a cultura comum também têm uma dimensão política: (...) o compromisso de um indivíduo com as virtudes da verdade pode se opor a uma cultura política que destrói e polui a verdade. (Aqui, como frequentemente, valores intrínsecos acabam tendo seus usos.) Por sua vez, o senso de veracidade desse indivíduo pode ser sustentado por seu senso consciente de pertencer a algum outro grupo – uma profissão científica, por exemplo – cuja prática é levada a incorporar esses padrões. (WILLIAMS, 2002, p.127)

Por sua vez, a virtude da justiça testemunhal pressiona os indivíduos a manterem-se comunicativamente abertos, resistindo os seus impulsos (inclinações, tendências, disposições) de julgar a credibilidade de outra pessoa através de estereótipos prejudiciais e, por fim, estabilizar a confiança nas trocas epistêmicas. Os indivíduos e grupos movidos por esse ideal, estarão abertos a investigar mais atentamente aquilo o que não conhecem e que são ofertados como verdade ajudando, inclusive, ajudando o seu interlocutor a desenvolver melhor o seu raciocínio e ajudá-lo com seu repertório conceitual para que expresse mais precisamente as suas ideias.

Tendo essa perspectiva em mente, como podemos definir o conhecimento a partir da concepção genealógica do estado de natureza? A proposta de Craig é que o “conhecimento” é um conceito derivado de um processo de objetivação da noção de bom informante. O bom informante refere-se a um falante que é notadamente reconhecido por oferecer crenças verdadeiras, ou seja, ser capaz de comunicar proposições a outras pessoas. Por sua vez, o conceito de conhecimento surge quando as propriedades indicadores do bom informante são removidas, restando apenas aquilo o que ele designa – isto é, o bom informante é confiável em transmitir crenças verdadeiras. Similarmente, o conhecimento se refere a crenças verdadeiras garantidas por algo estável. A estabilidade, por sua vez, é adquirida conforme as razões que justificam determinada crença substituem os casos individuais de experiência de primeira mão e a competência dos informantes por generalizações. Enquanto processo de objetivação, segundo a análise genealógica, o conhecimento enquanto conceito se inicia da

constatação de que qualquer criatura tem “uma certa necessidade e deseja sua satisfação”. (CRAIG, 1990, p.82). Nesse sentido, podemos considerar que as primeiras ações de nosso ancestral serão movidas pelo desejo de satisfazer as suas necessidades o quanto antes for possível – se, por exemplo, o homem no estado inicial de natureza sente fome e há alimento disponível, provavelmente, ele comerá para se satisfazer. Contudo, é razoável considerar que surjam obstáculos, em sua busca através dos meios que os satisfaça de imediato. Ou seja, se, por acaso, aquilo que antes era abundante lhe seja escarço, gradativamente, ele substituirá por práticas que garantam a sua satisfação por mais tempo. Por exemplo, considerando que em um período de fartura o alimento baste que ele colha ou cace o quando sente fome, em períodos de escarcez, ele procurará prover, racionar ou, se for o caso, buscar novas técnicas e estratégias que garantam o seu sustento a médio e longo prazo.

Conforme este ancestral hipotético for capaz de identificar que a satisfação dos seus desejos pode ser melhor alcançado através de estratégias e práticas que não necessariamente serão atendidas de imediato, ele terá maior probabilidade de prosperar em suas ações futuras(cf. CRAIG, 1990, p.82). De modo similar, em algum momento os indivíduos perceberam que agrupar crenças verdadeiras através de outras pessoas permite que eles tenham maior probabilidade de ter êxito em ações futuras. Partindo desse ponto, podemos supor que se ao invés de recorrer a bons informantes para agrupar crenças, os indivíduos possam fazer generalizações a partir de razões que as justifiquem, as propriedades que qualificam os informantes como bons podem ser abstraídas e tratadas como um objeto independente de sujeitos. Esse processo Craig entende como objetificação do conceito de conhecimento:

(1) Ele [o informante] deve estar acessível para mim aqui e agora. (2) Ele deve ser reconhecido por mim como alguém que provavelmente está certo sobre p. (3) Ele deve estar tão certo sobre p quanto minhas preocupações exigem. (4) Os canais de comunicação entre ele e eu devem estar abertos (CRAIG, 1990, p.85).

Podemos avaliar esses passos da seguinte forma: (1) o fato de guiar nossas ações apenas em termos de satisfazer nossos interesses próprios, “aqui e agora”, será útil até o momento em que realizá-los fogem ao nosso domínio; (2) reconheço que há pessoas mais aptas do que eu (seja em sua localização espaço-temporal ou sua especialidade) sobre determinados tópicos, então posso recomendá-las aos outros; (3) sobre determinadas questões

será mais vantajoso me basear naquelas pessoas que demonstram ser mais precisas do que eu e, por fim, (4) há algo que eu e meu interlocutor (potencial ou efetivamente) reconhecemos em comum, portanto, independente de indivíduos particulares existe algo que pode ser considerado estável nas crenças (cf. SANTOS, 2018, p.137). Cumprida essas etapas, é concebível cunhar um termo que designe determinado estado de coisa que independa de propriedades indicadoras dos informantes. Reformulando (1) é possível acreditar mesmo sem constatar o fato aqui e agora; (2) é possível se ter acesso a uma série de casos que me permitem inferir confiavelmente um estado de coisas em geral; (3) é possível ter acesso aos melhores motivos para acreditar que conceber por esse aspecto geral é melhor do que outros; e (4) é possível usar uma palavra que contemple as três primeiras etapas.

1.4 AS CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS E POLÍTICAS DA SOCIALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Como foi apresentado, a partir do processo de objetivação as propriedades indicadoras de bons informantes são substituídas por um termo geral que satisfaz a necessidade epistêmica de descrever uma crença verdadeira e estável. Por si só, o conhecimento parece ter o poder de suprir as demandas de potenciais inquiridores e ser mais valioso do que as crenças verdadeiras.

No entanto, em termos práticos, crença verdadeira e conhecimento têm o mesmo efeito. Por exemplo, consideremos o caso de que agora está chovendo. Se não quero me molhar e para isso preciso pegar um guarda-chuva, por que uma crença baseada no barulho do ar-condicionado (que simula o som da chuva) é menos valiosa do que eu olhar pela janela e observar que está chovendo, já que as duas cumprem minha necessidade atual? Nesse caso, a sorte desempenha o papel de anuladora de crença. Crer que está chovendo baseado em uma percepção direta da chuva é uma razão que conecta casualmente (garante, justifica) a minha crença que está chovendo ao fato de chover. Por outro lado, o barulho do ar-condicionado não estabelece nenhuma conexão causal com a chuva. Obviamente, tomando apenas o fato em questão, as duas formas de basear as crenças terão valores instrumentais similares. Contudo, o conhecimento parece fornecer mais garantias de sucesso.

Segundo Fricker (2009), o valor do conhecimento está na sua capacidade de resistir o teste do tempo. Para ela, em geral, a epistemologia tradicional tendeu a enfatizar algum

elemento justificacional como razão para o valor do conhecimento. Por exemplo, a teoria do crédito atribuiu o valor do conhecimento aos casos em que um agente acreditava verdadeiramente que *p*, devido a sua competência, ou seja, o fato do conhecimento ser valioso dizia respeito a capacidade do agente adequadamente acreditar que *p* (cf. SANTOS, 2018, p.135). Sendo assim, para Fricker, esse tipo de teoria não considerou os obstáculos que as crenças verdadeiras atravessaram para ser chamada de conhecimento. Em seu exemplo, Fricker utiliza o episódio do caminho para Larissa do Livro *Mênon* de Platão para ilustrar sua posição. Nessa passagem Sócrates discute com Mênon os motivos pelos quais o conhecimento pode ser considerado mais valioso que a mera crença verdadeira. Segundo a interpretação de Fricker, alguém que apenas possui a crença verdadeira do caminho que leva até Larissa, mas não conhece o caminho, provavelmente não enfrentou as contraevidências enganadoras que poderiam por sob suspeição essa crença verdadeira. Logo, a mera crença verdadeira é mais vulnerável a falha, ao contrário, o conhecimento é suportado por evidências que dão suportes para resistir aos possíveis enganos.(cf. FRICKER, 2009, p.129).

Fricker chama essa tendência de resistir a contraevidências enganadoras de *resiliência*. Por sua vez, Fricker ressalta que a resiliência parte “da suposição mínima de que os conhecedores tipicamente têm um domínio adequado das razões em favor de sua crença e que, embora isso não seja necessário para o conhecimento, é uma característica distintiva central” (FRICKER, 2009, p.129). Em geral, as teorias individualistas tradicionais, como nos aponta Santos, “toma[m] como objeto de análise casos de crenças verdadeiras em um tempo *t*, com base em evidências possuídas naquele tempo *t*” (SANTOS, 2018, p.136). Nesse sentido, essas teorias tendem a desconsiderar (ou abstrair) o aspecto circunstancial e temporal da disponibilidade das evidências que o conhecimento opera independente das provas que possam surgir. Ao considerar a cláusula de resistir ao teste do tempo, Fricker defende que o valor do conhecimento está em a sua resiliência.

Do mesmo modo que a resiliência epistêmica é o resultado da resistência das crenças verdadeiras diante as contraevidências engañadora, ao situar um sistema em contextos de opressão social, é plausível que ela também resista a contraevidências verdadeiras. Em contextos sociais reais os desvios das normas epistêmicas podem se estabelecer como regra. Nesse sentido, caso os sistemas epistemológicos dos diferentes grupos sociais entrem em conflito pela hegemonia do conhecimento em uma sociedade, a interpelação do outro grupo pode ser interpretada como uma contraevidência enganadora, uma crença sem valor

epistêmico ou uma ameaça às convicções do grupo. Em situações reais, a busca da verdade nas trocas, negociações e acordos epistêmicos nem sempre se basearão nas virtudes da sinceridade, precisão ou justiça testemunhal. Os indivíduos e grupos, quando lhes convém, podem guiar-se pela tendência de satisfazer seus interesses próprios, por exemplo, resistir a tudo que não corresponda às convicções do seu grupo.

Dado que a construção do repertório conceitual de um agente depende do que ele aprendeu através do seu contexto social, o sistema epistemológico de cada indivíduo e grupo modulará o modo como ele representa, avalia e valoriza as coisas no mundo. Charles Mills explica essa questão do seguinte modo:

(...) quando o agente cognitivo individual está percebendo, ele o faz com olhos e ouvidos que foram socializados. A percepção também é em parte uma concepção, a observação do mundo através de uma rede conceitual particular. Inferência a partir da percepção envolve o apelo manifesto ou tácito à memória, o qual não será meramente individual, mas social. Como tal, será fundado no testemunho e ultimamente nas percepções e nas concepções de outros. (MILLS, 2018, p.424)

Somado a isso, nem sempre as evidências estão facilmente disponíveis, dependemos da nossa localização espaço-temporal, do compartilhamento e agrupamento coletivo de informações, de instrumentos mais precisos, da presença e da ausência de anuladores e, ainda assim, poderá haver obstáculos externos e internos para adquiri-las – podem faltar recursos interpretativos em determinados grupos sociais, a informação pode vir fragmentada ou descontextualizada, etc.

Por fim, podemos concluir que, como seres solitários, conhecemos muito pouco do mundo que nos cerca e, quando tomados como membros de um grupo, dependemos do tipo de relação ética e política que conseguimos estabelecer para participar das práticas epistêmicas – o modo como lidamos como nos relacionamos e exercemos poder sob outras pessoas permitirá ou impedirá que determinados indivíduos e grupos participem de práticas epistêmicas coletivas. Sendo assim, caso não estabilizemos nossas relações de confiança com os outros, permitiremos que o ideal da busca da verdade se torne uma ficção e que, cada vez mais, sejamos guiados para a ignorância. A ignorância pode ser perversiva e nos induzir a rejeitar testemunhos que contribuiriam para revertê-la. Como seres humanos, estamos limitados àquilo que nossa experiência sensível nos permite acessar de forma direta e ao que nosso contexto histórico e social nos permite compreender. Tomados isoladamente, podemos

verificar apenas uma quantidade muito restrita de informações. Quando tomados socialmente, percebemos que o nosso entendimento do mundo é moldado pelas informações que estão disponíveis através de nossa comunidade epistêmica e pelo entendimento do mundo compartilhado por ela. Isto é, além do óbvio limite de amostragem que podemos coletar diretamente acerca dos eventos do mundo, a situacionalidade (*situadness*) de um indivíduo tem sido apresentada por filósofas feministas como um modulador de crenças e sistemas de crenças. Embora a localização social seja um elemento que condicione o comportamento dos indivíduos em suas relações morais, políticas ou econômicas, Gaile Pohlhaus destaca dois traços distintamente epistêmicos da localização dos sujeitos de conhecimento:

(1) sua localização na medida em que a posição social do conhecedor chama sua atenção para aspectos particulares do mundo; e (2) sua interdependência na medida em que recursos epistêmicos, necessários para dar sentido àquelas partes do mundo a que ela assiste são, por natureza, coletivos. (...) [Portanto] Os conhecedores estão situados na medida em que são confrontados por um mundo a partir de posições particulares dentro dele. Em contraste, os conhecedores são interdependentes na medida em que os recursos ou ferramentas epistêmicas com os quais conhecemos operam coletivamente, não individualmente. Esse aspecto do conhecedor contrasta diretamente com o conhecedor autossuficiente da epistemologia clássica. O que se sabe por causa da localização não é o mesmo que saber se e como se pode saber através do uso de recursos epistêmicos. Com relação a estas últimas questões, as epistemólogas feministas mostraram que o conhecedor é fundamentalmente interdependente de outros conhecedores. (POHLHAUS, 2012, p.416-418)

Pelo fato do testemunho permitir apenas um acesso indireto ao conteúdo de uma proposição, a epistemologia clássica sugeriu que outras fontes de conhecimento como, por exemplo, a percepção, a memória e o raciocínio indutivo seriam fontes mais básicas e, portanto, mais seguras para aquisição de crenças verdadeiras. No entanto, ainda que a percepção, memória e raciocínio sejam habilidades de um indivíduo, a rede conceitual e simbólica dessas habilidades faz parte de um mundo socializado que faz com que, inevitavelmente, se entrelacem com as significações que ele aprendeu em seu contexto coletivo e cultural. Portanto, à medida que nos negamos ou rejeitamos outras perspectivas e conhecimentos situados, estamos conservando a nossa ignorância a respeito do outro e das nossas próprias crenças. Ignorando o outro, por um lado, desconhecemos e impediremos que nosso conhecimento seja aprimorado por novas crenças e recursos interpretativos. Por

outro, aumentaremos a distância entre aquilo que pode ou não pode ser dito, silenciando vozes que denunciariam e reverteriam a nossa ignorância.

2. A NATUREZA E OS EFEITOS DO SILENCIAMENTO EPISTÊMICO

Uma troca epistêmica é marcada pela interatividade entre sujeitos ou grupos que compartilham informações entre si para alcançar fins epistêmicos como a verdade, o conhecimento e o entendimento. Em uma troca epistêmica, os falantes transmitem conhecimento para sua audiência através das asserções ou atos comunicativos. Asserções são atos de fala em que alguém apresenta uma proposição p como verdadeira e atos comunicativos são atos de fala que expressam um pensamento. No caso das asserções é pressuposta uma troca epistêmica em que os falantes têm a intenção de ofertar algo como verdadeiro para uma audiência; já nos atos comunicativos é permitido que haja transmissão não intencional, por exemplo, através de solilóquios ou diários secretos. Em ambos os casos é possível haver silenciamento. Em relação aos atos comunicativos não intencionais, podemos supor que a memória de um determinado grupo esteja registrada em livros, porém, pelo conteúdo do livro ser considerado impróprio pela pessoa ou grupo que possui essas obras, eles podem não torná-las de conhecimento público ou, simplesmente, queimá-las. No entanto, discutiremos neste capítulo o silenciamento epistêmico através do silenciamento das asserções

No caso das asserções, existe uma troca direta de conhecimento e, nesses casos, o ouvinte adquire conhecimento testemunhal quando p é verdadeiro e o ouvinte, fiando-se na autoridade do falante, acredita na asserção de que p . Por sua vez, enquanto ato de fala, para que asserções possam ser realizadas com sucesso, elas dependem do cumprimento de convenções estabelecidas socialmente. Nesse sentido, os participantes de uma troca epistêmica devem estar engajados em responder aos aspectos normativos das asserções, ou seja, cumprir as regras, convenções ou normas que possibilitam que o ato de fala assertivo tenha sucesso. Sendo assim, por um lado, o falante deve fazer asserções de modo que elas correspondam às evidências disponíveis, sendo sincero em suas declarações e respondendo aos desafios feitos por seus interlocutores; por outro lado, os ouvintes devem reconhecer as intenções comunicativas dos falantes e desafiar a veracidade das declarações a partir de um julgamento do conteúdo da proposição.

Contudo, as dinâmicas do mundo real nem sempre são marcadas pela regularidade de sucessos comunicativos – em que todos os participantes dispõem da mesma possibilidade de fazer coisas com suas palavras. Em determinados contextos, o mal funcionamento das interações se estabelece como regras e molda as nossas relações intersubjetivas, induzindo à

persistente falha comunicativa (e, em sentido epistemológico, à falha em fazer asserções). Desse modo, quando determinadas trocas epistêmicas são marcadas por relações em que o ouvinte assedia, ofende, desrespeita, constrange ou, de algum outro modo, impede que o falante realize asserções, essas trocas configuraram casos e práticas de *silenciamento epistêmico*. Entendido dessa maneira, o silenciamento epistêmico diz respeito ao impedimento que emissores sofrem por determinados receptores, em determinados contextos sociais, de realizem asserções com sucesso. Uma vez que fazer asserções é condição necessária para o conhecimento testemunhal, impedir que agentes epistêmicos realizem esse tipo de ato de fala, pode significar excluí-los das práticas de produção e disseminação de conhecimento.

Este capítulo discutirá o que é o silenciamento epistêmico e os efeitos que ele pode causar nas práticas epistêmicas. Para tanto, será preciso analisar qual o mecanismo que opera o silenciamento garantido a sua efetividade. Em primeiro lugar será discutido o mecanismo do silenciamento segundo a teoria dos atos de fala. Tendo em vista que as asserções são atos de fala e que a transmissão de conhecimento envolve a interação entre os participantes das trocas comunicativas, o objetivo será identificar o que faz com que falantes tenham suas vozes impedidas de serem aceitas pelos ouvintes, conseqüentemente, perdendo o status epistêmico que ela poderia ter.

Em segundo lugar, será explorado o silenciamento como uma forma de injustiça epistêmica. A teoria das injustiças epistêmicas discute como relações injustas de atribuição de credibilidade e monopólio dos recursos hermenêuticos coletivos prejudicam determinados agentes em sua capacidade como conhecedores. Através dessa teoria se discutirá os mecanismos que operam os silenciamentos epistêmicos. Para isso, se explorará a hipótese de que a ignorância ativa, o preconceito identitário, a ignorância perniciosa e a arrogância intelectual são algumas das possíveis causas dos malogros nas trocas epistêmicas, ou seja, se argumentará que a arrogância intelectual causa disfunções comunicativas que impedem o conhecimento via testemunho.

Seguindo as propostas de Miranda Fricker (2007), Kristie Dotson (2015), José Medina (2012; 2016), Alessandra Tanesini (2017) e Sanford Goldberg (2017), defenderemos que a ignorância ativa ou insensibilidade testemunhal pode ser expressada de diferentes formas e cada uma delas descreve diferentes maneiras com que agentes e grupos podem ser silenciados.

