

Injusticia Epistémica:

Estrategias de Desinformación y Prejuicios ideológicos

Sheila García Gallardo

Trabajo de Fin de Grado

Septiembre, 2019

Tutor: Jesús Navarro Reyes

Universidad de Sevilla

En el presente trabajo proponemos el reconocimiento un nuevo tipo de injusticias epistémicas, relacionadas con el curso corrupto de las prácticas epistémicas colectivas, entre las cuales destacamos como casos centrales las estrategias de desinformación y el uso interesado que realizan de la aceptación de creencias por la vinculación a una ideología que se profesa. Explicamos esta propuesta en el marco de un criterio distributivo, entendido al modo tradicional aristotélico, y como una forma concreta de injusticia contributiva. Para ello exploramos las limitaciones de la teoría de Miranda Fricker en cuanto teoría de referencia general de la Injusticia Epistémica, a través del concepto de injusticia distributiva de Coady, la propuesta de injusticia contributiva de Dotson y el concepto de meta-ceguera de Medina, confrontando una serie de objeciones que cabría interponer a nuestra propuesta.

In this paper we propose the recognition of a new type of epistemic injustices, related to the corrupt course of collective epistemic practices, among which we highlight as central cases the strategies of misinformation and the interested use they make of the acceptance of beliefs by linking to an ideology that one professes. We explain this proposal within the framework of a distributive criterion, understood in the traditional Aristotelian way, and as a concrete form of contributory injustice. To do this, we explore the limitations of Miranda Fricker's theory as a general reference theory of Epistemic Injustice, through Coady's distributive injustice concept, Dotson's contributory injustice proposal and Medina's concept of meta-blindness, confronting a series of objections that could be brought to our proposal.

Palabras clave: *injusticia testimonial; injusticia hermenéutica; déficit y exceso de credibilidad; recursos hermenéuticos; inintencionalidad; prejuicio identitario; prejuicio ideológico.*

Índice

1. Introducción.	
2. La especificidad de la Teoría de la Injusticia Epistémica de Miranda Fricker.	
2.1. La ventaja teórica de un concepto de injusticia como fenómeno independiente.	9
2.2. Injusticia Testimonial e Injusticia Hermenéutica: el prejuicio identitario negativo y los daños al sujeto de conocimiento.	14
2.3. Una Teoría de la Discriminación Epistémica.	
2.3.1. Teorizando lo inintencionado.	23
2.3.2. Coady: injusticia distributiva. El exceso de credibilidad y los recursos hermenéuticos prejuiciosos.	32
2.3.3. Dotson: la injusticia contributiva. La excepcionalidad de la justicia epistémica.	41
2.3.4. Medina: ignorancia activa y meta-ceguera. La sistematicidad de la ignorancia.	51
3. Más allá de la discriminación: la desinformación y los prejuicios ideológicos	
3.1. Un ejemplo que fundó escuela.	59
3.2. De nuevo, injusticia distributiva: argumento para considerar como injusticias epistémicas la desinformación y los prejuicios ideológicos.	61
3.3. Nuestra propuesta. Una breve exposición.	65
Anexo: Bibliografía.	69

1. Introducción.

Recientemente ha aparecido un nuevo y prometedor campo de reflexión en la filosofía y más concretamente en la Epistemología Social: la injusticia epistémica. Podría haberse denominado justicia epistémica, pero es un campo de reflexión nacido del desencanto. Ya ni intentamos hablar de Justicia -con mayúsculas-. La filosofía abstracta y trascendental del análisis conceptual y de la síntesis sistemática del árbol del conocimiento parece no dar mucho más de sí, y un cansancio atronador resuena entre las nuevas generaciones que se van sucediendo de filósofos. En esta nueva aventura filosófica confluyen preocupaciones tradicionalmente autónomas: el conocimiento y la verdad como fines en sí mismos, la concepción republicana de la política al servicio del pueblo y del progreso *para todos*, la visión cognitivista de una ética de la virtud y del *reconocimiento*, y una abierta e indeterminada noción de justicia que encuentra nuevos basamentos en la poderosa experiencia de injusticia para la que siempre se ha encontrado alguna justificación expurgatoria natural o racional. Y en esta liza vamos a participar.