Fricker propõe que há dois tipos de silenciamento causados pelo preconceito identitário, pelas lacunas interpretativas das experiências sociais e pelas assimetrias do poder social, quais sejam, a injustiça testemunhal preventiva e a objetificação epistêmica. A injustiça testemunhal preventiva se refere a um tipo de silenciamento causado quando o grupo social mais poderoso não solicita a colaboração epistêmica dos grupos marginalizados nas discussões públicas. Por outro lado, a objetificação epistêmica diz respeito à limitação e controle da agência epistêmica dos membros de grupos marginalizados impostos pelo grupo mais poderoso. Desse modo, em vez de serem considerados sujeitos de conhecimento capazes de usar plenamente sua agência epistêmica (participando ativamente de discussões por meio da expressão das suas crenças e questionamento de crenças divergentes das suas), eles são vistos como meras fontes de informação (transmissores passivos de informação solicitados apenas para responder as indagações dos seus inquiridores).

Dotson propõe outros dois tipos de silenciamento: a quietude e o sufocamento testemunhal. A quietude testemunhal é causada quando uma audiência falha em identificar um falante como conhecedor devido a ignorância perniciosa. Essa ignorância surge através de “imagens controladas” que objetivam e depreciam o status moral e epistêmico de determinados grupos. Consequentemente, por sofrerem constantes depreciações em seu status de conhecedoras, as vítimas da quietude testemunhal sofrem danos epistêmicos que podem minar a sua coragem intelectual, limitar sua agência epistêmica e suprimir tradições intelectuais inteiras. Fazendo com que as vítimas mantenham quietas diante das práticas epistêmicas coletivas. Por sua vez, o sufocamento testemunhal se refere aos testemunhos que expressam apenas o conteúdo que o público demonstra competência testemunhal para compreender. Por exemplo, em um contexto de opressão racial, as mulheres negras decidem não falar sobre os estupros que sofrem dos seus maridos para não propagar a categorização dos homens negros como violentos. Desse modo, o conteúdo transmitido suprime informações a fim de não causar potenciais danos que um público testemunhalmente incompetente e mais poderoso poderia causar, isto é, os danos que indivíduos poderosos e incapazes de entender o que as palavras dos seus interlocutores significam e tentam transmitir.

Por fim, baseados no trabalho de Alessandra Tanesini (2017), defenderemos que a arrogância intelectual produz ignorância ao silenciar as outras pessoas, além de criar a autoilusão no arrogante de que ele está isento de responder às interpelações feitas contra suas

alegações. Se argumentará que a arrogância intelectual consiste em um vício intelectual, ou seja, uma disposição cognitiva que produz efeitos epistemicamente ruins como, por exemplo, impedir a transmissão de conhecimento, manter a mente fechada e subordinar intelectualmente outras pessoas. Em acordo com a posição de Tanesini, o vício intelectual será defendido não apenas como a ausência de virtudes, mas que, de outro modo, ele pode ser “ativamente cultivado e fortalecido” (TANESINI, 2016, p.73). Nesse sentido, a arrogância intelectual será entendida como um dos fatores responsáveis por criar contextos que impedem que determinados falantes sejam adequadamente reconhecidos como sujeitos epistêmicos. Processo no qual se cria e reitera a autoilusão nos ouvintes arrogantes, a partir da crença de que eles estão isentos de cumprir a normatividade dos atos assertivos.

2.1 ATOS DE FALA E SILENCIAMENTO

Os atos de fala dizem respeito às palavras que, quando ditas nas condições adequadas, desempenham uma ação, por exemplo, dizer “aceito” (esta mulher como minha legítima esposa) durante uma cerimônia de casamento, sendo solteiro, sob a autoridade de um padre, etc., significa o mesmo que um ato de aceitar (cf. AUSTIN, 1962, p.29). De acordo com Austin, um ato de fala pode desempenhar três funções distintas: (i) a locução, (ii) a ilocução e (iii) a perlocução. A função (i) refere-se ao ato de pronunciar uma frase. A (ii) a palavras que, dado o contexto de enunciação, *constituem* o ato em questão, ou seja, “é a ação realizada simplesmente ao dizer algo” (LANGTON, 1993, p.300), por exemplo, os atos de casar, recusar, votar, instigar e prometer. (iii) faz referência a palavras usadas com a função de provocar uma determinada reação no interlocutor, ou seja, “é um enunciado considerado em termos de suas consequências, como os efeitos que ele tem em seu ouvinte” (LANGTON 1993, p.300), por exemplo, persuadir, convencer, conter e refrear.

Por sua vez, as asserções são atos de fala que têm como característica declarar uma proposição como verdadeira. Assim como os demais atos de fala, para que uma asserção seja realizada com sucesso, é necessário que os participantes de uma troca linguística cumpram as normas características desse tipo específico de ato de fala.

Para entender o papel das asserções nos casos de transmissão de conhecimento é preciso, inicialmente, considerar o trabalho de Austin acerca dos atos de fala. A proposta de Austin consiste em explorar as diferentes funções comunicativas que as palavras

desempenham. Nesse sentido, ao contrário de considerar apenas os valores de verdade de uma determinada declaração (as quais são ele chama de declarações constatativas), ele considera a dimensão performática dos enunciados em termos de sucesso e falha. Segundo Austin, para que um ato de fala seja bem-sucedido é preciso que se cumpra uma condição de felicidade. A condição de felicidade é o estado em que as palavras são proferidas nas circunstâncias adequadas para que elas desempenhem a função que pretendem realizar. As circunstâncias adequadas dizem respeito a

um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias (...), as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado (...). O procedimento tem de ser executado, por todos os participantes de modo correto e completo (AUSTIN, 1962, p.31)

Além dessas condições, o falante deve ser sincero e guiar-se segundo o ato que pretende ser invocado. Portanto, as condições de felicidade envolvem o cumprimento, tanto pelos falantes como pelos ouvintes, de determinados procedimentos convencionais que possibilitam a realização de uma performance linguística.

No caso das asserções, obviamente, declarar algo como verdadeiro não implica que esse algo seja verdadeiro; para isso, aquilo que está sendo proferido deve corresponder, objetivamente, ao que é o caso. Por exemplo, para que a declaração de que “há 20 cadeiras na sala ao lado” seja verdadeira, deve haver, de fato, 20 cadeiras na sala ao lado. De todo modo, asserir *p* implica a crença naquilo que está sendo dito. Austin exemplifica esse caso elucidando que não é possível asserir “o gato está sobre o tapete” e acrescentar “mas eu não acredito que o gato está sobre o tapete” (AUSTIN, 1962, p.52).

Contudo, nem todo tipo de asserção é facilmente verificável – o acesso às evidências pode ser restrito ou a audiência pode não possuir conhecimento prévio suficiente sobre o assunto em questão. Nessas situações, o acesso à informação depende, em grande medida, da credibilidade que o ouvinte oferece à autoridade do falante. Por exemplo, para saber qual é a população de Salvador, mesmo não tendo recursos para verificar objetivamente a quantidade atual de habitantes, eu posso me amparar na autoridade dos profissionais do IBGE e formar a crença de que a população estimada no ano de 2018 foi de 2.857.239 de habitantes (IBGE, 2018).

Uma audiência não tem, todavia, a obrigação de aceitar os enunciados de um falante como verdadeiros – por exemplo, ela pode não ser persuadida, ter motivos para suspeitar da autoridade do falante, não compreender o que está sendo dito, ou, até mesmo, estar desinteressada pelo discurso. Porém, se uma audiência deseja engajar-se em uma troca epistêmica, ela tem a obrigação de reconhecer que algo está sendo oferecido como verdadeiro por *alguém*. Discordar de uma proposição é algo legítimo, contudo, tratando-se de um contexto dialógico, as razões para crer ou não crer devem ser apresentadas aos participantes em igual medida. Nesse sentido, aderir ou se opor a algo que é colocado como evidência, envolve assumir as responsabilidades pelos seus efeitos epistêmicos, sejam eles bons (por exemplo, alcançar um maior número de verdades) ou ruins (por exemplo, defender uma crença falsa como verdadeira).

Por sua vez, o falante deve responder a dois compromissos básicos. Primeiro, ele deve prestar contas sobre aquilo que alega ser verdadeiro, ou seja, ao declarar algo como verdadeiro, o falante assume a responsabilidade pelos efeitos daquela crença, podendo ser culpabilizado caso algo saia errado. Segundo, ele tem o compromisso de oferecer respostas às possíveis contestações e desafios que sua audiência fizer. (TANESINI, 2016, p.77). Assumindo esses dois compromissos o falante autoriza (*licensing*) sua audiência a fiar-se em suas declarações e a reproduzir essa informação para um novo público.

O que está sendo defendido é que uma troca epistêmica envolve que falantes e ouvintes compartilhem responsabilidades acerca da crença que está sendo asserida. Ou seja, se, por um lado, o falante é responsável pela veracidade daquilo que ele transmite, por outro, o ouvinte é responsável pela aceitação daquilo que lhe é oferecido. Grosso modo, isentar-se do compromisso de responder às demandas das trocas epistêmicas significa ignorar os efeitos epistêmicos negativos que elas podem gerar ou se beneficiar dos seus efeitos positivos.

Engajar-se em dinâmicas comunicativas envolve estar aberto à reversibilidade de papéis comunicativos – ora como falantes, ora como ouvintes. Se essa dinâmica tem como pressuposto a finalidade de alcançar a verdade, o conhecimento ou o entendimento, os participantes devem ter a mesma oportunidade de falar e ser ouvidos em relação às suas asserções. Portanto, desafiar o que está sendo posto como evidência é um direito de todo participante de uma troca epistêmica justa.

Por sua vez, o silenciamento é um fenômeno em que uma audiência impede que um falante diga coisas. Embora impedir que outra pessoa fale possa ser feito de modo coercitivo –

quando, literalmente, o falante é amordaçado ou isolado do contato público –, existem maneiras mais sutis, mas não menos prejudiciais, de garantir o silêncio da voz de outras pessoas. É possível, através da linguagem, excluí-las de conversas, insultá-las, constrangê-las ou, mais radicalmente, extrair de seu domínio a possibilidade de fazer coisas com suas palavras. Por exemplo, em 2014 uma agente de trânsito parou um juiz em uma blitz e o multou, porque o seu carro estava sem placa e ele estava sem habilitação. O juiz, sentindo-se injustiçado, exigiu que a agente retirasse a multa e a processou por abuso de poder. Por fim, a agente de trânsito, ainda que só estivesse cumprindo as funções do seu cargo, foi condenada a pagar uma multa de cinco mil reais. Desse modo, além de impedir que a agente cumprisse o exercício legal de sua profissão, o juiz tentou silenciar as acusações que ela fez contra ele. Esse caso ilustra o poder social que altos cargos podem desempenhar e como os menos poderosos podem ser submetidos a injustiças. (RAMIRO, 2014).

Por outro lado, é difícil encontrar evidências que deem suporte à efetividade do silenciamento em nível epistêmico. Em primeiro lugar, porque o silenciamento epistêmico prejudica o falante enquanto conhecedor e, obviamente, não são todos os casos em que um falante é impedido de falar que o prejudica dessa maneira. Por exemplo, um grito de surpresa pode interromper momentaneamente que alguém faça asserções, mas isso não é um indicativo de que sua capacidade de transmitir informações foi prejudicada.

Em segundo lugar, porque é preciso elucidar as relações de poder e outros fatores contextuais que influenciam aquela circunstância em particular e, potencialmente, prejudicam mais a uns do que a outros. Através da análise contextual é possível avaliar a vulnerabilidade da capacidade discursiva de um falante naquela ocasião e identificar os grupos sociais que estão mais suscetíveis a terem seu discurso silenciado – ainda que os participantes sejam ou não culpados pelos danos causados às vítimas das suas injustiças.

Por exemplo, imaginemos uma pequena comunidade do campo em que as mulheres não participam das decisões da sua cidade. Consideremos ainda que, em geral, essa comunidade determina uma função muito específica para as mulheres, a saber, o papel da mulher é cuidar da sua família e da casa. Um garoto nascido e criado nessa cidade hipotética, a rigor, não tem evidências de que as mulheres podem, de algum modo, contribuir com informações relevantes acerca das decisões políticas daquela cidade. Nesse caso, ainda que não haja culpa por parte do garoto em sustentar a crença de que as mulheres não devem participar de determinadas atividades deliberativas, objetivamente, as mulheres são

constantemente excluídas de contribuir em assuntos relevantes para aquela comunidade. Sendo assim, ainda que indivíduos possam ou não ser culpabilizados – a rigor, o garoto não tem culpa de ter nascido em um contexto que naturaliza a exclusão das mulheres – a estrutura que regula aquilo e aqueles que podem participar de determinadas práticas epistêmicas (leis, costumes), prejudica a agência epistêmica das mulheres em assuntos socialmente relevantes.

Agora, seguindo o exemplo, consideremos que o garoto vai até uma cidade progressista e se depara com várias mulheres que além de contribuírem com discursos e deliberações coletivas da cidade, também ocupam cargos politicamente relevantes. Nesse segundo caso, o garoto encontra evidências conflitantes com suas crenças iniciais que permite que a revisão de seus paradigmas e estigmas sobre o papel das mulheres na sociedade. Todavia, consideremos que por mais que as mulheres desta comunidade progressista tenham maior representatividade e poder social, elas ainda lutam por reconhecimento social frente a uma sociedade hegemonicamente patriarcal e machista. Neste contexto, podemos considerar que o garoto tem a possibilidade de revisar ou preservar suas antigas crenças, por exemplo, reconhecendo que mulheres podem (devem) participar de práticas epistêmicas ou ignorando os fatos de que mulheres podem contribuir para práticas epistêmicas. No entanto, ao ignorar ou diminuir as novas evidências (mulheres que ocupam cargos e participam de discussões da cidade), ele torna-se moral e intelectualmente culpado por desrespeitá-las e preservar suas crenças antigas.

Desse modo, podemos concluir que o contexto permite identificar a culpabilidade de uma crença e os danos que elas podem causar. No primeiro caso, apesar de não ser culpado, as crenças e atitudes do garoto causam danos contra a agência epistêmica da mulher devido ao poder social que os homens exercem contra as mulheres naquela sociedade. No segundo caso, ainda que o garoto seja culpado, o poder social é melhor distribuído, o que permite que as mulheres não se calem frente aos destratos do garoto.

A fim de teorizar acerca de como um indivíduo pode ser silenciado em sua capacidade de transmitir conhecimento³, discutiremos a seguir uma condição crucial para o desempenho pleno da agência epistêmica, a saber, a capacidade de fazer asserções e as condições que permitem o sucesso desse empreendimento.

3 Em relação à capacidade de fazer asserções está se fazendo uma alusão à agência epistêmica, ou seja, à capacidade do indivíduo ser ativo diante de crenças (das suas e de outras pessoas) e posicionar-se diante delas. Para defender esse tipo de agência, baseio-me na definição de Kristie Dotson que diz que a agência epistêmica é “a capacidade de utilizar recursos epistêmicos compartilhados de forma persuasiva dentro de uma determinada comunidade de conhecedores, a fim de participar da produção de conhecimento e, se necessário, a revisão desses mesmos recursos” (DOTSON, 2012, p. 115, tradução nossa).

Em geral, o testemunho se refere a uma série de práticas que correspondem a trocas de informações entre pessoas, como, por exemplo, relatos, depoimentos, declarações, afirmações, podendo ser através de jornais, livros, documentos, internet e outras fontes secundárias, como coloca Lorraine Code: “onde o suposto contraste [entre o testemunho e as outras fontes de conhecimento] é com a experiência direta” (2014, p.152). O que distingue o testemunho dessas outras fontes de conhecimento é o fato que o acesso ao conteúdo da crença em questão é mediado por trocas intersubjetivas, sendo assim, como Code destaca: “O testemunho por definição é interativo” (CODE, 2014, p.152). Ou seja, o acesso à informação depende do sucesso comunicativo entre indivíduos.

Ainda que o testemunho possa, sem maiores problemas, ser tratado como uma fonte de informação (por exemplo, uma pessoa oferecer respostas objetivas aos inquéritos de outras), ele não reduz os sujeitos a meras fontes de informação. Antes disso, o testemunho pressupõe uma relação entre sujeitos de conhecimento que, como participantes de uma troca epistêmica, engajam-se ativamente em adquirir conhecimento a partir do compartilhamento de informações e responsabilidades epistêmicas com outras pessoas.

Por essas razões, o testemunho se difere de outras fontes de conhecimento como, por exemplo, a percepção, a memória e o raciocínio. De outro modo, o testemunho não está limitado àquilo que o sujeito do conhecimento pode perceber imediatamente através das suas faculdades mentais em relação a um objeto. Antes disso, esse tipo de conhecimento depende da responsividade dos agentes envolvidos na troca. Portanto, testemunhar algo implica fazer asserções e é o ponto de intersecção entre as trocas epistêmicas e linguísticas.

Reconhecer a si e aos outros como agentes epistêmicos em uma troca linguística é o ponto de abertura que permite o diálogo e o ponto inicial para o que Kristie Dotson (2014) chamou de *competência testemunhal*. A competência testemunhal, na perspectiva do falante, é a habilidade dos ouvintes compreenderem o seu testemunho, de modo que o conteúdo do que está sendo asserido seja precisamente inteligido por eles.

Segundo Dotson, a inteligibilidade precisa é a capacidade de uma audiência compreender o conteúdo de um testemunho de forma suficientemente clara e, se necessário, detectar as possíveis imprecisões em sua compreensão. Ela ilustra essa habilidade recorrendo a um exemplo em que um leigo em física nuclear tenta entender mais sobre um assunto da área escutando o testemunho técnico de um especialista. Nesse cenário, o conhecimento limitado sobre física nuclear e a sensibilidade a uma quantidade mínima de conhecimento do

leigo criam lacunas interpretativas que o impedem de compreender parte significativa do discurso do físico. Além disso, estando consciente da sua limitação acerca do assunto (falta de informações básicas, método de pesquisa, objetivos específicos da área etc.), provavelmente, o leigo terá dúvidas acerca da sua própria capacidade de compreender o testemunho em questão. Entretanto, Dotson salienta que, apesar dessas dúvidas poderem invalidar o seu conhecimento inicial, “esse invalidador surge por causa da sensibilidade à falta de informações básicas e/ou crenças necessárias para tornar as palestras técnicas sobre física nuclear completamente inteligíveis” (DOTSON, 2014, p.246).

Seguindo tal raciocínio, ser testemunhalmente competente não implica compreender e ter acesso a toda estrutura argumentativa e às evidências disponíveis que nos permitem entender determinado domínio de conhecimento em sua totalidade. Antes disso, significa ser capaz de reconhecer que há pessoas com determinado domínio a respeito desse conhecimento e que, para compreender a estrutura lógica desse domínio, é preciso estar sensível às informações que nos faltam para acessá-lo. Desse modo, tendo uma clareza suficiente sobre a informação dada (seu significado, suas implicações, estrutura lógica etc.) e estando atento às dúvidas que nos impedem de acessá-lo, adquirimos um determinado grau de precisão que nos permite entender o que aquela pessoa está tentando transmitir.

Para sermos justos em trocas epistêmicas devemos garantir que todos tenham a oportunidade de se expressar e serem entendidos. Contudo, ter liberdade de expressão não garante que haja justiça; alguns discursos subordinam e oprimem outras pessoas. Além do direito a falar e ser ouvido, é preciso que o conteúdo do que está sendo dito não cause prejuízos as outras pessoas. Nesse sentido, o discurso deve ser legítimo (fundamentados em experiências sociais relevantes, aberto a oferecer respostas) e prestar contas (apresentar provas, ser culpabilizado caso as coisas não saiam como esperado, etc.). Todavia, devemos reconhecer que assim como nós mesmos, outras pessoas são agentes epistêmicos e que sem reciprocidade comunicativa inevitavelmente a comunicação tenderá a falhar, Como defende Medina:

Como comunicadores justos que tratam uns aos outros como iguais, os participantes dessas trocas têm obrigações comunicativas com relação à justiça epistêmica que vão além de permitir que outros falem e desfrutem do status genérico de um sujeito epistêmico. Em particular, eles têm a obrigação de permanecer abertos à (em princípio) reversibilidade de papéis na comunicação, investigação e interpretação. As relações comunicativas que são estabelecidas na interação epistêmica têm que ser, em princípio,

recíprocas com seus papéis – de inquiridor e informante, por exemplo – sendo potencialmente reversíveis (MEDINA, 2012, p.214)

Por fim, ser justo em uma troca epistêmica não significa apenas permanecer aberto a ouvir às asserções de outras pessoas, significa estar aberto a receber críticas e responder aos desafios. Se reivindicamos nossa posição de autoridade sobre uma crença – nos reconhecendo como detentores desse conhecimento – e se queremos ser reconhecidos por isso, temos que considerar que, anteriormente, esse mesmo direito deve ser permitido aos outros. Desafiar posicionamentos permite que nossos posicionamentos sejam desafiados. Do mesmo modo, se queremos motivos para acreditar em outras pessoas, temos o dever de oferecer motivos para que outros acreditem em nós, assumindo responsabilidade por nossos discursos e ações.

2.1.1 Poder social e subordinação

Subordinar outra pessoa significa fazer com que ela se mantenha sob influência e responda aos comandos que lhe são dados. Um indivíduo subordinado é hierarquicamente classificado como inferior, objeto ou coisa e, desse modo, é submetido ao poder daquele que o subordinou. Em seu aspecto comunicativo, a subordinação corresponde à força ilocutória e ao poder social do subordinador que, desabilitando os atos ilocutórios de um falante, torna-o incapaz de contrapor os abusos sofridos. O poder social é, segundo Miranda Fricker, a “capacidade que nós temos, como agentes sociais, de influenciar as coisas no mundo social” (FRICKER, 2007, p.9). Sendo assim, a garantia de que agentes exerçam seu poder social depende da sua capacidade de influenciar e manter a sua autoridade sobre as crenças e comportamentos de outras pessoas. Em sua dimensão linguística, o poder social corresponde à força ilocutória e aos casos bem-sucedidos de metas perlocutórias. Nesse sentido, por definição, pessoas e grupos mais poderosos são aqueles que podemos identificar como tendo seu discurso e pretensões comunicativas mais amplamente aceitos, em contraste, pessoas e grupos menos poderosos são os que falham regularmente em sustentar seu discurso.

O poder social é parte estruturante de um contexto enunciativo e, conseqüentemente, fixa o alcance de determinados atos ilocucionários. O endosso social cria as condições para que sejam legitimados cargos e instituições, assim como para validar o discurso de alguém, difundir, autorizar e regular determinados pensamentos e práticas sociais. Nesse sentido, o contexto social de uma troca linguística funciona tanto fornecendo condições de facilidade

para o sucesso de determinados atos de fala, como colocando obstáculos para outros. Por essas razões, Langton afirma que: “Alguns atos de fala constroem um espaço, por assim dizer, para outros atos de fala, possibilitando que algumas pessoas se casem, votem e se divorciem. Outros atos de fala, em contraste, estabelecem limites a esse espaço, impossibilitando que outras pessoas se casem, votem e se divorciem”. (LANGTON, 1993, p.319).

Na medida em que o contexto incide diretamente sobre a força ilocutória e a responsividade dos agentes às perlocuções de um ato de fala, ao menos em parte, a conjuntura social que estrutura o contexto elucidará quais grupos sociais terão mais ou menos força interferindo, desse modo, na autoridade do falante e na efetividade dos seus atos de fala. Acerca disso, Langton oferece o seguinte exemplo:

Um escravo pode dizer ao seu senhor: “Tem alguma coisa para comer?” e o enunciado pode ter a força de um pedido. O mestre pode dizer ao escravo: “Tem alguma coisa para comer?” e o enunciado pode ter a força exercitativa de uma ordem. E os domínios de autoridade podem variar em tamanho e escopo. O domínio da autoridade do legislador é vasto – toda a população de uma nação, presente e futura. Existem domínios menores. Um pai que proíbe uma criança de se aventurar descalça na neve tem autoridade no domínio local da família. Um paciente que proíbe um médico de administrar uma medicação tem autoridade no domínio local de sua própria vida, seu próprio corpo. Em todos esses casos, a ação executada depende da autoridade do falante no domínio relevante. (LANGTON, 1993, p.305, tradução nossa)

Ocupar uma posição de autoridade em um domínio relevante é uma condição de felicidade para atos de fala autoritativos. Nesse sentido, pessoas e grupos poderosos – seja pela ocupação de uma posição formalmente reconhecida (cargos institucionais privilegiados – chefes, especialistas, juízes), seja pela ocupação de uma posição social ou econômica privilegiada notadamente estabelecida (ricos, homens, brancos) – exercerão mais facilmente a força ilocucionária necessária para cumprir as condições de felicidade dos seus atos de fala autoritativos. Isto é, aquilo que essas pessoas querem fazer através do que estão dizendo se efetiva, concretamente, no mundo social. Por exemplo, o que elas dizem como uma ordem se torna uma ordem, uma lei se torna uma lei, um veredito se torna um veredito, etc. Desse modo, os grupos mais poderosos podem subordinar os que têm menos poder através da autoridade dos seus atos de fala.

Estando numa condição de privilégio, a autoridade dos mais poderosos se manifesta com mais força ilocutória e, portanto, está mais predisposta a realizar sua meta perlocutória. Sendo assim, se, por exemplo, um juiz promulga uma lei que legitima o *apartheid*, os brancos

sentem-se legitimados para discriminar e classificar os negros como inferiores, assim como para privá-los de frequentar determinados lugares, expressar livre e publicamente as manifestações culturais de seu grupo, fazer reivindicações etc. Por outro lado, aquilo que os grupos menos poderosos dizem possui menos força ilocutória, desse modo, dificilmente suas palavras desempenharão a autoridade necessária para serem aceitas como ordens, recusas, reivindicações, protestos ou asserções. Portanto, na medida em que a assimetria entre seus poderes tende a dar voz à parte mais poderosa, a agência social dos menos poderosos será limitada e sua força ilocucionária tenderá a ser subordinada à autoridade dos mais poderosos.

2.1.2 Silenciando atos de fala

O caso paradigmático do silenciamento dos atos de fala, como foi tratado por Langton e Hornsby, se refere à incapacidade dos homens influenciados pela pornografia de aceitarem o “não” de uma mulher como um ato de recusa durante sua tentativa de fazer sexo com ela. Com algumas alterações, o caso é tratado da seguinte maneira:

Existem dois cenários, (I) o das imagens e discursos pornográficos e (II) o de uma situação real. Ambos os cenários apresentam a mesma situação: um homem tentando fazer sexo com uma mulher e ela dizendo “não”. Suponhamos agora que, na continuação desta situação, o cenário (I) siga o seguinte roteiro: apesar da mulher, explicitamente, recusar as investidas sexuais do homem, ele insiste na sua tentativa (usando da força física e da violência) e, enfim, faz sexo com ela. A cena termina. Agora, consideremos a mesma situação no caso (II). Novamente, suponhamos que o homem tenta fazer sexo com uma mulher e ela diz “não”. Diferente do primeiro caso, em que já há um roteiro pré-determinado, o homem da situação real tem, a rigor, a possibilidade de continuar insistindo ou de refrear sua ação. Portanto, o cenário (I) trata de um discurso já estabelecido, enquanto o (II) se trata de um discurso em desenvolvimento, sendo possível que o homem siga ou não o roteiro do primeiro cenário.

Apesar de serem circunstâncias diferentes, e no segundo cenário haver a possibilidade para ações diferentes, essas duas cenas têm algo em comum. O que ocorre é que, em ambas as cenas, aquilo que a mulher está dizendo recai sobre o escrutínio do homem. Isto significa que o que a mulher diz, enquanto manifestação da sua vontade (o que ela faz com suas palavras enquanto ilocução), não está sendo apreendido pelo homem e a relação está baseada na

desigualdade. Naturalmente, todos temos a capacidade de avaliar uma proposição e podemos fazer isso tanto com o que as pessoas nos dizem, como sobre aquilo que percebemos acerca dos objetos. No entanto, o que está sendo elucidado é o fato de que o homem está impedido que a mulher realize sua capacidade discursiva ao não reconhecer que dizendo “não”, a mulher está tentando recusar o sexo.

A questão segue da seguinte forma: ao dizer “não”, diante do pretense convite para o ato sexual, a mulher está manifestando verbalmente o seu ato de recusa. Diferente de um objeto (em que o conteúdo da proposição está sob nosso escrutínio), existe um sujeito que tenta estabelecer uma troca linguística com outro. Para que a troca linguística tenha sucesso, é preciso que se reconheça a intenção do ato enunciado (no caso, recusar). Portanto, não havendo reconhecimento do ato pretendido, o falante é prevenido de realizar seu ato ilocutório, conseqüentemente, seu discurso é silenciado ilocutoriamente.

A teoria dos atos de fala elucida um aspecto fundamental das trocas linguísticas, a saber, as condições mínimas para o sucesso performativo de uma declaração. Desse modo, ao estabelecer as condições para o sucesso performativo, se estabelecem as condições para o fracasso performativo. Nesse sentido, como destacado por Langton: “Se a fala é uma ação, então silêncio é falha em agir. (LANGTON, 1993, p.314).

Entendendo o silenciamento como uma forma de prevenir que outras pessoas falem, podemos resumir a contribuição das teorias dos atos de fala para o debate sobre o silenciamento do seguinte modo: O silenciamento é uma forma de prevenir uma pessoa de fazer coisas com palavras – qual seja, impedir ou diminuir a capacidade de realizar ações linguísticas; é preciso considerar inicialmente que falar nos permite interferir no mundo social. Esse parece ser o caso, pois, através das palavras que proferimos temos a possibilidade de descrever eventos no mundo, mas também de evocar pensamentos, sentimentos e induzir pessoas a agir de acordo com nossas intenções comunicativas.

Por exemplo, um falante pode fazer com que seus interlocutores acreditem que são 10 horas da manhã, que votem em um determinado candidato ou que não dirijam durante a noite. Portanto, (a) se temos a capacidade de fazer com que outras pessoas se comportem a partir das nossas palavras, podemos concluir que quando dizemos coisas também realizamos ações. Por outro lado, apesar de termos a capacidade de induzir as pessoas a terem determinadas reações, é preciso considerar o fato de que os pensamentos e sentimentos são estados subjetivos e que sobre os estados subjetivos de outras pessoas nós não temos domínio. Sendo

assim, *(b)* dizer algo a outra pessoa não é uma condição suficiente para que ela aja de acordo com *lhe* é dito. Desse modo, a partir de *a* e *b*, pode-se concluir que a efetividade dos enunciados performativos é indiretamente proporcional à vulnerabilidade do falante em relação à sua audiência. Seguindo esse raciocínio, os indivíduos silenciados são aqueles que falham em ter seus enunciados performativos devidamente recebidos pela sua audiência.

O próximo tópico partirá das contribuições das teorias do ato de fala, relacionando-as com o debate acerca do conhecimento que obtemos a partir de outras pessoas.

2.2 SILENCIAMENTO DO TESTEMUNHO

Se, por um lado, através daquilo que dizemos, temos a capacidade de influenciar nas ações, decisões e crenças de outras pessoas; por outro, o sucesso ou fracasso de um enunciado performativo depende, ao menos em parte, da responsividade dos ouvintes. Analogamente, quando desejamos realizar trocas epistêmicas, dependemos que nossa audiência reconheça o fato de que estamos *lhes* ofertando algo como uma crença verdadeira. Quando posto dessa maneira, o testemunho deve ser tratado como um fenômeno inerentemente interativo e, desse modo, a receptividade das asserções é uma condição mínima para o sucesso das trocas epistêmicas.

Como sujeitos de conhecimento, precisamos de razões que justifiquem as nossas crenças, por esse motivo, devemos avaliar a credibilidade de nossas fontes e julgar aquelas que podem nos fornecer informações efetivas sobre algum domínio. Esse é o modo como nós, por exemplo, confiamos na expertise de especialistas para entender questões que, a nós próprios, teríamos um trabalho infundável ou, em alguns casos, contraproducente (por exemplo, para cada doença que tivermos, termos que estudar a fundo medicina). O trabalho acerca das injustiças epistêmicas explora a relação entre a confiança que depositamos em outras pessoas a fim de alcançar conhecimento e os mecanismos que impedem que obtenhamos sucesso nesse empreendimento, sugerindo, portanto, uma nova perspectiva de silenciamento, dessa vez, baseada nas falhas de atribuição de credibilidade. Ou seja, se partimos de relações em que determinadas pessoas usufruem de mais direitos de terem suas palavras epistemicamente aceitas, as trocas testemunhais estão arraigadas em relações injustas.

Miranda Fricker (2007) identificou padrões de rejeições do testemunho de outras pessoas, em que o ouvinte prejudica o falante de maneira distintamente epistêmica. Para Fricker, assim como o sucesso performativo depende do reconhecimento de uma pessoa enquanto agente discursivo, o sucesso de uma troca epistêmica depende do reconhecimento de uma pessoa enquanto sujeito de conhecimento. Nesse sentido, quando os ouvintes impedem, injustificadamente (ou baseado em premissas falsas), que um falante realize plenamente as suas capacidades enquanto conhecedor, a interação entre essas pessoas está baseada numa relação injusta no que concerne à aquisição, transmissão e manutenção do conhecimento.

Fricker defende que falha na interação é originada na avaliação que os ouvintes fazem acerca da credibilidade de um testemunho. Para Fricker, existem, pelo menos, duas formas com que os falantes podem ser prejudicados no seu testemunho decorrente de uma relação epistemicamente injusta que são: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica.

Na injustiça testemunhal, o ouvinte falha na avaliação de credibilidade do falante devido a um preconceito identitário, isto é, a partir de uma avaliação induzida por estereótipos sociais que o ouvinte tem acerca dos falantes (por exemplo, mulheres são histéricas, portadores de doenças mentais são intelectualmente incapazes etc.), de modo que a credibilidade que o ouvinte oferece ao falante é menor do que a evidência que ele está oferecendo sobre a verdade. Consequentemente, o falante é prejudicado na sua capacidade como conhecedor.

Fricker (2007) exemplifica esse tipo de injustiça recorrendo ao caso de Tom Robinson do livro *To Kill a Mockingbird*, de Harper Lee. Nesse caso, um negro norte-americano do início do século XX tenta defender sua inocência diante de um tribunal de jurados brancos. Na ocasião, o advogado de Robinson tenta defendê-lo de acusações de estupro, alegando que os cortes e golpes desferidos contra aquela suposta vítima foram provocados por golpes de um braço esquerdo, o que conflitava com o fato de que o braço esquerdo de Robinson era inválido devido a um acidente enquanto era criança. Contudo, mesmo após a apresentação de fortes evidências empíricas, o júri não foi capaz de dar credibilidade a um homem negro, mesmo com a corroboração das evidências apresentadas pelo seu advogado branco. A sociedade americana hegemônica daquela época era profundamente racista e segregacionista. Portanto, devido a estereótipos e preconceitos enraizados socialmente, o júri não foi capaz de validar a defesa de Robinson. Fricker descreve este tipo de invalidação do testemunho como um caso de injustiça testemunhal.

Na injustiça hermenêutica, por outro lado, o sujeito está em uma desvantagem nas suas capacidades de fazer com que as suas experiências sociais tenham sentido e que sejam entendidas por sua audiência. De acordo com Medina a injustiça hermenêutica “é o tipo de injustiça que aparece quando os obstáculos comunicativos afetam as pessoas diferentemente em como são silenciadas; isto é, na sua incapacidade de se expressar e de ser entendido (MEDINA, 2012, p.202-203)”. Referindo-se, portanto, a um caso estrutural de preconceito identitário. Fricker exemplifica esse tipo de injustiça baseando-se na origem da expressão “assédio sexual”.

Nesse caso, Carmita Wood, uma funcionária de um laboratório de física nuclear, sofria constantes investidas de um cientista. Wood relata sua experiência descrevendo que o homem “balançava sua virilha quando ficava perto de sua escrivaninha”, “deliberadamente roçava em seus seios quando procurava alguns papéis” e, em um determinado dia, “a encurralou no elevador, beijando indesejadamente em sua boca” (FRICKER, 2007, p.150). Depois desses episódios, Wood passou a sentir dores crônicas e pediu para ser transferida. Tendo seu pedido negado, ela saiu de férias e no seu regresso pediu seguro-desemprego.

No entanto, quando Carmita tentou expor os motivos da sua solicitação ao investigador do caso, ela não tinha palavras para descrever o que havia lhe ocorrido. Posteriormente, com a ajuda de duas advogadas que assumiram seu caso, elas cunharam expressão “assédio sexual” para se referir aos episódios de avanços sexuais indesejados. A partir da criação da palavra “assédio sexual” foi possível fazer sentido das experiências sociais de Carmita e de outras vítimas de assédio sexual que, apesar de sofrerem abusos, não possuíam uma palavra que pudesse ser compreendida coletivamente, desse modo, suprimindo esta lacuna interpretativa.

Contudo, apesar desses dois tipos de injustiça prejudicarem os falantes na expressão e compreensão de suas experiências, não são todas as injustiças que causam prejuízos à agência epistêmica dos falantes. Para identificar um caso de injustiça como prejudicial é preciso considerar o contexto social e histórico em que os diferentes participantes de uma troca comunicativa estão imersos, de acordo com Medina: “precisamos acompanhar as trocas comunicativas por tempo suficiente para detectar seus padrões de interação epistêmica e a dinâmica comunicativa que se desenvolve neles ao longo do tempo” (MEDINA, 2012, p.203, tradução nossa). Esse parece ser o caso, pois somente dentro de um contexto são estabelecidas as relações de poder social que garantem maiores ou menores condições de felicidade para

realização das asserções. Por exemplo, o caso de Carmita Wood não foi apenas um incidente episódico, além das sucessivas investidas dos cientistas, outras mulheres relatavam o mesmo tipo de queixa em diversas situações em sua vida.

Nesse sentido, os indivíduos com menor poder social, além de terem parte da sua vida epistêmica comprometida, sofrem danos que podem ser localizados em outras esferas da sua vida cotidiana, como danos sociais (sendo demitidos de trabalhos, privados de frequentar determinados ambientes, recebendo salários desproporcionais aos demais funcionários) ou morais (sofrendo injúrias, sendo desrespeitados, humilhados). No que diz respeito a danos distintamente epistêmicos, segundo Gaile Pohlhaus Jr., a injustiça epistêmica pode ser entendida pelo menos de três maneiras:

Primeiro, elas prejudicam conhecedores específicos como conhecedores, por exemplo, suprimindo o testemunho de um conhecedor ou dificultando que conhecedores específicos conheçam o que é do interesse deles conhecer. Segundo, causam disfunção epistêmica, por exemplo, distorcendo a compreensão ou impedindo a investigação. Terceiro, eles realizam os dois danos mencionados anteriormente e, às vezes, através do uso de nossas práticas e instituições epistêmicas, por exemplo, quando currículos escolares e acadêmicos, as disciplinas são estruturadas de maneira a ignorar sistematicamente, distorcer e/ou desacreditar determinadas tradições intelectuais (POHLHAUS, 2017, p.13-14).

Em outras palavras, quando vista somente a partir de um rótulo danoso, a pessoa é privada do direito de contribuir com informações que contextualmente poderiam ser relevantes, prejudicando de forma danosa a sua agência epistêmica.