El origen de este concepto de injusticia epistémica lo encontramos en la obra de Miranda Fricker *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento* (2007). Su teoría se ha convertido en canónica y no hay texto sobre el tema que no nos remita a su obra. Por lo tanto es un punto de partida necesario. La teoría de Miranda Fricker tiene una finalidad clara, y no parece ser exactamente la de elaborar una teoría completa sobre la noción de injusticia epistémica, o en un nivel más general, sobre el concepto de justicia epistémica. Muchos pensamos, como Fricker, que los prejuicios sobre las capacidades cognitivas de las mujeres o de otros grupos racializados no solo son profundamente falsos e infundados, consecuencias de sistemas sociales pasados de extrema segregación y discriminación. Lo más importante a destacar en la actualidad, es la enorme capacidad que tienen los prejuicios de autocumplirse.

¿Estamos tratando de negar lo innegable? ¿Tienen esos prejuicios raíces distintivamente naturales, que somos incapaces de asumir y excusamos con el recurso de la construcción social? ¿La construcción social de qué, dice Ian Hacking (2001)? Una raíz natural es también la historia, la sociedad y la cultura, que también son muy naturales. Lo que no es natural es el futuro, porque aún no se ha dado. Igual que no se ha dado aún un estudio con verdadera vocación científica que demuestre la verdad de esos prejuicios, lo cual seguro que no se deberá ni a la falta de intentos y ni de ganas. Miranda Fricker pone nombre y apellidos a esta circunstancia: es una injusticia epistémica. Y de aquí nace su noción más general: “alguien resulta agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento.” Una capacidad, la de la razón, que es lo que nos hace distintivamente humanos, lo que compromete esencialmente la dignidad de las personas. Despojar de la cualidad de la razón a una persona es arrebatarle lo que la hace más humana.

Fricker va explorar los diversos aspectos de nuestras prácticas epistémicas sociales que hacen posible esta circunstancia, y que nos descubren las opciones a nuestra disposición para contrarrestarla. Dado que parte de la hipótesis de que semejantes prejuicios se deben la falta de conocimiento de las experiencias de los colectivos que sufren esta injusticia, como puntos de vista privilegiados, esta falta debe deberse a la ausencia de participación de estos colectivos en las prácticas epistémicas sociales. Los colectivos discriminados al situarse como testigos, es decir como productores o transmisores de conocimiento, sufren dos tipos de injusticias específicamente epistémicas: déficits de credibilidad y dificultades en la interpretación de sus testimonios. Los oyentes cometen dos tipos de injusticias parejas guiados por prejuicios identitarios negativos sobre estos colectivos y las personas que los integran: una injusticia testimonial y una injusticia hermenéutica. La responsabilidad de la primera recae distintivamente sobre el individuo, la segunda invoca una responsabilidad socialmente compartida. Fricker argumenta una solución por la vía de la virtud, una virtud al mismo tiempo ética y epistémica y distintivamente antiprejuiciosa, diferente para cada tipo de injusticia. Estas virtudes son correctoras, porque los prejuicios deben su influencia en nuestras creencias en buena parte debido a un punto débil que tiene nuestra agencia epistémica: la recepción del testimonio tiene un mecanismo espontáneo distinto a la razón autoconsciente, y que se recrea al modo de una percepción, una percepción curiosamente similar a la percepción moral. De aquí la capacidad de los prejuicios de influir y construir a

los sujetos y a la sociedad.

Nuestro planteamiento es el siguiente: ¿Cabe la posibilidad de entender otro tipo de prácticas epistémicas especialmente corruptas, relativas por ejemplo a las estrategias de desinformación y a los prejuicios ideológicos, como ejemplos principales de Injusticias Epistémicas, además de las ya propuestas por Fricker? Descubrimos que el marco teórico de la teoría de Fricker no permite incluir malas prácticas epistémicas semejantes. El objetivo del presente trabajo será un replanteamiento de las bases teóricas que Fricker establece, a fin de argumentar que es posible y conveniente extender el concepto de injusticia epistémica para incluir la desinformación y los prejuicios ideológicos.

Para responder a esta pregunta, en primer lugar, hemos tratado de elaborar un argumento en torno a la especificidad que comporta la teoría de Miranda Fricker, en tanto teoría de la *Discriminación* epistémica. Para ello, comenzamos advirtiendo que el tratamiento que hace Fricker de las diferencias entre Injusticia Testimonial y Hermenéutica exhiben ciertas costumbres típicamente filosóficas de ahondar en distinciones analíticas, a veces, superfluas y sin apenas consecuencias reales. Argumentamos que están íntimamente relacionadas en torno al fenómeno específico del *prejuicio identitario negativo* y a la consecuente peculiaridad del carácter *inintencionado* de estas injusticias. Que unido a la definición general de Injusticia Epistémica de referencia, a saber, el requisito de que en todo caso producen un daño a las personas en su condición de sujeto de conocimiento, se nos presenta su teoría efectivamente, como un tipo específico de Injusticia Epistémica Discriminatoria. Y además, el enfoque de la ocurrencia de la injusticia a nivel transaccional es el papel *receptivo* del testimonio de los interlocutores, es decir, el papel como *oyentes*, dado que el problema general es la ausencia de la perspectiva privilegiada de los colectivos discriminados de la que la sociedad se ve privada a causa de una fallo en la recepción de sus experiencias y conocimientos.

La hipotética injusticia epistémica que implicarían las estrategias de desinformación y el uso de los prejuicios ideológicos, no se podría explicar en este marco. El carácter no intencional de las injusticias testimonial y hermenéutica, que es debido a la influencia subrepticia de los prejuicios identitarios a través de una sensibilidad testimonial especialmente perceptiva, aunque con capacidad crítica y de transformación por medio de la reflexión ulterior, no se

cumple de la misma forma en los casos de las estrategias de desinformación, aunque en el uso de prejuicios ideológicos sí que se pueda ver de forma más clara. Dado que las estrategias de desinformación, precisamente explotan las posibilidades de los usos fraudulentos y acrílicos de los prejuicios ideológicos, los prejuicios identitarios solo constituirían un tipo más del repertorio, y no un caso central, como sí lo es para las injusticias de Miranda Fricker. Y lo más importante: el requisito más general de Fricker que condiciona todo el concepto de injusticia epistémica, tampoco es válido para los casos que proponemos. La injusticia de los casos de desinformación y prejuicios ideológicos, si bien por supuesto, tienen consecuencias perniciosas sobre las agencias de los individuos afectados, no serían éstas las principales. Estarían más relacionadas con daños sobre la confianza social en las prácticas epistémicas colectivas, y especialmente, con la injusticia intrínseca que supone la trasgresión deliberada de los criterios epistémicos relativos a la verdad del conocimiento producido y compartido en el espacio social. Pero, entonces, tampoco funcionará el enfoque exclusivo en la recepción de la teoría de Fricker, por cuanto hablamos también, y sobre todo, del papel productor y transmisor de los participantes.

Para explorar otras opciones, en segundo lugar, afrontamos el concepto de *injusticia distributiva* de Coady, la propuesta de *injusticia contributiva* de Dotson y el concepto de *meta-ceguera* de Medina. Coady y Medina tratan el problema de la injusticia de los casos de juicios de exceso de credibilidad, y los tres hablan, no solo de los vacíos hermenéuticos, sino también de la presencia de recursos hermenéuticos sesgados y prejuiciosos, elementos que Fricker descarta de su teoría. Tales elementos nos resultan interesantes para nuestro propósito, pues los casos que proponemos los pondrían en juego.

Coady propone la noción de injusticia distributiva con el fin de señalar las relaciones causales que se establecen entre los déficits y los excesos, y las ausencias y presencias en los recursos hermenéuticos. La credibilidad y los recursos hermenéuticos son privilegios sociales disputados, de tal forma que entender los déficits y los vacíos pasa por atender a sus contrarios, ya que hay una demanda competitiva social que nos impele a considerarlos elementos epistémicos con una cualidad particularmente finita. Celebramos esta propuesta de Coady, porque nos anima a considerar, no solo la importancia de estos otros elementos, sino también sus relaciones distributivas. Pero Coady no cuestiona el criterio general de Miranda

Fricker del tipo de daño involucrado en su teoría de la injusticia epistémica, ya que la injusticias de estos otros elementos es derivada de la injusticia primordial de los déficits de credibilidad y los vacíos hermenéuticos. Y lo que nos interesa es una comprensión intrínseca de la injusticia de los mismos, que defendemos, es también deducible de una aplicación de la noción de injusticia distributiva, no tanto para señalar las relaciones causales entre excesos y defectos, como para atender a la falta de proporcionalidad a evidencias que implica el criterio epistémico de orientación a la verdad. Una interpretación que extraemos del concepto de justicia distributiva tradicional aristotélico.