No caso de Carmita, a incapacidade cognitiva do assediador não é uma desvantagem significativa para ele, ao contrário, a falta desses recursos interpretativos somente possibilitam que sua conduta permaneça incontestada. Em todo caso, é possível que, com a compreensão da sua condição de assediador, o cientista refreasse seu comportamento. No entanto, “a lacuna hermenêutica é para ele uma fonte de má sorte epistêmica e moral” (FRICKER, 2007, p. 150, tradução nossa), de má sorte epistêmica porque não existia um recurso hermenêutico que permitisse que o cientista compreendesse a experiência de violência que aquela mulher sentia e má sorte moral pelo fato daquele tipo de comportamento ser considerado hegemonicamente

como um flerte inocente.⁴ Por outro lado, a incapacidade insensibilidade do Cientista foi seriamente desvantajosa para Carmita Wood.

Desse modo, é perceptível que no caso do cientista, não houve nenhum dano à sua agência epistêmica, nem à sua dignidade ou conduta. Por outro lado, Carmita ficou impossibilitada de ser compreendida; e mais, teve danos concretos na sua carreira, cuja causa não ficou clara para a comunidade em que estava inserida – inclusive nem para ela própria, apesar do seu enorme sofrimento físico, moral, psíquico e social, e do comprometimento de sua carreira – até que a formulação de ‘assédio sexual’ permitisse que sua situação fosse de fato compreendida e as providências cabíveis executadas.

Esses casos mostram, mais uma vez, que as injustiças epistêmicas são inerentemente dependentes do contexto e uma análise dos casos de silenciamento deve considerar o contexto em que essas disfunções epistêmicas estão ocorrendo.

2.3 IDENTIFICANDO PRÁTICAS DE SILENCIAMENTO EPISTÊMICO ATRAVÉS DA INJUSTIÇA E VIOLÊNCIA EPISTÊMICA

Enquanto problema epistemológico, uma definição de silenciamento deve considerar as trocas linguísticas que são feitas com a intenção de transmitir uma informação verdadeira. Como dito anteriormente, as condições sociais que perpassam as práticas de transmissão de conhecimento influenciam diretamente na adesão ou rejeição das mesmas. Considerando essa condicional, em seguida discutiremos o silenciamento epistêmico considerando cenários de injustiça e violência epistêmica.

Em relação ao silenciamento enquanto problema epistemológico, Miranda Fricker (2007), baseando-se nos efeitos das injustiças epistêmicas, descreve dois tipos de silenciamento gerados por disfunções epistêmicas, a saber, a *injustiça testemunhal preventiva* e a *objetificação epistêmica*.

4 Esse posicionamento é questionável. Filósofas como, por exemplo, Gaile Pohlhaus e Amandine Catala criticam o modelo de Fricker identificando injustiças hermenêuticas causada por abusos do grupo dominante. Por exemplo, a injustiça hermenêutica intencional que é gerada por uma rejeição daquilo que não convém para o grupo dominante que se torne publicamente inteligível). No mesmo sentido, Catala descreve o monopólio hermenêutico que se refere ao domínio absoluto dos recursos hermenêuticos e, consequentemente, de quais experiências podem ou não ser participar de um entendimento coletivo. Na abordagem de Fricker, a má sorte sugere que os perpetradores de injustiça podem ser desculpados pelos recursos interpretativos disponíveis na época, contudo, quando esses recursos são alvos de luta por reconhecimento e poder, os perpetradores devem ser responsabilizados pela difusão de uma ignorância ativa. Explicaremos com mais detalhes no terceiro capítulo.

No primeiro tipo, os ouvintes, antecipadamente, não solicitam o testemunho de uma pessoa porque oferecem, equivocadamente, uma credibilidade deflacionada à autoridade de um falante ou grupo sobre um determinado tópico. Ao não ser perguntado sobre questões que estão no seu domínio epistêmico, esse indivíduo ou grupo “é privado da oportunidade de contribuir com seus pontos de vista para o entendimento coletivo” (FRICKER, 2007, p.131, tradução nossa). Podemos ilustrar esse caso recorrendo ao exemplo da sociedade machista do garoto do campo. Na medida em que as mulheres são excluídas de participar das deliberações coletivas daquela comunidade, suas vozes são, antecipadamente, ignoradas como fontes de informação e, portanto, silenciadas.

No segundo tipo, em vez de um agente epistêmico ser entendido como um informante (um agente que transmite informação), ele é visto apenas como uma mera fonte de informação. Há uma diferença importante entre essas duas variações: por um lado, uma fonte de informação transmite passivamente aquilo que um inquiridor questiona, respondendo exclusivamente aquilo que interessa ao inquiridor. Por outro, um informante “tem um entendimento solidário da situação do investigador que lhes permite ser ativamente útil” (FRICKER, 2007, p.132, tradução nossa).

Por exemplo, imaginemos uma situação em que um pesquisador interroga mulheres de uma determinada comunidade se elas já sofreram algum tipo de violência por parte de seus parceiros a fim de montar uma base de dados. Consideremos que a resposta imediata da grande maioria das mulheres é dizer que não sofreram nenhum tipo de violência. Contudo, suponhamos que essa informação é falsa e que, na realidade, grande parte delas já sofreu algum tipo de agressão, mas não revela essa informação por vergonha ou por medo de sofrerem novas agressões. Nessa situação, como fonte de informação, apesar delas alegarem falsamente a inocência dos seus parceiros, o inquiridor baseará seus dados exclusivamente em sua resposta imediata. Contudo, como informantes, essas vítimas podem revelar a insegurança que elas têm de tratar do assunto e oferecer informações adicionais sobre sua situação de vulnerabilidade que não as permite falar abertamente sobre sua condição. Nessa segunda situação, o pesquisador teria informações relevantes para incluir novas variáveis à sua pesquisa, em vez de basear-se em respostas imediatas, por tratar as mulheres apenas como fonte de informação.

Enquanto agentes, nos distinguimos das fontes não-testemunhais de conhecimento justamente no que concerne à nossa habilidade dialógica. Apesar de um indivíduo poder ser

tratado como uma fonte de informação, sem ser prejudicado por isso – por exemplo, informando as horas a um desconhecido –, ser tratado exclusivamente como fonte de informação é um modo de restringir as capacidades epistêmicas de um indivíduo. Como informantes, nós podemos oferecer respostas, refinar nossos posicionamentos e, também, desafiar as ofertas que nos são postas; entretanto, é necessário que haja abertura para o diálogo. Tratar um sujeito exclusivamente como fonte de conhecimento é, portanto, uma forma de objetificá-lo e de silenciar seu discurso por diminuir o valor das suas capacidades cognitivas, além de limitar seu acesso em deliberações coletivas.

Na interpretação de Fricker, as disfunções epistêmicas que subjazem as práticas de silenciamento são geradas a partir do preconceito identitário e das lacunas interpretativas entre os participantes das trocas epistêmicas. De fato, o imaginário social baseado em estereótipos perniciosos e a falta de recursos para interpretar as experiências de outras pessoas, prejudicam que os ouvintes avaliem adequadamente a credibilidade dos falantes. Por um lado, as crenças adquiridas pelo meio social advindas de um imaginário coletivo que reitera preconceitos e dá suporte a pensamentos enviesados – quando, por exemplo, o fato do réu ser um homem negro impede que um júri considere as evidências a favor da inocência dele – revelam que as motivações e os vieses cognitivos desempenham um papel crucial na aquisição de conhecimento via testemunho. Levando falantes de determinados grupos a serem silenciados, tanto em casos de injustiça testemunhal preventiva, como de objetificação epistêmica.

Contudo, esse mesmo fenômeno foi interpretado de maneiras diferentes por outros filósofos. Por exemplo, Kristie Dotson (2015), interpretou esse fenômeno a partir do que ela chama de violência epistêmica. Dotson descreve o conceito de violência epistêmica da seguinte maneira:

A violência epistêmica no testemunho é uma recusa, intencional ou não, de uma audiência em retribuir comunicativamente uma troca linguística devido à ignorância perniciosa. A ignorância perniciosa deve ser entendida como referindo-se a qualquer ignorância confiável que, em um determinado contexto, prejudique outra pessoa (ou grupo de pessoas). Ignorância confiável é a ignorância que é consistente ou segue de uma lacuna epistêmica previsível nos recursos cognitivos. (DOTSON, 2015, p.238)

A ignorância perniciosa, assim como os preconceitos identitários, refere-se a lacunas no conhecimento que podem ser razoavelmente esperadas nos ouvintes de um testemunho e têm como efeito prejudicar o falante enquanto agente epistêmico. Ambas as posições envolvem (1) trocas epistêmicas não recíprocas e (2) danos à capacidade do falante de contribuir para deliberações coletivas. Em relação à reciprocidade, Dotson refere-se à condição de reciprocidade cunhada por Hornsby e, em relação aos danos, ela enfatiza os fatores contextuais – como discutido no tópico anterior – que moldam as relações das trocas testemunhais e torna certos indivíduos mais vulneráveis que outros.

Em relação a (1), Hornsby define a condição de reciprocidade destacando dois pontos fundamentais para que uma troca comunicativa tenha sucesso. Em primeiro lugar, é preciso considerar que o significado das palavras é estabelecido através do acordo entre os falantes em relação a como determinados sons representarão determinados eventos no mundo. Em segundo lugar, as palavras são usadas com um propósito prático de evocar certos pensamentos e comportamentos nos ouvintes, o que exige que os sujeitos de uma ação comunicativa não sejam meros expectadores, mas que, além disso, sejam capazes de se colocar no lugar do falante e corresponder ao ato pretendido. Reconhecer as intenções comunicativas de um falante é uma condição de felicidade para atos de fala que Austin (1962) chamou de aceitação.

Hornsby chama a mútua *aceitação* dos atos de fala pretendidos de reciprocidade e a define como uma “característica da situação humana que permite o encontro entre as mentes” (HORNSBY, 2003, p.3). Em seguida, ela acrescenta que a reciprocidade não exige que os ouvintes correspondam aos atos ilocucionários dos falantes, antes disso, o que ela garante “é apenas que os ouvintes reconheçam a fala do falante como ela deve ser usada”. (HORNSBY, 2003, p.3) Portanto, a reciprocidade garante que, em casos comuns de comunicação linguística, os atos de fala de um falante sejam evidentes (não ocultados pelo falante) e transparentes (não ocultos aos ouvintes). Portanto, seguindo essas normas comunicativas, as asserções também estariam sujeitas à condição de reciprocidade.

Em relação a (2), o tipo de ignorância que está operando para que as trocas epistêmicas sejam epistemicamente violentos deve ter poder ilocutório o suficiente para silenciar e ser danosa à agência epistêmica dos falantes. Contudo, os danos só podem ser analisados à luz de um contexto. Dotson sustenta sua posição através de três razões apresentadas a seguir:

Primeiro, é preciso distinguir o tipo de ignorância que está em questão, porque existem ignorâncias que não são prejudiciais – em alguns casos, por exemplo, ignorar determinada informação ou desconhecer determinado tópico pode propulsionar novas pesquisas científicas. Segundo, ainda que seja uma ignorância confiável – ou seja, advinda de uma lacuna epistêmica previsível – ela não é necessariamente prejudicial aos ouvintes. Por exemplo, considerando a ignorância como falta de conhecimento, uma criança de três anos de idade pode desconfiar, de maneira confiável, das práticas de voto através das urnas eletrônicas no Brasil. Contudo, nesse contexto, a ignorância confiável não é prejudicial devido o simples fato de crianças não poderem votar no Brasil. Por outro lado, seria possível que essa ignorância fosse pernicioso caso a criança pudesse votar. De qualquer modo, dificilmente um adulto seria prejudicado pelas crenças de uma criança acerca dos votos.

Dotson reforça seu exemplo pedindo para que consideremos que a ignorância da criança fosse em relação aos efeitos destrutivos do fogo. Esse tipo de ignorância pode ser de tipo pernicioso, caso a criança rejeite as advertências de outras pessoas, porque ela acha o fogo bonito. Nesse sentido, nos prejuízos causados pelo fogo é onde o dano aos falantes está localizado. De acordo com Dotson, “a violência epistêmica não requer intenção nem exige capacidade” (DOTSON, 2015, p.240), sendo assim, a criança está silenciando as advertências do seu interlocutor, facilitando o fracasso de uma troca comunicativa, porém, nesse contexto, a ignorância dela traz prejuízos.

Terceiro, as práticas de silenciamento causados pela violência epistêmica são operados através de uma ignorância confiável e prejudicial. Nesse ponto, Dotson faz uma distinção entre casos de silenciamento e práticas de silenciamento. Casos de silenciamento se referem a “um caso único, não repetitivo, de um público que falha em atender as dependências do falante”, já a prática de silenciamento, ela continua, “diz respeito a uma ocorrência repetitiva e confiável de uma audiência que falha em atender as dependências de um falante que encontra sua origem em uma ignorância mais difundida” (DOTSON, 2015, p. 241).

Ambos os tipos de silenciamentos, casos ou práticas, podem ser prejudiciais. No entanto, eles se diferem em relação ao tipo de ignorância que causa a falha nas trocas testemunhais. Enquanto a ignorância confiável é uma condição para as práticas de silenciamento, os casos de silenciamento não exigem tal condição. Possuir uma ignorância confiável, segundo Dotson, diz respeito “a um tipo de incompetência contrafactual em relação

a algum domínio do conhecimento.” (DOTSON, 2015, p. 242). Ser contrafactualmente competente em determinado domínio do conhecimento significa rastrear a verdade de determinada proposição *p*. Ou seja, “se *p* fosse falso, *S* não acreditaria que *p*” e “se *p* fosse verdadeiro, *S* acreditaria que *p*”.

Por outro lado, uma pessoa que demonstra incompetência contrafactual não falharia apenas em identificar a verdade de *p* em uma determinada situação. Tal estado constitui uma insensibilidade ou desajuste em “detectar a verdade em relação a algum domínio” de modo que o ouvinte “falhará consistentemente em rastrear determinadas verdades” (DOTSON, 2015, p.242). Caso essa falha também cause danos, então, essa ignorância será confiável e perniciososa. Dotson conclui da seguinte maneira:

Se não for tratada, a violência epistêmica e as práticas de silenciamento resultantes continuarão, enquanto casos de silenciamento podem ocorrer apenas uma vez e nunca mais. Isso não quer dizer que um exemplo de silenciamento não seja prejudicial, mas que a violência epistêmica diz respeito a uma prática de silenciamento prejudicial e confiável. (DOTSON, 2015, p.242)

Portanto, a violência epistêmica é determinada pela ignorância confiável, pelos danos objetivos e pelas falhas comunicativas.

Através da sua abordagem sobre violência epistêmica, Dotson distingue dois tipos de práticas de silenciamento decorrentes da não reciprocidade dos ouvintes em relação à dependência dos falantes, a saber, a *quietude testemunhal* e o *sufocamento testemunhal*.

Antes de definir essas duas variações de silenciamento é preciso considerar, como foi dito, que a violência epistêmica se refere a um público que devido a uma ignorância de tipo confiável e pernicioso prejudica o falante enquanto conhecedor, ou seja, diz respeito a uma crença falsa ou uma ausência de crença que é repetitiva, socialmente difundida (portanto, previsível) e que infringe danos aos falantes. A regularidade e previsibilidade de relações epistemicamente violentas gera, segundo Dotson (2012), sistemas epistemológicos derivados de uma resiliência epistemológica potencialmente danosa a determinados indivíduos e grupos sociais. Esses tipos de sistemas epistemológicos danosos geram o que ela chama de *opressão epistêmica*. Opressão epistêmica refere-se a sistemas de pensamento (imbuídos de ignorância pernicioso) que persistentemente excluem que determinadas pessoas ou grupos contribuam para produção de conhecimento. Portanto, uma vez excluídos ou marginalizados, as vozes

desses grupos tornam-se mais propensas a serem silenciadas. Sigamos na distinção dos dois conceitos acima.

Segundo Dotson, a quietude testemunhal ocorre quando uma audiência falha em reconhecer seus interlocutores como conhecedores. Similar aos casos de injustiça testemunhal preventiva e objetificação epistêmica, essa falha decorre de um conjunto de estereótipos ou “imagens controladas” que incapacitam ou impedem que um público tenha um discernimento adequado acerca da credibilidade de um falante. Em seu exemplo, Dotson apresenta quatro imagens que controlam o modo como as mulheres negras são percebidas socialmente nos Estados Unidos. Essas imagens são as de “mammies”, “matriarcas”, “mulheres do lar” e/ou “prostitutas. Dotson ressalta que, independente desses estereótipos serem precisos, ao receber esses rótulos as mulheres negras tornam-se parte de um grupo objetivado que é percebido pelos seus opressores como pessoas incapazes de fazer contribuições em esforços epistêmicos coletivos.

Em trocas epistêmicas o falante depende que uma audiência o identifique como conhecedor ou, ao menos, reconheça que está sendo oferecida uma asserção. Por outro lado, quando uma audiência, devido a uma percepção distorcida (amparada em estereótipos falsos e negativos), falha persistentemente em ser recíproca em relação ao testemunho dos falantes, ela pode minar a coragem intelectual desses grupos, induzindo-os a permanecerem em silêncio. Portanto, quando uma audiência não oferece as condições básicas para que os falantes sejam ouvidos em seu testemunho, ela faz com que o falante se mantenha testemunhalmente quieto, impedindo que suas vozes sejam socialmente aceitas para produção, disseminação e manutenção do conhecimento. Por exemplo, é possível que caso uma dessas mulheres tente denunciar uma irregularidade em seu trabalho, as autoridades locais não acreditassem que ela trabalha ou que ela está sendo honesta.

Por sua vez, o sufocamento testemunhal ocorre quando o falante percebe que sua audiência está sem vontade ou é incapaz de oferecer uma aceitação apropriada ao seu testemunho. Consciente da condição da sua audiência, os falantes suprimem determinadas informações a fim de garantir que o seu testemunho contenha apenas o conteúdo para o qual a audiência demonstra competência testemunhal, abertura ao diálogo, sensibilidade testemunhal e comprometimento para entender outras experiências, etc. (cf. DOTSON, 2015, p.244).

Segundo Dotson, o sufocamento testemunhal ocorre em trocas epistêmicas carregadas de “preocupações sociais e epistêmicas complexas”. Para que um silenciamento

possa ser identificado um caso de sufocamento testemunhal, Dotson defende que deve haver três ocorrências: 1) o conteúdo do depoimento deve ser inseguro e arriscado; 2) o público deve demonstrar incompetência testemunhal em relação ao conteúdo do depoimento do falante; e 3) a incompetência testemunhal deve seguir, ou parecer seguir, da ignorância perniciosa. (DOTSON, 2015, p.244). Como consequência, os falantes “sufocam” ou suprimem parte do conteúdo de um testemunho. Contudo, esse silenciamento não parte de um processo deliberativo por parte das vítimas do silenciamento, antes disso, ele deve ser entendido como um silenciamento coercitivo gerado pelos mecanismos opressores arraigados em determinados contextos e danosos para determinados falantes.

Sobre a primeira ocorrência, Dotson define como “testemunho inseguro”, o tipo de informação que, caso seja transmitida a um público que não consegue inteligir adequadamente o seu conteúdo, a audiência pode formar crenças falsas e, além disso, causar problemas sociais, políticos e/ou danos materiais para o falante. Para ilustrar essa ocorrência, relembremos o exemplo do tópico 2.2.5. Nesse exemplo, foi dito que as mulheres não oferecem o testemunho em relação às violências que sofrem dos seus maridos aos pesquisadores por medo ou vergonha dos efeitos que essa informação pode causar. Seguindo o mesmo raciocínio, Dotson usa os estudos de Kimberle Crenshaw sobre o silêncio das mulheres negras em relação à violência doméstica e estupro nos Estados Unidos. Nesse estudo é relevado que historicamente as mulheres negras omitem parte do seu discurso sobre violências domésticas e estupro para não reforçar estereótipos racistas contra os homens negros. Denunciar as violências sofridas por elas poderia ser interpretado de maneira distorcida por seu público e gerar problemas para sua comunidade como, por exemplo, perpetuar a classificação de homens negros como violentos. Dotson ainda ressalta que “o custo dessa omissão é raramente reconhecido, em parte porque o fracasso em discutir a questão molda as percepções sobre o quão sério é o problema em primeiro lugar” (DOTSON, 2015, p.245). Sendo assim, quando alguns tipos de informação são inseguros em determinados contextos, de modo que os falantes suprimam parte do conteúdo que é arriscado para eles, possivelmente o sufocamento testemunhal está presente nessas trocas epistêmicas.

Sobre a segunda ocorrência, na perspectiva do falante, a incompetência testemunhal refere-se a uma incapacidade dos ouvintes inteligirem precisamente o conteúdo de um testemunho, devido a uma falta de entendimento sobre o assunto, somado a uma insensibilidade aos invalidadores de sua compreensão. Portanto, quando o ouvinte demonstra

essas características ele apresenta razões para que o falante o reconheça como incompetente para compreender o conteúdo das suas asserções.

Segundo Dotson, existem várias maneiras de uma audiência demonstrar incompetência testemunhal em relação às asserções de um falante. Para ilustrar o caso, Dotson baseia-se nas pesquisas de alguns psicólogos sociais⁵ que indicam evidências para existência de microagressões raciais contra os negros norte-americanos. As microagressões raciais se referem a um conjunto de comportamentos expressados sutilmente (por exemplo, pela entonação), muitas vezes inconsciente, por meio de palavras e gestos, insinuosas ou intimidantes, que indicam uma aversão a uma determinada etnia (DOTSON, 2015, p.246). Na interpretação de Dotson, as microagressões podem ser entendidas como um exemplo de incompetência testemunhal em relação a um possível conteúdo das discussões sobre raça.

Para defender sua posição, ela recorre ao artigo de Cassandra Byers Harvin chamado “Conversations I Can’t Have”. Nesse artigo, Harvin expressa seu desconforto em manter conversas sobre questões sociais no contexto norte-americano. Em um dos casos descritos por ela, Harvin se encontra com uma mulher branca em uma biblioteca pública no início dos anos 50. Durante o encontro essa mulher pergunta a Harvin no que ela está trabalhando, que a explica que está pesquisando como criar filhos negros na sociedade americana. Prontamente, a mulher retruca Harvin questionando “como isso é diferente de criar filhos brancos?”. Para Harvin, segundo Dotson, essa pergunta não revela apenas a falta da luta de consciência de classes nos Estados Unidos. Através da entonação com que a mulher se dirigiu a ela, indicava que Harvin estava criando um problema que não existia ou, nas palavras de Harvin, que ela estava “fazendo algo do nada” (HARVIN, 1996 *apud* DOTSON, 2015, p.247). Notando a incompetência testemunhal da mulher branca, através das microagressões que sofreu, Harvin fingiu que estava sem tempo, para sair o mais rápido possível da conversa.

Uma das diferentes formas que as microagressões podem assumir são as de microinvalidações. Microinvalidações se referem a manifestações verbais que excluem, negam ou anulam os pensamentos, sentimentos, ou a realidade experiencial de um determinado indivíduo. (SUE, 2007 *apud* DOTSON, 2015, p.248). Esse tipo de microagressão, segundo Dotson, reflete a experiência vivida por Harvin. A desconfiança descomedida da mulher branca sobre o trabalho de Harvin é um indicativo de como as microinvalidações podem operar como um modo negar efetivamente a experiência

5 (Solorzano, Ceja e Yosso 2000; Schacht 2008; Sue, Capodilupo e Holder 2008; Sue et al. 2009; Sue 2010).

desconhecida para os ouvintes. O insulto apresentado em forma de questionamento e a entonação usada, indicam incompetência testemunhal acerca do conteúdo do trabalho de Harvin que é, portanto, induzir a “sufocar” o seu testemunho.

A terceira e última ocorrência se refere a uma incompetência testemunhal que siga, ou pareça seguir, da ignorância perniciosa. O caso de Harvin inscreve-se nessa condição. A ignorância confiável apresentada pela interlocutora de Harvin, dado o contexto de segregação racial norte-americano, infligiu danos à tentativa dela testemunhar acerca do conteúdo do seu trabalho sobre raças ao demonstrar desdém com o que estava sendo dito, fazendo com que Harvin sufocasse seu testemunho. Portanto, a ignorância que estava operando também é de tipo perniciosa.

Até o momento, foram apresentados dois modos de rastrear práticas de silenciamento. Uma através do trabalho de Fricker sobre injustiças epistêmicas e o outro através do trabalho de Dotson sobre violência epistêmica. No primeiro, Fricker argumenta que os ouvintes podem silenciar as asserções de um falante de duas maneiras: 1) Os ouvintes podem, antes de iniciar uma possível troca epistêmica, não solicitar o testemunho de um determinado grupo para que eles possam contribuir com informações; 2) Os ouvintes podem objetificar os falantes epistemicamente, ou seja, durante uma troca epistêmica, os ouvintes limitam a capacidade de negociação epistêmica de determinados falantes ao tratá-los como meras fontes de informação. No segundo, foi visto que práticas de silenciamento podem ser identificadas através de contextos em que as trocas epistêmicas estão arraigadas por ignorância perniciosa também de duas formas: 1a) Quando os ouvintes falham em responder as dependências comunicativas dos falantes devido a uma ignorância perniciosa, eles infligem danos à capacidade discursiva dos falantes, fazendo com que eles permaneçam quietos; 2a) Na perspectiva dos falantes, eles podem ser sufocados testemunhalmente quando eles percebem que seria arriscado revelar parte do conteúdo das suas informações, preferindo falar apenas o que seus interlocutores demonstram ter competência para compreender.

O próximo tópico discutirá um outro mecanismo de silenciamento, dessa vez, baseado na teoria das virtudes e vícios intelectuais, a saber o silenciamento induzido pela arrogância intelectual.

2.4 SILENCIAMENTO INDUZIDO PELA ARROGÂNCIA INTELECTUAL

A arrogância intelectual se refere a um estado psicológico em que uma pessoa se sente intelectualmente superior aos outros – mais inteligente, mais capaz de responder determinadas questões, etc. A princípio, sentir-se mais apto do que outras pessoas para realizar uma performance cognitiva não implica erro, afinal, é possível que uma pessoa seja acurada em julgar que está em melhor posição do que outros para realizar uma determinada tarefa intelectual.

Contudo, como foi apresentado nas sessões anteriores, para que as trocas epistêmicas sejam bem-sucedidas é necessário que os ouvintes cumpram a condição de reciprocidade acerca das dependências comunicativas dos falantes – compreender o que está sendo dito e reconhecer as intenções comunicativas. Nesse sentido, caso um indivíduo descumpra essas condições devido à crença superestimada das suas próprias habilidades cognitivas, a arrogância intelectual pode se caracterizar como uma causadora de disfunções epistêmicas – tais como distorcer a compreensão ou silenciar outras pessoas.

Segundo Tanesini (2016), o traço psicológico do arrogante é manifestado em certos tipos de comportamento como, por exemplo, “falando mal de outras pessoas, interrompendo-as, humilhando-as em público, ignorando ou rejeitando sem razão o que elas podem ter dito, e levando seu interlocutor à impressão de que ele pensa, de si mesmo, como mais esperto, mais inteligente ou mais rápido que eles” e está, geralmente, ligada a um sentimento de superioridade (2016, p.74). Entretanto, o sentimento de superioridade ou de ser autoconfiante, por si mesmos, não são suficientes para caracterizar a arrogância como um erro procedimental na aquisição de conhecimento. É razoável aceitar que uma pessoa considere a si mesma como a mais capacitada para desempenhar determinada tarefa e que ela esteja, de fato, suficientemente justificada para isso. Por exemplo, em uma discussão informal sobre a diferença entre uma cobra coral verdadeira e falsa, um taxonomista especializado em cobras, pode sentir-se, justificadamente, a pessoa mais apropriada para fazer essa distinção.

Segundo Tiberius e Walker (1998), considerar a arrogância como uma *crença sobre as próprias habilidades cognitivas* não demonstra o que há de errado no comportamento arrogante, pelo menos de três formas: (1) Apesar das pessoas arrogantes se comportarem demonstrando muita confiança nas suas próprias habilidades – é difícil conceber uma pessoa arrogante que tem uma baixa opinião sobre si mesma –, isso não distingue a arrogância de ter

uma autoconfiança garantida e estar consciente deste fato. Além disso, não mostra por que a arrogância pode ser considerada um vício, uma vez que não há nada errado em reconhecer acuradamente as próprias habilidades. Como autoconfiança não implica necessariamente em ser intelectualmente arrogante, um outro modo de definir a arrogância intelectual pode ser traçar a distinção entre essas duas características, afirmando que (2) a arrogância intelectual é uma crença falsa sobre as próprias habilidades.

Se considerarmos indivíduos com habilidades moderadas que se comportam dessa maneira, o argumento segue. Entretanto, é completamente plausível que pessoas arrogantes sejam, efetivamente, muito talentosas. Ter uma “consciência acurada das próprias habilidades não é, nela mesma, um vício como um todo e não é arrogância em particular”. (TIBERIUS; WALKER, 1998,p.380). Por fim, (3) é possível considerar a arrogância como uma opinião inflada das próprias habilidades, ou seja, o arrogante pode supervalorizar a sua competência intelectual de tal modo que não reflita sua competência real. Porém, ainda que essa característica possa indicar um traço que compromete a crença do arrogante sobre si mesmo,

não há evidências de que pessoas arrogantes considerem, elas mesmas, como uma exceção para restrições usuais da teoria da ação. moral. Elas não acreditam, por exemplo, que outros estão sujeitos a deveres de matar ou prejudicar (...)” (TIBERIUS; WALKER, 1998, p.379-80).

Contudo, essa terceira explicação parece oferecer uma definição provisória do que seja a arrogância, a saber, sentir-se superior e em condição privilegiada aos padrões humanos, uma vez que o comportamento arrogante revela desdém e desrespeito pelo outro, além de considerá-lo como em uma posição inferior.

Um ponto que pode clarificar o uso do conceito de arrogância, como sugerem Tiberius e Walker, são as implicações do comportamento arrogante na relação interpessoal, em vez de tratá-la isoladamente. De acordo com esses autores, a “arrogância funciona como uma barreira para as pessoas arrogantes adquirirem conhecimento através dos outros” (TIBERIUS; WALKER, 1998, p.382). Além da pessoa arrogante possuir uma crença superestimada de si mesmo, da crença sobre a estrutura normativa da sua relação com as outras, ela está disposta a colocar essas crenças em ação, estruturando suas relações de maneira hierárquica e não recíproca.” (TIBERIUS; WALKER, 1998, p.383).

Ao estabelecer uma relação desigual e assumir uma posição hierárquica que impede, de antemão, a possibilidade de que outras pessoas refutem e expressem opiniões, faz com que

a pessoa arrogante tenha a crença de que não é preciso considerar a posição do outro e, tampouco, precisa reconsiderar suas próprias crenças. Contudo, os *turnos de conversas* e as *asserções* exigem que os participantes cumpram as condições de felicidades dessas práticas epistêmicas. Os turnos de conversas são discussões em que cada participante tem um tempo predeterminado para falar e um momento específico para réplicas e tréplicas. Já as asserções demandam que os ouvintes reconheçam que os falantes têm a intenção de oferecer uma crença como verdadeira. Sendo assim, quando considerada em sua dimensão intersubjetiva, a arrogância intelectual caracteriza-se como uma disposição cognitiva que induz a disfunções epistêmicas. Tanesini reserva o rótulo de *arrogância intelectual* ao tipo de disfunção epistêmica relacionada ao indivíduo arrogante consigo próprio, em relação às disfunções das trocas intersubjetivas ela as chama de *soberba*.

Com o que foi discutido até o momento, podemos concluir que, como consequência do caráter arrogante, tanto o indivíduo arrogante, quanto seu interlocutor, são impedidos do exercício pleno da agência epistêmica. Vejamos como a arrogância intelectual pode causar o silenciamento epistêmico.

A arrogância intelectual é uma disposição cognitiva que gera efeitos epistêmicos ruins (impede a transmissão de conhecimento e cria a falsa ilusão de que o arrogante está isento de responder a questionamentos). Portanto, ela é um vício intelectual. Esses efeitos podem ser verificados a partir das relações hierárquicas que esses indivíduos estabelecem com outras pessoas. Como foi dito, o arrogante considera as suas crenças tão importantes e inquestionáveis que se furta de levar outras pessoas a sério e as nega o direito de interpelá-lo. Apresentada dessa maneira, a arrogância intelectual é potencialmente danosa aos interlocutores dos arrogantes, pois esse tipo relação priva-os de participar de deliberações coletivas e de receber respostas aos seus questionamentos.

Tanesini ilustra esse tipo de relação através de um caso que ocorreu durante um debate na câmara dos comuns do Reino Unido em 2011. Na ocasião, o primeiro-ministro David Cameron falou repetidas vezes para a secretária-chefe do tesouro nacional, Angela Eagle, “se acalme, querida” enquanto ela pressionava-o acerca de problemas relacionados a esperas nas filas de hospital. Essas palavras foram endossadas por risos dos demais parlamentares presentes que só foram interrompidas quando o presidente do parlamento, John Bercow, interveio no processo para tentar restaurar a ordem.

Esse exemplo mostra como Cameron tentou silenciar as declarações de Eagle e isentar-se de oferecer respostas, configurando, portanto, uma tentativa de silenciamento induzida pela arrogância intelectual. Obviamente, Eagle tentava que suas palavras fossem levadas a sério e assumidas como pretensões de afirmar algo como verdadeiro. Claramente, o primeiro-ministro não respeitou as condições de felicidade sobre as asserções da secretária-chefe.

Considerando a discussão sobre asserções no tópico 2.2.1, devemos lembrar que tanto o falante quanto o ouvinte carregam compromissos e podem ser responsabilizados pelas consequências do descumprimento deles. Como foi discutido, para que um falante tenha sucesso ao fazer asserções ele deve cumprir dois compromissos: (i) o compromisso primário de prestar contas (*accountability*) por suas declarações e, caso suas afirmações não sejam aceitas, (ii) “ele está preparado para fornecer razões ou evidências suplementares para suas asserções” (TANESINI, 2016, p.78, tradução nossa) Em (i), o falante assume sua declaração como correta, de modo que autoriza outras pessoas a repeti-las. Dessa forma, ele fornece o direito de outras pessoas responsabilizá-lo, caso as coisas saiam erradas. Em outras palavras, esse indivíduo “torna-se responsável por ter a posição epistêmica necessária em relação à proposição que é representada em sua asserção” (TANESINI, 2016, p.77). Em (ii), o falante tem o compromisso de responder aos questionamentos e desafios (adequados) lançados contra as suas asserções.

Por sua vez, o ouvinte tem responsabilidades menores em relação à legitimidade da crença. Por não ter realizado uma performance cognitiva como a de seu interlocutor, o ouvinte tem o direito de não aceitar o que falante diz. “Um afirmador também não está no direito de esperar que sua plateia acreditará no conteúdo de suas asserções, caso ele não seja desafiado. Então, *ele não tem o direito de presumir que o silêncio significa assentimento*” (TANESINI, 2016, p.79). O ouvinte não precisa *aceitar* qualquer oferta vinda dos compromissos do falante; entretanto, ele tem a obrigação de *reconhecer* que a oferta foi feita. O ouvinte (1) reconhece o primeiro compromisso do falante ao aceitar que o falante ofereceu uma asserção e que esse fato não pode ser ignorado para continuar o diálogo e (2) reconhece que o falante se prontificou a oferecer respostas caso fosse desafiado. Se o ouvinte não reconhece essas duas ofertas do falante, o ouvinte prejudica o falante. Prejudica o falante, pois, “o ouvinte falha em mostrar respeito ao falante, em um sentido avaliativo, de tratar ele de acordo com seus méritos intelectuais, e no sentido de reconhecimento, ao tratar ele de maneira que está de

acordo com o tratamento de um agente, enquanto agente”. (TANESINI, 2016, p.80). Mais especificamente, o falante é impedido do pleno exercício de suas capacidades enquanto conhecedor.

Quando o agente é impedido de falar ou (a) porque foi quebrada uma norma dos turnos de conversa (onde está pressuposto que a outra pessoa tem o seu direito de falar) e essa interrupção leva ao silenciamento locucionário, ou (b) porque foram quebradas as normas de asserção (direito de explicação e direito de resposta) e isso leva ao silenciamento ilocucionário, isto é, a falta de reconhecimento do seu interlocutor como um agente epistêmico. Conclui-se, portanto, que tanto a arrogância como o silenciamento gerado a partir dela são prejudiciais e indesejáveis.

Segundo Tanesini a arrogância é prejudicial para todos os agentes “na medida em que coloca obstáculos no caminho da aquisição e disseminação de conhecimento”. (TANESINI, 2016, p.74) De um lado, os indivíduos que são oprimidos pela arrogância são prejudicados por serem silenciados, isto é, serem injustamente privados dos seus direitos de expor opiniões e, na medida em que eles não são devidamente ouvidos, são impossibilitados de realizar as suas capacidades enquanto potenciais informantes. Do outro lado, o indivíduo arrogante, por julgar-se superior, não assume os compromissos envolvidos nas trocas de informação e, dessa forma, ele não dá a credibilidade merecida ao seu interlocutor. Seguindo esse raciocínio, podemos inferir que “o arrogante presume que sua alegada ou genuína autoridade superior o fornece uma série de privilégios que ele nega aos outros (...) [e esses] privilégios podem ser entendidos como exceções putativas das responsabilidades pertencentes aos agentes epistêmicos” (TANESINI, 2016, p.75). Os arrogantes perpetuam autoilusões acerca das suas próprias capacidades intelectuais, ao sustentarem a falsa crença de que estão isentos das responsabilidades comunicativas e epistêmicas das trocas testemunhais, levando-os a dois tipos de ignorância. Primeiro, o arrogante por desprezar a crença de outras pessoas tornar-se ignorante em relação a uma potencial crença verdadeira transmitida testemunhalmente por um falante, ou seja, sua ignorância se deve à ausência de conhecimento. Segundo, ele crê falsamente que suas capacidades cognitivas o eximem das responsabilidades epistêmicas em relação a uma troca comunicativa, ou seja, ele é ignorante por sustentar uma crença falsa.

2.5 EFEITOS DO SILENCIAMENTO INDUZIDO PELA ARROGÂNCIA INTELECTUAL

Para identificar os efeitos do silenciamento induzido pela arrogância intelectual é preciso submeter o mecanismo de silenciamento ao contexto histórico-temporal (o seu desenvolvimento e perpetuação durante uma trajetória temporal) e o seu contexto social (enraizados em padrões de relações sociais).

O poder social (a capacidade de influenciar como as coisas são no mundo social) hierarquiza e objetifica os diferentes grupos sociais, subordinando a capacidade de contribuir para o conhecimento dos menos poderosos à hegemonia do conhecimento (sistemas epistemológicos) já consolidado dos grupos mais poderosos. Estendendo-se ao longo do tempo, esses padrões de relacionamento se enraizarão nas relações sociais e farão com que determinados grupos tenham mais possibilidades de cumprir as condições de felicidade no que concerne às suas práticas de fazer asserções para produzir, manter e disseminar conhecimento.

Considerando o contexto histórico-social, as ignorâncias dos indivíduos arrogantes e socialmente privilegiados, por estarem tão difundidas e arraigadas nas dinâmicas comunicativas, não devem ser entendidas como fenômenos contingenciais; antes disso, elas são um tipo de ignorância ativa. Similar à ignorância confiável e perniciosa de Dotson, a ignorância ativa se refere a um cultivo perpetuado e relativamente estável de determinadas crenças falsas e ausência (às vezes por aversão) de crenças verdadeiras que estão fora do seu sistema epistemológico. Segundo Tanesini, a ignorância ativa gerada pela arrogância intelectual:

impede que as pessoas falem e contribuam com qualquer conhecimento que possuam para o debate; podendo causar falhas de ignição nas tentativas de compartilhar conhecimento por meio das asserções. Menos obviamente, talvez, a altivez promove a ignorância de outras maneiras. Por promover timidez e servilismo, geralmente em membros de grupos subordinados, a arrogância é um dos mecanismos que mantêm os membros dos grupos menos poderosos da sociedade ignorante e, portanto, em desvantagem epistêmica. (TANESINI, 2016, p.90, tradução nossa)

Tanesini (2016) defende sua posição elucidando o fato de que é uma experiência humilhante para um falante não poder ser compreendido porque a sua audiência frequentemente ignora ou rejeita as suas asserções por diminuir seu valor – por exemplo, considerando que são histerias, desfaçatezes, impudores, fantasias, etc. Segundo ela, “É

humilhante ser tratado como incapaz de se envolver em argumentação racional, ou como incapaz de assumir a responsabilidade pelas suas asserções.” De fato, quando um falante se envolve em debates que regularmente ele não tem a possibilidade de expressar suas opiniões e em que suas capacidades cognitivas são diminuídas. Desse modo, em contextos nos quais a sua audiência demonstra incompetência testemunhal, indisposição ao diálogo, agressividade, desdém, intolerância ou outras manifestações de desrespeito, essas vítimas tenderão a guardar para si as suas opiniões. Como Tanesini exemplifica:

Ao longo do tempo, se alguém enfrenta regularmente essas rejeições, ficará cada vez mais desencorajado de fazer esforços futuros. Ninguém quer ser regularmente humilhado, e se correremos um alto risco de que isso aconteça sempre que alguém tenta fazer uma reivindicação, pode-se estar inclinado a preferir não tomar uma posição. Além disso, o risco de abatimentos torna os encargos associados aos compromissos de prestação de contas (accountability) e capacidade de oferecer respostas (answerability) da asserção, superiores aos necessários. Essas apostas mais altas podem convencer alguém de que o curso racional da ação não é assumir o risco. (TANESINI, 2016,p.89, tradução nossa)

Por sua vez, não estar disposto a assumir riscos – ou seja, estar sensível aos riscos que decorreriam em assumir uma posição potencialmente danosas a si e, devido a isso, preferir evitá-los – promove contextos epistêmicos em que a parte menos poderosa das trocas epistêmicas desenvolve timidez intelectual⁶. A timidez intelectual se refere à incapacidade de um agente epistêmico assumir os riscos de defender as suas crenças devido à falta de confiança em suas próprias habilidades cognitivas. Por essa razão, Tanesini afirma que:

Como resultado, o silenciamento ilocucionário pode gerar timidez em seus alvos, mas também pode torná-los intelectualmente servis ou obsequiosos. A servidão é uma forma de deferência excessiva às opiniões de outros indivíduos. Aqueles que são obsequiosos não confiam em seus próprios julgamentos, mas seguem os pontos de vista apresentados por outros. (TANESINI, 2016, p.89)

O silenciamento ilocucionário, tal como exposto no tópico 2.3.4, refere-se à

6 Apesar do conceito de timidez intelectual não estar propriamente definido nesta passagem, eu utilizo o trecho do livro “Intellectual Virtue: *Perspectives from Ethics and Epistemology* (2003)” de Michael DePaul e Linda Zagzebski, no capítulo “Intellectual humility and the unity of the virtues” para defini-lo. O trecho diz o seguinte: “Para ser o mais avançado dos conhecedores, as pessoas precisam estar dispostas a pensar fora dos pressupostos de suas comunidades intelectuais, a duvidar das autoridades e imaginar possibilidades inéditas. E parece intuitivamente claro que a timidez intelectual e a desconfiança impedem tais atividades. Podemos nos preocupar com o fato de que um pesquisador que carece acentuadamente de vaidade intelectual, arrogância, dominação e grandiosidade é muito improvável que seja ousado e autoconfiante.” (DEPAUL; ZAGZEBISKY, 2003, p.278, tradução nossa)

incapacidade de um ouvinte reconhecer as intenções comunicativas de um falante. Tanesini afirma que: “Com o tempo, pode-se esperar que, por causa da dissonância cognitiva, tais indivíduos parem de morder suas línguas e simplesmente se submetam às opiniões dos outros. Quando eles fazem isso, eles se tornam servil.” (TANESINI, 2016, p.90). Ser intelectualmente servil significa assumir crenças conflitantes ainda que elas tragam, conscientemente ou não, prejuízos aos seus possuidores.

Para Sanford Goldberg (2017), Tanesini está correta na sua explicação sobre a maneira que indivíduos arrogantes oprimem suas vítimas e as silenciam. Concorde, ainda, que o processo contínuo de silenciamento torna os indivíduos de uma comunidade tímidos e servil. Entretanto, ele acredita que esse processo é ainda mais danoso e que, se (R) for revisado certo aspecto do trabalho de Tanesini, se identificará (P) um prejuízo ainda maior gerado pela arrogância intelectual. Em R, o aspecto que ele considera que tem de ser revisado é a defesa de Tanesini de que uma pessoa que está afirmando algo para uma audiência, esta tem direito de presumir que, caso todos fiquem em silêncio, eles estão consentindo com as afirmações. Em P, ao assumir que, em geral, e comumente, o silêncio é interpretado como consentimento, a vítima de silenciamento é duplamente afetada, uma por ser desrespeitada e impedida de realizar sua agência, e outra porque os prejuízos se tornam ainda maiores ao assumir que o silêncio da vítima de silenciamento conta como uma evidência (na medida em que é considerada uma interpretação de consentimento) e uma justificativa para a atitude opressiva.

Desenvolvendo sua hipótese na “interpretação de consentimento”, Goldberg mostra como o processo de servilidade é desenvolvido por Tanesini e propõe um novo modelo. No modelo de Tanesini, Goldberg mostra que o indivíduo silenciado se torna servil no processo de manter suas crenças para si mesmo e deferir autoridade ao outro, ao *preferir* mudar de crença e aderir à crença do opressor, com o intuito de ser inserido no grupo e poder ter seu poder de fala reestabelecido. Entretanto, Goldberg enxerga isso como um voluntarismo doxástico, com a qual a vítima perde sua característica reflexiva como agente, para uma adesão voluntária, de uma crença que ele, em princípio, não concorda. Essa escolha irracional pela crença opressiva, defende Goldberg, decorre da *interpretação pragmatista* da necessidade do indivíduo parar de sofrer opressão. Entretanto, Goldberg propõe que o processo de transição entre “manter para si” e “ceder ao outro”, quando baseado na “interpretação de consentimento”, enxerga o seu próprio silêncio e o silêncio de outros, frente

à posição arrogante do opressor, como “evidência de alta ordem” de que as asserções do opressor estão corretas.

Nesse tipo de silenciamento, no entanto, apesar de manter a racionalidade do agente, os danos são mais prejudiciais, pois, o silêncio do oprimido estando (falsamente) justificado ajuda na manutenção e propagação da postura e perspectiva do arrogante. Em contrapartida, conscientes dessa forma de opressão, as vítimas podem reivindicar o seu direito como agentes epistêmicos sobre um diagnóstico mais preciso. Goldberg defende que assentir ao silenciamento representa, dado o contexto opressivo, oferecer evidências de que se está consentindo com ele:

Na medida em que ela interpreta o silêncio dos outros dessa maneira, essa evidência (de ordem superior) pode levá-la a questionar sua própria avaliação nesses casos, pois ela recebe mais e mais evidências desse tipo, ela tem (o que ela tem razão para acreditar que é) motivos epistêmicos cada vez maiores para o fazer. Desta forma, podemos ver a estrada que resulta em uma perda de autoconfiança e uma deferência para com as opiniões dos outros pode começar através da apreciação do sujeito da evidência em si – evidência que, sem o conhecimento dela, é altamente enganadora (como a outros participantes podem ficar em silêncio, como ela está, por motivos que não sejam a aceitação) (GOLDBERG, 2016, p. 105)

A interpretação de Goldberg desloca o foco do ato de silenciar para o silêncio, ele mesmo, enquanto objeto verificável. Essa posição parece representar mais adequadamente as práticas de silenciamento em contextos ordinários. Parece mais adequada porque, ainda que a normatividade dos atos ilocucionários não autorizem um falante a pressupor a adesão dos seus interlocutores, o arrogante está autoiludido a respeito de sua superioridade sobre os outros e, portanto, alheio a cumprimentos de regras dos turnos de conversa e das asserções, tornando-o incapaz de reconhecer posições além das suas. Desse modo, o silêncio daqueles que poderiam se opor torna-se uma evidência para que o arrogante mantenha seu discurso como uma evidência definitiva.

3. RESISTINDO AO SILENCIAMENTO EPISTÊMICO

“Ao não nos opormos em público, permitimos que nosso silêncio fale em vez de nossas palavras e nossos atos.” (ARTSON, 2002)

O objetivo deste capítulo é oferecer um conjunto de estratégias para resistir, diminuir e, em última instância, eliminar as práticas de silenciamento epistêmico. Será defendida aqui a premissa de que os silenciamentos epistêmicos podem ser combatidos e desfeitos na medida em que os indivíduos e as instituições baseiem suas práticas epistêmicas no exercício e cultivo da justiça testemunhal e hermenêutica, e na defesa da justiça epistêmica institucional, isto é, da democracia epistêmica (ANDERSON, 2012; CATALA, 2015). Entendendo que os silenciamentos são estabelecidos histórica e socialmente através de repetidos processos em que os ouvintes do grupo social hegemônico impedem que os falantes dos grupos marginalizados participem das trocas epistêmicas, as estratégias de enfrentamento e transformação visarão alterar as estruturas que permitem que as práticas de silenciamento sejam bem-sucedidas e garantir que diferentes vozes tenham a oportunidade de contribuir para produção, manutenção e disseminação do conhecimento.

De acordo com Fricker (2012), os silêncios em trocas epistêmicas podem ser entendidos em um sentido positivo e em um negativo. O sentido positivo se refere a um silêncio deliberado em que um ouvinte cede a vez para que o falante possa expor seus pensamentos e estabelecer um diálogo. Por outro lado, o sentido negativo diz respeito a um silêncio imposto (intencionalmente ou não) levando determinado grupo a ser prejudicado na capacidade de se expressar e ser entendido (cf. FRICKER, 2012, p.287). As estratégias de resistência aos silêncios epistêmicos serão direcionadas ao segundo caso

Como foi discutido no capítulo anterior, existe mais de um mecanismo para os silenciamentos epistêmicos serem realizados. A partir desses mecanismos, verificamos que os membros de grupos marginalizados são silenciados durante trocas epistêmicas devido a:

(1) *terem seus testemunhos preventivamente excluídos* – por serem julgados estúpidos ou incompetentes pelo grupo hegemônico, os membros dos grupos marginalizados não são solicitados a participar das práticas de agrupamento coletivo de informação (injustiça testemunhal preventiva);

(2) *terem sua agência epistêmica limitada* – as asserções dos grupos marginalizados são consideradas válidas apenas se estão sob o controle do grupo hegemônico, por exemplo, respondendo as suas perguntas, se os testemunhos coincidem com suas hipóteses, etc. Nesse caso, qualquer tentativa de interpelação ou refutação dos membros dos grupos marginalizados é obstruída pelo grupo hegemônico (objetificação epistêmica);

(3) *terem suas palavras interpretados equivocadamente* – sabendo que podem ser interpretados equivocadamente pelos ouvintes dos grupos hegemônicos (e serem prejudicados por isso), os membros dos grupos marginalizados escolhem o que compartilharão com seus interlocutores e omitem parte do conteúdo do seu discurso (sufocamento testemunhal);

(4) *terem seus testemunhos desprezados ou ignorados* – (a) depois de serem recorrentemente associados a estereótipos perniciosos ou imagens controladas, os membros dos grupos marginalizados são obrigados manterem-se quietos diante das trocas epistêmicas com os membros grupos hegemônicos (quietude testemunhal); (b) os indivíduos arrogantes, sentindo-se superiores aos seus interlocutores, não creem que os testemunhos daqueles que eles julgam inferiores possam contribuir para o conhecimento e nem que eles próprios precisem responder à possíveis interpelações ou prestar contas pelo que dizem (timidez e servilismo intelectual).

Concebido a partir desses mecanismos, podemos notar que os silenciamentos epistêmicos dizem respeito a uma disfunção comunicativa gerada através de diferentes manifestações de ignorância ativa com consequências negativas para as práticas epistêmicas. Em primeiro lugar, podemos considerar os silenciamentos como uma disfunção comunicativa, pois eles derivam de uma falha na troca comunicativa entre indivíduos ou grupos – quando os ouvintes não reconhecem ou ignoram as intenções comunicativas dos falantes, eles impedem que os atos comunicativos dos falantes tenham sucesso. Em segundo lugar, esse tipo de disfunção comunicativa interfere no conhecimento na medida em que impede determinado agente ou grupo ofereça crenças verdadeiras em agrupamentos coletivos de informações – o agente epistêmico falha em realizar asserções. Por sua vez, para uma asserção ser realizada com êxito, os agentes envolvidos nas trocas comunicativas devem assumir compromissos comunicativos, quais sejam, (1) *os emissores devem* oferecer respostas às interpelações dos

ouvintes e prestar contas do que declara como verdadeiro e (2) *os receptores devem reconhecer* que os falantes têm a intenção de declarar algo como verdadeiro. Caso esses compromissos sejam quebrados por uma das partes, o agente que cometeu a quebra de compromisso deve ser culpabilizado e a asserção anulada.

Contudo, a normatividade das asserções deve considerar o contexto sócio-histórico e as relações de poder entre os diferentes grupos sociais. Considerando esses aspectos é possível identificar quais grupos são mais ou menos poderosos, isto é, quais grupos podem ou não contribuir para o sistema epistemológico e entendimento coletivo de uma determinada sociedade. Nesse sentido, os grupos que tem o seu conhecimento socialmente legitimado e exerce influência no pensamento hegemônico, possui maior *força ilocutória*.

Em relação ao domínio epistêmico, esse tipo de força ilocutória está ligado à possibilidade dos falantes interferirem nas práticas epistêmicas através da sua agência – terem suas asserções aceitas pela audiência e poder interpelar as crenças disponíveis. Por exemplo, a comunidade científica possui maior força ilocutória para atestar a eficácia das vacinas do que os não especialistas – ou seja, o conhecimento científico é socialmente legitimado e a possibilidade de oferecer respostas e prestar contas em suas declarações sobre este conhecimento específico imputam aos cientistas maior credibilidade do que os não-especialistas.

Considerando essa condição para o sucesso das asserções, aqueles agentes que, em determinados contextos, não são reconhecidos como conhecedores, não têm suas asserções devidamente aceitas pelos ouvintes ou possuem sua agência epistêmica limitada falharão regularmente em contribuir para o agrupamento coletivo de informações. Usando o mesmo conceito de Elizabeth Anderson (2006, 2012), chamaremos a capacidade de interferir no pensamento e entendimento coletivo de *poder epistêmico*.

O poder epistêmico é a capacidade de determinados indivíduos e grupos de interferirem no conhecimento coletivo de uma determinada sociedade. Nesse sentido, o poder epistêmico se refere à força que determinados indivíduos e grupos exercem sobre quais crenças, conjunto de crenças ou sistema epistemológico que outras pessoas devem tomar como verdadeiro – incluindo os métodos de investigação, os fins epistêmicos, etc.

Em contrapartida, a distribuição desse poder dependerá de diversos fatores, dentre eles, o reconhecimento dos emissores como conhecedores, o conferimento e aceitação pública da legitimidade dos discursos, os recursos hermenêuticos disponíveis e aceitos por uma

determinada comunidade, as políticas públicas e jurisdição local, etc. Através das relações de poder epistêmico, determinados grupos sociais serão incluídos e outros serão excluídos das práticas epistêmicas. Entendida desta maneira, a normatividade epistêmica e as convenções sociais permitirão ou proibirão que participemos do pensamento e entendimento coletivo e refletirão a nossa identidade social (MEDINA, 2007, p.8). Segundo Medina, isto significa que:

“[r]ealizamos (...) diferentes aspectos de nossa identidade através de nossos atos de fala de todos os tipos – através de dicção, tom, uso de palavras específicas e expressões, reivindicações e afirmações particulares, etc.; e o desempenho de nosso gênero, sexualidade, raça e etnia é considerado feliz ou infeliz de acordo com sua conformidade com expectativas sociais padronizadas ou normalizadas e normas de conduta aceitas” (MEDINA, 2007, p.8)

Por exemplo, é possível que um médico negro, apesar de possuir credenciais que lhe autorizam a discutir sobre assuntos de saúde, seja impedido de contribuir com assuntos de saúde ligados a raça, porque a comunidade branca ignora que pode haver tal pesquisa ou a considerar arbitrária e irrelevante.

Na medida em que as experiências sociais dos grupos marginalizados não podem ser expressadas ou são exaustivamente mal interpretadas e diminuídas, as asserções que expressariam as suas experiências sociais – e seu *privilégio epistêmico* sobre tais experiências (cf. CATALA, 2015, p.433) – são silenciadas. Ou seja, assim como a agência epistêmica desses grupos é limitada, também o é o seu poder epistêmico. Consequentemente, uma vez que a economia dos poderes epistêmicos é assimétrica entre os diferentes grupos sociais, alguns grupos terão mais oportunidades de interferir no pensamento e entendimento coletivo do que outros.

Portanto, se buscamos práticas epistêmicas justas e pretendemos desfazer práticas de silenciamento, em acordo com a proposta de Medina, defenderemos que: “precisamos mais do que uma simples reforma linguística: precisamos de mudanças radicais, de ação política, isto é, agência crítica e subversiva direcionada a transformações radicais das condições materiais e normativas subjacentes às nossas práticas.” (MEDINA, 2010, p.575)

3.1 REVERTENDO O SILENCIAMENTO EPISTÊMICO ATRAVÉS DAS VIRTUDES DA JUSTIÇA EPISTÊMICA

Para reverter as práticas de silenciamento é necessário desfazer os mecanismos sob os quais elas operam. Como foi discutido no segundo capítulo, a ignorância ativa é responsável por distorcer a percepção dos membros do grupo hegemônico e criar condições para que os grupos marginalizados sejam silenciados. Ademais, no processo de análise do silenciamento epistêmico, a relevância em distinguir o grupo hegemônico dos grupos marginalizados está na possibilidade de identificar como o poder epistêmico foi distribuído dentro do “desenvolvimento histórico” e dos “padrões estabelecidos pelas relações sociais” de uma determinada sociedade (MEDINA, 2011, p.15). Neste sentido, os esforços de reversão do silenciamento devem considerar (1) as propriedades disfuncionais nas interações interpessoais, isto é, as falhas nas transações epistêmicas entre indivíduos e (2) as “propriedades globais de um sistema de regras que governam as transações e impõem restrições às regras permitidas com o objetivo de controlar os efeitos cumulativos de transações individuais que podem ser inocentes do ponto de vista local.” (ANDERSON, 2012, p.164) – mais a frente retomarei este ponto.

Para esses casos, autores como Fricker (2007), Medina (2011; 2016) Catala (2015), Anderson (2012), sugeriram que virtudes epistêmicas individuais e coletivas podem contribuir para desfazer ou diminuir os efeitos das injustiças epistêmicas e, conseqüentemente, incluir diferentes vozes ao pensamento e entendimento coletivo de uma determinada sociedade.

3.2 VIRTUDES EPISTÊMICAS INDIVIDUAIS

As virtudes epistêmicas individuais dizem respeito a disposições ou traços de caráter que levam os indivíduos a alcançar fins epistêmicos como a verdade, o conhecimento e o entendimento. Em relação ao conhecimento testemunhal, essas virtudes correspondem ao procedimento que os participantes *devem* adotar para que as trocas epistêmicas sejam bem-sucedidas. Sendo assim, as virtudes epistêmicas individuais são prescrições (normas) que conduzem os indivíduos a transmitir e adquirir conhecimento via testemunho. Por exemplo, podemos considerar que professores que acreditam que estudantes de graduação não são participantes qualificados (nenhum estudante tem algo substantivo para dizer) em um esforço

comunitário ou colaborativo para promover o conhecimento, podem impedir que novas perspectivas (ainda que embrionárias) ampliem o debate em questão agindo, portanto, de modo intelectualmente vicioso – a arrogância e autoridade dos professores impedem substantivamente para que os estudantes sejam silenciados – por outro lado, os professores que leva em conta a agência epistêmica dos seus estudantes e cria condições para eles se expressem e contribuam naquele empreendimento epistêmico coletivo, pode ser considerado um professor intelectualmente virtuoso (cf. KWONG, 2015, p.339). No entanto, como virtudes epistêmicas individuais podem solucionar o silenciamento epistêmico?

No silenciamento epistêmico o emissor é impedido pela sua audiência de realizar asserções com sucesso. A questão principal é que para cumprir as condições de felicidade das asserções, os emissores dependem da aceitação dos receptores; em contrapartida, por ser menos poderosa, a voz dos membros dos grupos marginalizados é injustiçada no que diz respeito a possibilidade de contribuir para contribuições epistêmicas coletivas, seja por manterem-se em silêncio diante dos seus opressores, seja por serem excluídos das práticas epistêmicas devido ao isolamento causado pelo grupo hegemônico.

Partindo do pressuposto que as vítimas de silenciamento não podem ou interferem muito pouco nas práticas epistêmicas, como seria possível desfazer os mecanismos que as oprimem? Uma solução possível seria que a responsabilidade pela reversão das práticas de silenciamento seja atribuída aos membros do grupo hegemônico. Para tanto, assim como Elizabeth Anderson nos explica: “aqueles que são beneficiados por meio de uma série de transações devem procurar conscientemente os menos favorecidos e ajudá-los a se sair melhor.” (ANDERSON, 2015, p.164). Desse modo, guiados pelo ideal de incluir o máximo número de crenças verdadeiras ao seu sistema epistemológico (no caso, o hegemônico), os membros do grupo dominante devem incluir ao seu método investigativo uma atitude autocorretiva sobre os seus preconceitos a fim de estabilizar a relação de *confiança epistêmica* com as vítimas de silenciamento.

Amandine Catala define a confiança epistêmica como o “reconhecimento do conhecimento relevante ou especialidade de outra pessoa” (CATALA, 2015, p.432). Por sua vez, reconhecer alguém como possuidor de um conhecimento relevante ou especialista sobre determinado assunto não tem um componente apenas constativo, segundo Catala. Possui um componente normativo, qual seja, “ordena que alguém confie nos outros dignos de confiança,

em virtude de seu mérito.” (CATALA, 2015, p.434). Mas o que torna alguém digno de confiança?

Para Catala, a confiabilidade epistêmica exige dois critérios, um substancial de legitimidade e outro processual de prestação de contas. O critério de legitimidade envolve “atender certos padrões substanciais” como ter conhecimento e prática relevante sobre determinado domínio, por exemplo, o “treinamento, qualificações, credenciais, habilidades e histórico cirúrgico” tornam um cirurgião substancialmente confiável e, portanto, seu conhecimento é legítimo. O critério de prestação de contas envolve “atender a certos padrões procedimentais” como, por exemplo, cumprir o código de deontologia e ética da profissão e responsabilizar-se pelas consequências dos seus feitos (CATALA, 2015, p.434). Nesse sentido, ainda que não possamos formar crenças de primeira ordem sobre a competência do cirurgião (não ter presenciado ele realizar outras cirurgias ou não possuir o conhecimento necessário sobre cirurgias), podemos formar crenças de segunda ordem em relação “ao seu conhecimento e comprometimento com relação ao aspecto médico da cirurgia”, ou seja, o fato da pessoa ter se especializado em determinada prática e estar submetida aos procedimentos legais da sua área torna o seu conhecimento legítimo e responsável. Portanto, mesmo que não acreditemos na legitimidade e responsabilidade do cirurgião, o fato dele cumprir esses dois critérios nos obriga a confiar neles, nos tornando moral e epistemicamente responsáveis por rejeitar suas declarações sobre os procedimentos cirúrgicos. (cf. CATALA, 2015, p.434)

Em relação à obrigatoriedade dos membros do grupo dominante confiarem nos testemunhos dos grupos oprimidos, Catala sustenta a seguinte posição:

Em virtude de sua posição social, os membros de grupos não dominantes tendem a ter a experiência relevante da opressão: eles têm acesso direto às evidências ou dados de instituições e práticas opressivas, que permanecem em grande parte invisíveis aos grupos dominantes devido à sua localização social privilegiada. Essa experiência em primeira mão de opressão por grupos não dominantes é a fonte de conhecimento epistemicamente privilegiado de sua parte, que é menos parcial e, portanto, mais precisa, e que legitima suas ideias epistêmicas sobre instituições ou práticas opressivas (...) Como colaboradores epistêmicos em relação à opressão, membros de grupos não dominantes atendem, assim, ao critério substancial de legitimidade. Além disso, por serem oprimidos, os grupos não dominantes não têm o mesmo interesse que os grupos dominantes em manter o status quo e em perpetuar a injustiça social. Seu ponto de vista expressa um compromisso fundamental com a justiça social e, portanto, um interesse em não ocultar o que é contrário a ela. Como colaboradores epistêmicos em relação à opressão, os membros de

grupos oprimidos atendem, assim, ao critério processual de prestação de contas: seu objetivo é possível e eles estão dispostos a se envolver em uma fundamentação transparente para apoiá-lo. (CATALA, 2015, p.434-435)

Apesar da divisão entre grupo dominante e não dominante ser uma visão simplificada e geral de um pensamento coletivo – nem todos os membros dos grupos dominantes e oprimidos precisam concordar com o pensamento coletivo do seu respectivo grupo – a posição social dos oprimidos fornece *privilégio epistêmico* em relação a sua experiência de primeira ordem da opressão e, por isso, o seu discurso sobre sua situação social tende a ser legítimo. Considerando que a condição de opressão sofrida pelos grupos minoritários os compelem a buscar maneiras de terem suas palavras reconhecidas, Catala conclui que, em geral, os grupos minoritários lutam pela justiça. Sendo assim, esses grupos estarão mais dispostos e qualificados a prestarem contas sobre aquilo que eles dizem que os oprime (cf. CATALA, 2015, p.436) Dado o imperativo da confiança, voltemos a analisar as virtudes epistêmicas individuais como solução às práticas de silenciamento.

Os conhecedores situados em posição de dominação devem acreditar na legitimidade e na fundamentação do discurso dos grupos marginalizados acerca das suas experiências sociais. O fato de parecer-lhes enganosos, fraudulentos ou inconsistentes, não modifica o fato de que o privilégio epistêmico é um marcador de credibilidade que deve ser levado em conta pelos ouvintes. Portanto, podemos concluir que quando os membros do grupo dominante são movidos pelo ideal de incluir crenças verdadeiras ao seu sistema de crenças, eles devem oferecer credibilidade devido às vítimas de silenciamento e, para isso, eles precisam permitir que o dissenso entre suas crenças e as crenças dos membros dos grupos marginalizados não os impeça de oferecer a credibilidade aos méritos das palavras dos oprimidos.

Partindo do pressuposto do privilégio epistêmico dos grupos oprimidos, é necessário que os ouvintes do grupo dominante tomem consciência dos seus preconceitos, dos danos epistêmicos que causam aos membros dos grupos oprimidos e busquem estabelecer trocas epistêmicas mais igualitárias e diálogos mais abertos. Esse tipo de proposta está presente nos argumentos de Fricker (2007) acerca das virtudes da justiça testemunhal e hermenêutica.

A virtude da justiça testemunhal diz respeito a uma consciência reflexiva dos ouvintes sob a qual eles podem monitorar e refrear as suas tendências de guiar-se através de estereótipos preconceituosos e estabilizar a relação de confiança nas trocas epistêmicas. Ou

seja, os ouvintes testemunhalmente virtuosos, conscientes das possíveis falhas que podem cometer ao julgar a credibilidades dos falantes, reconhecem que há casos em que os falantes são bons informantes e voltam a basear sua aceitação no que os falantes estão tentando significar e transmitir através do seu testemunho.

Por sua vez, a virtude da justiça hermenêutica diz respeito a uma consciência reflexiva que permite compreender que a falta de inteligibilidade no discurso do grupo minoritário se deve à falta de recursos interpretativos para aquelas experiências sociais. Desse modo, a virtude da justiça hermenêutica compele os ouvintes a estarem atentos a essa lacuna interpretativa e esforçarem-se para superá-la, por exemplo, ouvindo mais detidamente as experiências dos falantes, buscando e ofertando ferramentas que tornem aquelas experiências inteligíveis, pressupondo que haja legitimidade em seu discurso, etc.

Em suma, a virtude da justiça testemunhal e a virtude da justiça hermenêutica pressionam os ouvintes a manterem-se comunicativamente abertos, resistirem às suas disposições de julgar a credibilidade dos falantes através de estereótipos prejudiciais e, por fim, estabilizar a confiança nas trocas epistêmicas. Os indivíduos e grupos movidos por esse ideal estarão abertos a investigar mais atentamente aquilo o que não conhecem e que são ofertados como verdade (justiça testemunhal), inclusive ajudando o seu interlocutor a desenvolver melhor o seu raciocínio e a construir e integrar o seu repertório conceitual no entendimento coletivo (justiça hermenêutica).

Entretanto, a quem cabe o protagonismo dos esforços em alcançar a justiça epistêmica e eliminação do silenciamento? É possível defender que os conhecedores situados em posição de dominação são capazes de monitorar regularmente os seus preconceitos ou sequer tem alguma vontade de desfazer práticas das quais eles são beneficiados? A rigor, os membros do grupo dominante já possuem poder epistêmico suficiente e podem participar de deliberações públicas. Sendo assim, apesar de normativamente os conhecedores dominantes terem o dever de reconhecer o testemunho especializado dos conhecedores marginalizados, podemos afirmar que o reconhecimento desse dever, em todos os casos, seria voluntário? E, caso seja voluntário, o reconhecimento do dever epistêmico é suficiente para que esses indivíduos revertam efetivamente os mecanismos opressivos? Essas questões serão analisadas no próximo tópico, por ora, discutiremos as dificuldades enfrentadas ao tentar solucionar as práticas de silenciamento através das virtudes epistêmicas individuais.

Como está sendo discutido, os conhecedores marginalizados, frente ao poder epistêmico do grupo hegemônico, dificilmente contribuirão em empreendimentos epistêmicos coletivos a nível público, isto é, influenciaram o pensamento de uma sociedade tomada como um todo. Porém, dentro dos seus próprios grupos e coletivos, os conhecedores marginalizados têm a possibilidade de se expressar, compartilhar desafios em comum e construir seus modos de interpretar e significar as suas experiências pessoais uns com os outros. Medina, contestando unilateralidade das formas de resistir as opressões – suscitada por Fricker como um dever epistêmico do grupo hegemônico – expressa esse ponto da seguinte maneira:

Dada a heterogeneidade e a fluidez das possibilidades discursivas nas interações comunicativas, acho problemático que Fricker opere com a premissa de que, quando houver uma lacuna hermenêutica, uma série de experiências será tornada ininteligível para todos, independentemente da dinâmica comunicativa específica. Para ficar com, a ininteligibilidade de uma experiência nos termos do interlocutor é bem diferente quando as tentativas do interlocutor de comunicar a experiência encontram desatenção e negligência hermenêutica – os interlocutores são indiferentes ou incapazes de identificar o que está sendo falado – e quando encontram – interpretações que distorcem sistematicamente as tentativas comunicativas do interlocutor – por exemplo, quando uma mulher que tenta transmitir que se sente assediada sexualmente é interpretada como exagerando um “flerte inofensivo”. (MEDINA, 2012, p.210)

A condição de privilégio e dominação que os conhecedores dominantes estão inseridos faz com que eles tornem-se testemunhalmente insensíveis às demandas dos membros dos grupos marginalizados. Para Medina, esse tipo de insensibilidade significa “estar cognitivamente e afetivamente entorpecido com a vida dos outros: ficar desatento e despreocupado com suas experiências, problemas e aspirações; e ser incapaz de se conectar com eles e entender sua fala e ação.” (MEDINA, 2013, p.3). Consequentemente, essa desatenção e despreocupação afasta a possibilidade dos conhecedores dominantes interagirem com os conhecedores marginalizados por meio de diálogos abertos e recíprocos – necessários para uma troca epistêmica justa.

Para Gaile Pohlhaus Jr. (2012), o contexto social dos conhecedores molda e legitima as práticas epistêmicas dos diferentes grupos sociais. A partir das condições de situacionalidade e da interdependência, os grupos dominantes e os marginalizados desenvolveram seus próprios modos de existir e entender o mundo. A situacionalidade se refere à ideia de que “a posição social do conhecedor chama sua atenção para aspectos

particulares do mundo” (POHLHAUS, 2012, p. 716), isto é, a partir de onde se está inserido as pessoas nessa situação compartilharam desafios comuns e os levam a pensar coletivamente em respostas para eles. Segundo a definição de grupos sociais de Amandine Catala:

Grupos sociais são definidos por classe, gênero, raça, idade, orientação sexual, deficiência, religião, etc., onde cada um deles corresponde a um tipo particular de experiência social: oportunidades e obstáculos sociais semelhantes, entendidos especificamente como resultantes da estrutura das relações sociais, e não por acaso natural ou por escolha individual. (CATALA, 2015, p.433)

Sendo assim, os interesses e desafios em comum demarcam a influência do contexto no pensamento e interesse de determinado grupo.

Por sua vez a interdependência diz respeito ao fato de que “os recursos epistêmicos, necessários para dar sentido às partes do mundo às quais ela atende são, por natureza, coletivos” (POHLHAUS, 2012, p. 716). Isto é, recursos epistêmicos como a linguagem, conceitos e critérios “são mantidos pela força que exercem nos agentes coordenadores que os reconhecem e os utilizam” (POHLHAUS, 2012, p.718). Isto significa que determinados recursos interpretativos e conhecimentos específicos são invisibilizados, a menos que os diferentes agentes entrem em relações de interdependência verdadeiramente coletivas (estando abertos cognitivamente e afetivamente para as necessidades do outro).

Considerando as condições de situacionalidade e interdependência dos diferentes conhecedores, Pohlhaus Jr. defende que “não há nada na situação do conhecedor dominante que exija que ele investigue partes do mundo à luz das preocupações dos outros.” (POHLHAUS, 2012, p.721). Este parece ser o caso, pois a exclusão dos conhecedores marginalizados aumenta o poder epistêmico dos conhecedores dominantes – dado que diminuindo ou ignorando a contribuição dos menos poderosos suas vozes encontrarão menos resistência em serem publicamente aceitas, é plausível supor que, diante o benefício de exercer influência sob outras pessoas, os mais poderosos preferam manter a opressão sob os menos poderosos. Portanto, é difícil conceber que os conhecedores dominantes desprenderão esforços para dar sentido as experiências e incluir os conhecedores marginalmente situados em processos cooperativos de produção de conhecimento, expondo-os ao risco de terem seu poder epistêmico diminuído. Pohlhaus nomeia esse fenômeno de *ignorância hermenêutica intencional*.

A ignorância hermenêutica intencional diz respeito a um tipo de ignorância ativa, isto é, uma falta de conhecimento ou defesa de crenças falsas que resistem a contraevidências e reflete a insensibilidade do grupo majoritário sob as experiências sociais que são diferentes das suas. Por exemplo, o júri supremacista branco no caso de Tom Robinson, não cometeu uma injustiça epistêmica apenas porque o preconceito identitário os fazia descredibilizar as palavras de um negro. Além disso, mesmo diante das evidências que atestavam a inocência de Tom e das defesas de seu advogado branco, o júri se recusou sumariamente a acreditar que Tom não espancou Mayella Ewell. Essa recusa não ocorreu apenas porque o júri sustentava crenças falsas sob o comportamento dos homens negros, eles ativamente distorciam as palavras de Tom que, ainda que estivesse sendo sincero, quando disse que sentia pena de Mayella foi interpretado como se estivesse fazendo um deboche – dado que negros não tem o direito de sentir pena de pessoas brancas – ou seja, havia uma ignorância acerca dos recursos interpretativos que Tom dispunha. A recusa em considerar os aspectos sociais que estruturam a desigualdade culpabiliza o grupo dominante e o torna alheio aos fatores objetivos das injustiças (cf. POHLHAUS, 2012, p.724-729).

Semelhante a essa posição, Catala (2015) defende que os grupos dominantes detêm um “monopólio hermenêutico” gerados a partir de constantes processos de dominação hermenêutica. O monopólio hermenêutico é o controle absoluto sobre os recursos interpretativos coletivos e poderes epistêmicos disponíveis em uma determinada sociedade. Sob o controle dos conhecedores dominantes, os grupos marginalizados não têm a possibilidade efetiva de contestar e reivindicar que suas experiências sociais sejam reconhecidas e divulgadas dentre os recursos hermenêuticos vigentes. Por sua vez, a dominação hermenêutica é caracterizada pela distribuição desbalanceada de poderes que cria a capacidade de interferência arbitrária sob quem deve ou não participar das práticas epistêmica da sociedade. Fazendo com que não haja espaço para diálogos e negociações sobre o que deve ou não ser tratado como conhecimento e qual experiência social deve ou não ser divulgada.

A respeito da agência epistêmica dos sujeitos marginalizados, a posição social que esses indivíduos ocupam os oferece privilégios epistêmicos em relação aos membros dos grupos dominantes no que diz respeito a percepção das injustiças (ANDERSON, 2012; CATALA, 2015; POHLHAUS JR.; 2012, MILLS, 2018). Segundo Charles Mills, a situacionalidade dos indivíduos socialmente marginalizados, permite que eles desenvolvam

uma “dupla consciência” acerca da realidade, ou seja, uma perspectiva relativa às necessidades que ele compartilha com o seu grupo e outra relativa às necessidades do grupo hegemônico. No contexto das opressões raciais Charles Mills define essa dupla consciência como um “distanciamento cognitivo crítico de um mundo que não permite [ao negro] autoconsciência verdadeira, mas apenas o deixa ver a si mesmo através da revelação do outro mundo” (MILLS, 2018, p.420). Com isso, devido ao indivíduo negro poder ter acesso aos interesses que cada uma dessas diferentes realidades suscitam, ele, como oprimido, tem uma experiência direta dos efeitos de ambos os interesses e, conseqüentemente, encontra-se em melhor posição para testemunhar sobre situações de opressão.

Em suma, os conceitos de situacionalidade e interdependência também permitem explorar essa dimensão da dupla consciência. Nos processos interativos entre o seu próprio grupo e o grupo dominante, devido à situacionalidade, os membros dos grupos marginalizados experienciam a realidade social dentro do seu grupo e fora dele. Por um lado, dentro do seu grupo eles desenvolvem a consciência de suas necessidades e criam ferramentas hermenêuticas para interpretar a sua realidade. Por outro lado, a partir do que lhes é imposto, os membros do grupo marginalizado desenvolvem a consciência das necessidades e recursos hermenêuticos daqueles que os oprimem.

Na medida em que os grupos marginalizados conseguem estabelecer relações de interdependência entre os seus membros e discutir os abusos sofridos pelo grupo dominante, eles podem desenvolver uma maior clareza dos mecanismos perniciosos por detrás das dominações hermenêutica e engajarem-se em lutas para que suas experiências sociais façam sentido e participem do entendimento coletivo de sua sociedade.

A partir deste ponto, podemos inferir que a agência epistêmica pode ser desempenhada plena ou limitadamente a depender do contexto social em que ocorre o compartilhamento de conhecimento. Além disso, os preconceitos dos conhecedores dominantes podem estar tão enraizados e difundidos em suas práticas epistêmicas que os tornam insensíveis e alheios em relação à vida de outras pessoas. Nesse sentido, além de ser improvável que os membros do grupo hegemônico voluntariamente se engajem na redução das injustiças epistêmicas que eles infringem, defender que o protagonismo das mudanças das injustiças está no domínio da maioria é uma forma de invisibilizar as lutas e resistências da minoria e, ainda que tacitamente, os silenciar.

A luta por reconhecimento dos grupos marginalizados diz respeito ao engajamento das vozes silenciadas para que os seus conhecimentos situados sejam incluídos na esfera pública. Contudo, estabelecer justiça epistêmica não significa homogeneizar os diferentes entendimentos e desenvolver uma perspectiva unificada das necessidades públicas, pelo contrário, significa criar e manter arenas negociativas que controlem e limitem o poder epistêmico e responsabilize os diferentes agentes e grupos pelas suas declarações. Nesse sentido, a luta do grupo marginalizado pelo reconhecimento epistêmico deve pressionar o grupo hegemônico a basear as trocas epistêmicas em princípios de igualdade, transparência e prestação de contas.

Foi visto que as virtudes epistêmicas individuais podem contribuir para solucionar *casos de silenciamento epistêmico* – pontualmente elas fazem com que conhecedores dominantes mantenham-se comunicativamente abertos com os conhecedores marginalizados. No entanto, não são suficientes para solucionar *práticas de silenciamento* – em geral, a ignorância sobre os grupos marginalizados é resistente a contraevidências e não eliminam os mecanismos estruturais do silenciamento – o entendimento coletivo do grupo dominante tende a resistir posições que colocam a sua hegemonia em risco.

Dada a insuficiência das virtudes epistêmicas individuais para solucionar casos estruturais, discutiremos no próximo tópico como as virtudes epistêmicas institucionais podem contribuir para solucionar as práticas de silenciamento epistêmico.

3.3 VIRTUDES EPISTÊMICAS COLETIVAS

Concluimos que as virtudes epistêmicas individuais não são suficientes para reverter as práticas de silenciamento epistêmico. Esse é o caso, pois, (1) é necessário que haja uma estrutura que ofereça condições de felicidade para que determinados conhecedores silenciem outros e; (2) casos de transações epistemicamente justas não são capazes de desconstruir os mecanismos que estão enraizados em instituições opressivas. Por exemplo, mesmo o advogado de Tom Robinson – que é branco – acreditando nele e pondo-se em sua defesa, não foi capaz de convencer o júri supremacista branco do equívoco que estavam cometendo em relação a inocência de Tom.

Como foi dito anteriormente, as injustiças epistêmicas transacionais são injustiças cometidas por um indivíduo contra outro indivíduo ou grupo, enquanto conhecedores. Por sua

vez, as injustiças estruturais são injustiças que ocorrem mesmo que não tenha sido cometida em nenhuma transação epistêmica específica. Anderson exemplifica a injustiça epistêmica estrutural mostrando como um ouvinte que julga a credibilidade de um falante avaliando o seu nível de educação não comete nenhuma injustiça testemunhal transacional. No entanto, dada a desigualdade na distribuição de acesso à educação, os conhecedores desfavorecidos de uma educação de qualidade serão injustiçados mesmo que os ouvintes individuais não cometam nenhuma injustiça direta contra eles. Nas palavras de Anderson:

A educação é um marcador legítimo de conhecimento e credibilidade em questões onde é necessário julgamento educado. O uso da gramática padronizada é um marcador da educação e, portanto, de credibilidade. Conclui-se que os ouvintes não cometem injustiça testemunhal transacional se eles tomam a falta de educação, ou mesmo a fala usando gramática não padronizada, como marcadores de baixa credibilidade em contextos que exigem julgamento instruído. No entanto, nas sociedades que privam sistematicamente grupos sociais desfavorecidos do acesso a uma educação decente, o uso de tais marcadores na avaliação da credibilidade tenderá a excluir esses grupos de uma maior participação na investigação. Uma injustiça estrutural original – negação de oportunidades justas de educação – gera desigualdades estruturais adicionais nas oportunidades de exercer uma agência epistêmica completa, o que é uma injustiça para os falantes. (ANDERSON, 2011, p.169)

Portanto, a solução para injustiças estruturais e práticas de silenciamento (que incidem sob injustiças transacionais) é modificar os mecanismos globais dos sistemas epistemológicos através das instituições epistêmicas. Como já havia sido mencionado no primeiro capítulo, as virtudes epistêmicas, além de individuais, podem ser coletivas, isto é, corresponder “[à]s virtudes de uma equipe ou de um grupo que compartilha uma certa cultura ou perspectiva”. (WILLIAMS, 2002, p.127). Nesse sentido, para que haja igualdade na oportunidade de participação de diferentes grupos sociais nos empreendimentos epistêmicos coletivos, as instituições epistêmicas devem *controlar*, *limitar* e *distribuir* o poder epistêmico desses grupos.

Em suma, para que haja justiça epistêmica, o conhecimento situado dos diferentes grupos devem ter igual oportunidade de participar das práticas epistêmicas. Nesse sentido, a menos que os indivíduos se engajem em estabelecer trocas verdadeiramente interdependentes, existirá assimetrias entre o poder epistêmico dos diferentes grupos. Consequentemente, as justiças testemunhal e hermenêutica, tomadas individualmente, não são suficientes para

desfazer as disfunções globais de um sistema epistemológico. Portanto, cabe as instituições epistêmicas promoverem a justiça através da igualdade de participação, limitação do discurso através do critério de legitimidade e implementação de regras explícitas e transparentes de prestação de contas (cf. CATALA, 2015, p.436-437)

Os critérios assinalados acima constituem os princípios da democracia deliberativa. Neste sentido, a possibilidade de instituir práticas epistêmicas justas corresponde aos ideais das instituições democráticas e podem ser tomadas como soluções para as práticas de silenciamento. O próximo tópico defenderá que a justiça epistêmica institucional – também chamada por Catala de *democracia epistêmica* – se apresenta como uma alternativa adequada para a reversão dos mecanismos de silenciamento e promoção da justiça epistêmica. Para tanto, além dos critérios da democracia deliberativa, será defendido que os critérios da democracia experimental podem melhorar nossas práticas epistêmicas transacionais e institucionais e reverter práticas de silenciamento.

3.4 DEMOCRACIA EPISTÊMICA

Incluir igualmente os diferentes conhecimentos situados em discussões públicas, permite que o conteúdo do conhecimento das diferentes experiências sociais torne-se acessíveis para todos. Todavia, isso não significa que os preconceitos são desfeitos *apenas* com o direito de livre expressão. Falar o que se pensa não é suficiente para promover justiça epistêmica (podem haver discursos falsos, tendenciosos, perniciosos, etc), antes disso, devem ser estabelecidos critérios claros para que hajam discussões abertas e as questões que os conhecedores devem responder para que sejam evitadas disfunções epistêmicas, por exemplo, “ouvindo atentamente, falando respeitosamente, respondendo às contribuições de outros, mostrando autorreflexão crítica, usando um raciocínio não falacioso, etc.” (CATALA, 2015, p.436).

Na democracia deliberativa proposta por Catala como solução para as injustiças epistêmicas, os critérios que devem ser cumpridos para que haja justiça epistêmica são os de (1) distribuição, (2) limite e (3) controle do poder epistêmico. (1) A distribuição confere igualmente o poder epistêmico entre os grupos (o status de conhecedor é um direito de todos); (2) o limite avalia quais conhecimentos são legítimos (através da especialização, credenciais, privilégio epistêmico, etc); por fim, (3) o controle obriga os indivíduos a prestarem conta

acerca daquilo que dizem, isto é, “exige uma fundamentação transparente em resposta à contestação” (CATALA, 2015, p.436), ou seja, deve tornar público os reais motivos e as provas que fundamentam as suas posições.

Similar a essa posição, Elizabeth Anderson defende uma democracia epistêmica baseada no modelo experimental de John Dewey. Segundo este modelo, os critérios que devem ser estabelecidos são os de: (1) diversidade, (2) deliberação e (3) dinamismo (pareceres). (1) A diversidade obriga a “inclusão universal de diversos cidadãos” (ANDERSON, 2012, p.), isto é, as tomadas de decisões democráticas exigem que todos tenham o direito de compartilhar as suas preocupações sobre como as coisas devem ser no mundo social; (2) a deliberação diz respeito a uma espécie de “experimento mental” sob o qual são especuladas soluções para questões que tentam prever quais seriam as consequências de adotar tais soluções, sendo elas favoráveis ou desfavoráveis (cf. ANDERSON, 2006, p.13) e; (3) depois das deliberações terem sido postas em prática, elas devem ter capacidade alterar suas práticas, respondendo aos mecanismos de controle como, por exemplo, através de “eleições periódicas, uma imprensa livre e cética em relação ao poder estatal, petições ao governo, pesquisas de opinião pública, protestos, opinião pública sobre os regulamentos propostos pelas agências administrativas” (ANDERSON, 2006, p.14). O modelo de democracia proposto por Dewey enfoca a inclusão universal e o uso prático da inteligência social como critério para legitimar o interesse público e permitir atitudes corretivas após as deliberações.

Podemos observar que os critérios da democracia deliberativa e experimental coincidem na (1) distribuição de poderes epistêmicos ou diversidade de opiniões e (3) no controle do poder epistêmico ou dinamismo. Em relação aos critérios de limite e deliberação, existe uma divergência. Enquanto o modelo deliberativo exige a legitimidade do discurso, o modelo explicativo exige a previsão das consequências através de uma reflexão pública. Ou seja, no modelo deliberativo exige-se a limitação do poder epistêmico através do critério objetivo de situacionalidade, enquanto o modelo experimental baseia-se no resultado de uma tomada de decisão coletiva. Portanto, a diferença entre os dois modelos está na ordem de atribuição de legitimidade dos conhecimentos, enquanto a democracia deliberativa adota a legitimidade como princípio, a democracia experimentalista adota a legitimidade como resultado.

Apesar da diferença entre os dois critérios, podemos entender a limitação do poder epistêmico e a deliberação como critérios complementares. A limitação do poder epistêmico “exige o reconhecimento da credibilidade especial ou do privilégio epistêmico das minorias, o que permite a contestação” (CATALA, 2015, p.437). Sendo assim, a limitação tem como objetivo impedir silenciamentos induzidos por abusos de poder epistêmico – os conhecedores dominantes são obrigados a oferecer respostas as contestações dos conhecedores marginalizados. Por sua vez, as deliberações coletivas têm como objetivo “reunir informações assimetricamente distribuídas para a tomada de decisões” (ANDERSON, 2006, p.14). Ambas as posições reconhecem a necessidade da participação de todos os grupos sociais. Contudo, o critério da limitação do poder epistêmico fornece um procedimento adicional para prevenir abusos. Portanto, o processo de deliberação coletiva somado à limitação de poder epistêmico, podem agir juntos reunindo as informações dispersadas entre os diferentes grupos sociais e garantindo que grupos marginalizados tenham direito a contestação.

Por fim, foi visto que as instituições democráticas oferecem alternativas relevantes para a solução das práticas de silenciamento. Quando a virtude da justiça epistêmica é institucionalizada é possível incluir os diferentes grupos sociais nas deliberações de interesse público e desfazer os monopólios hermenêuticos através dos critérios de legitimidade e prestação de contas. Contudo, é preciso educar os indivíduos para vida pública e incentivá-los a cultivar as virtudes da justiça testemunhal e justiça hermenêutica. Em outras palavras, é preciso educar os indivíduos a serem bons ouvintes, a reconhecerem que a dissidência é intrínseca aos diálogos sérios e tomadas de decisão pública. Nesse sentido, as lutas por reconhecimento epistêmico devem direcionar os grupos marginalizados a pressionar as instituições a promulgarem leis de igualdade universal, limitação e controle do poder epistêmico. Apesar dos argumentos oferecidos nessa dissertação serem de caráter genérico, acredito que apresenta um escopo suficientemente claro dos prejuízos do silenciamento epistêmico e dos mecanismos que devemos adotar para revertê-lo.

CONCLUSÃO

Foi visto que o testemunho é uma fonte de conhecimento necessária para vida intelectual e prática das pessoas. O traço distintivo do testemunho é ser uma fonte que depende da interatividade e participação dos agentes envolvidos em sua transmissão e aquisição. Mesmo em um registro escrito ou uma comunicação não intencional, a expressão de um pensamento implica interpretação e responsabilização pela aceitação ou rejeição do conteúdo.

Apesar da aparente primazia das fontes não-testemunhais, não vivemos isolados e, apenas para fins teóricos, podemos tomar os indivíduos abstraídos do seu contexto social e histórico. Quando situamos conhecedores em um contexto e os colocamos em relações com outras pessoas, as relações éticas e de poder passam a influenciar aquilo que é considerado conhecimento. Falar sobre conhecimento é parte de uma narrativa humana, portanto, falível e limitada ao seu tempo. Somos seres sociais e, como tais, adquirir e transmitir conhecimento através da palavra é o que nos faz agentes epistêmicos. A nossa capacidade de transmitir, receber e contestar conhecimentos nos permite ser ativos nos processos de produção, manutenção e disseminação do conhecimento. Impedir que indivíduos e grupos exerçam essas capacidades induz que nossos sistemas epistemológicos preservem, mantenham e difundam a ignorância.

Para reverter as práticas de silenciamento epistêmico, sugerimos que as instituições epistêmicas devem garantir que as pessoas tenham o direito de se expressar (liberdade de expressão), serem entendidos (distribuição dos recursos hermenêuticos) e contestar (reconhecimento de todos os indivíduos como conhecedores). Para tanto, as instituições devem orientar suas práticas através do diálogo inclusivo (igualdade universal), aberto (transparente) e responsável (fundamentado em razões legítimas).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Elizabeth. Epistemic justice as a virtue of social institutions. *Social Epistemology*, v. 26, n. 2, p. 163-173, 2012.
- ANDERSON, Elizabeth. The epistemology of democracy. *Episteme*, v. 3 n. 1–2, p. 8–22, 2006.
- ARTSON, Rabbi Bradley Shavit. *No Neutrality: Silence is Assent*. 2002. Disponível em: <https://www.aju.edu/ziegler-school-rabbinic-studies/our-torah/back-issues/no-neutrality-silence-assent>. Acesso em: 22 Mar 2019.
- AUSTIN, John. *Quando dizer é fazer* [1962]. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- CAMERON, David. *Labour fury as David Cameron tells Angela Eagle: 'Calm down, dear'*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/politics/2011/apr/27/david-cameron-calm-down-dear>. Acesso em: 16 Jun 2019.
- CATALA, Amandine. Democracy, trust and epistemic justice. *The Monist*, v. 98, n. 4, October 2015, p. 424–440, 2015.
- CRAIG, Edward. *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford Press. 1990
- CODE, Lorraine. Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge. *Australian Feminist Studies*, v. 29, n. 80, p. 148-160, 2014.
- DAVIDSON, Donald. Three Varieties of Knowledge (1991), In: DAVIDSON, Donald, *Subjective, intersubjective, Objective*. p.205-220, 2001.
- DOTSON, Kristie. Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, v.26, n.2, p. 236-257, 2011.
- DOTSON, Kristie. Conceptualizing Epistemic Oppression, *Social Epistemology*, v. 28, n. 2, p. 115-138, 2014.
- GOLDBERG, Sanford. Arrogance, Silence, and Silencing. *Aristotelian Society Supplementary*, v.90, n.1, p.93-112, 2016.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- FRICKER The Value of Knowledge and The Test of Time. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, v.64, p. 121-138, 2009.
- FRICKER, Miranda. Silence and institutional prejudice. In: CRASNOW, Sharon; SUPERSON, Anita. (Org.). *Out from the shadows: analytical feminist contributions to traditional philosophy*. New York: Oxford University Press, p. 287-306, 2012.
- HINCHMAN, Edward. Telling As Invite To Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 70, n.3, p. 562-587, 2005.
- HORNSBY, Jennifer; LANGTON, Rae. Free speech and illocution. *Legal Theory*, v. 4, n.1, p. 21-37, 1998.
- HORNSBY, Jennifer. Free speech and hate speech: language and rights. In: Rosaria EGIDI, Rosaria; DELL'UTRI, Massimo; DE CARO, Mario (Org.). *Normativit Fatti Valori*. Macerata: Quodlibet, 2003, p. 297-310.
- KWONG, Jack. Epistemic injustice and open-mindedness. *Hypatia*, v. 30, n. 2, p. 3347-351, 2015.
- LACKEY, Jennifer. The Nature of Testimony. *Pacific Philosophical Quarterly*, v.87, p.177–197, 2006.
- LACKEY, Jennifer. It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony. In: LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest, *The epistemology of testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006a.
- LANGTON, Rae. Speech acts and unspeakable acts. *Philosophy and Public Affairs*, v. 22, n. 4, p. 293-330, 1993.

- LEHRER, Keith Testimony, justification and coherence. In: MATILAL, Bimal Krishna; CHAKRABARTI, Aridam, *Knowing from Words*, Kluwer Academic Publishers, p.51-58, 1994.
- MACKINNON, Rachel. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- MAITRA, Ishani. Silencing speech. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 39, n. 2, p. 309-338, 2009.
- MEDINA, José. The meanings of silence: wittgensteinian contextualism and polyphony. *Inquiry*, v. 47, n. 6, p. 562-579, 2004.
- MEDINA, José. *Linguagem: Conceitos-chave em Filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- MEDINA, José. How to Undo Things with Words: Infelicitous Practices and Infelicitous Agents. *Essay in Philosophy (online)*, v. 8, n. 1, artigo 13, 2007a.
- MEDINA, José. Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities. *Social epistemology*, v. 26, n. 2, p. 201-220, 2012.
- MEDINA, José. On Refusing to Believe: Insensitivity and Self-Ignorance. In: ARISO, José Maria; WAGNER, Astrid (Org.). *Rationality Reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice*. Berlin: De Gruyter, 2016, p. 187-200.
- MILLS, Charles. Ignorância branca. Tradução de Breno Ricardo Guimarães Santos. *Griot: Revista de Filosofia*, v.17, n.1, p.413-438, 2018.
- MORAN, Richard. Getting Told and Being Believed. In: LACKEY, Jennifer; SOSA, Ernest, *The epistemology of testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- OLSSON, Erik. The Epistemology of Keith Lehrer. In: OLSSON, Erik J (Ed.). *The Epistemology of Keith Lehrer*. Kluwer Academic Publishers, p.1-20, 2002.
- POHLHAUS, Gaile. Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance. *Hypatia*, v. 27, n. 4, p. 715-735, 2012.
- RAMIRO, Silvana. Agente de trânsito é condenada por desacato ao multar juiz no RJ. *Jornal Hoje*. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2014/11/agente-de-transito-e-condenada-por-desacato-ao-multar-juiz-no-rj.html>>. Acesso em: [13 de maio de 2019]
- SANTOS, Breno. Genealogia epistêmica e normas de credibilidade. *Sofia* v.7, n.1, p.126-146, 2018
- STRAWSON, Peter. Knowing from Words. In: MATILAL, Bimal Krishna; CHAKRABARTI, Aridam, *Knowing from Words*, Kluwer Academic Publishers, p.23-28, 1994.
- TANESINI, Alessandra. “Calm Down, dear”: intellectual arrogance, silencing and ignorance. *Aroostelian Society Supplementary*, v.90, n.1, p.71-92, 2016.
- TIBERIUS, Valerie; WALKER, John D. Arrogance. *American Philosophical Quarterly*, v. 35, n. 4, p. 379-390, 1998.
- WILLIAMS, Bernad. *Truth and truthfulness: an essay in genealogy*. Princeton University Press, 2002.