La propuesta de injusticia contributiva de Dotson consiste en la elección deliberada de unos recursos hermenéuticos sesgados y prejuiciosos, en lugar de otros más adecuados, cuyas consecuencias son del tipo que establece Fricker. Nuestra autora, en su objetivo de ofrecer un concepto limitado y concreto de injusticia epistémica, nos habla de casos en los que la recepción del testimonio puede ser inadecuada por el uso de prejuicios o estereotipos no pertinentes para el caso, pero que se podrían considerar ocurrencias accidentales en las que no hay una culpabilidad ética y epistémica por parte del oyente, y sobre todo una afectación de la agencia epistémica del orador del tipo que ella considera fundamental para la injusticia epistémica. Esto casos, dice Fricker, son ejemplo de la posibilidad siempre abierta de una *mala suerte epistémica*. Dotson se hace eco de esta idea, y localiza su injusticia contributiva en este espacio que Fricker deja fuera con el argumento de la mala suerte. Desarrollamos una crítica entorno a esta estrategia de Dotson, por la cual deducimos que no se ha dado en ella, una interpretación fidedigna de Fricker. Pero valoramos la aportación de Dotson en la medida en que con esta propuesta abre las puertas del concepto de injusticia epistémica a una serie de problemas orientados, en el mismo sentido, a los problemas que nosotros estamos planteando: la posibilidad del factor de la voluntad consciente de incurrir en semejantes injusticias, el cuestionamiento de la diferencia entre nuestro papel como receptores y nuestro papel como productores y transmisores, y el cuestionamiento del criterio ético de la opresión, que Dotson deja tan indefinido como banalizado.

Y por último, con Medina logramos una visión más completa de la teoría original de Miranda Fricker. Su visión proporcional y relacional de los excesos y déficits, y de las ausencias y presencias de recursos hermenéuticos, da al traste definitivamente con el cautiverio

dimensional y del aspecto¹ al que nos vemos abocados con las limitaciones de la teoría de Fricker. Medina explora la diversidad de direcciones en que las injusticias epistémicas de Fricker, se pueden manifestar, con la ampliación de los contextos a nivel social y temporal. Las dinámicas que describe, y que concluyen en el fenómeno epistémico de la meta-ceguera que provoca la ignorancia activa, nos aportan una visión global de la injusticia epistémica discriminatoria, que ya podemos caracterizar como la instauración de una ignorancia generalizada producida y productiva, que es favorable al mantenimiento y a la legitimación de las estructuras sociales injustas de opresión y marginación. Pero, en suma, seguimos notando la carencia de un enfoque adicional que tenga en cuenta el uso deliberado de esta ignorancia generalizada. De nuevo en Medina la injusticia de los excesos y las presencias, a pesar de su enfoque proporcional de la injusticia, continúan en el marco legitimador de los daños epistémicos a los sujetos en tanto pertenecientes a colectivos sociales desfavorecidos. Cabe considerar, si el fenómeno de la meta-ceguera, actualmente, está tan generalizado entre los grupos privilegiados del sistema, teniendo en cuenta el gran desarrollo de las TICs y las infinitas posibilidades de manipulación de la opinión pública que las prácticas epistémicas colectivas actuales claramente permiten. Podrían las visiones de Fricker y Medina estar haciendo un grato favor, retirando la responsabilidad a los que, en realidad, saben muy bien lo que están haciendo.

Proponemos un nuevo tipo de injusticias epistémicas, relacionadas con el curso corrupto de las prácticas epistémicas colectivas, entre las cuales podemos destacar como casos centrales las estrategias de desinformación y el uso interesado de la aceptación de creencias por la vinculación a una ideología que se profesa, en el marco de un criterio distributivo, entendido al modo tradicional aristotélico, y como una forma concreta de injusticia contributiva. Entendemos que se trata de malas prácticas epistémicas intrínsecamente injustas, no solo por sus consecuencias sobre la salud del espacio de deliberación pública y la capacidad de la agencia epistémica involucrada en la dimensión ética y política de la vida ciudadana, sino también por conllevar el quebrantamiento deliberado del criterio epistémico de orientación a la verdad. Y que especialmente explotan las dinámicas de las injusticias testimonial y hermenéutica, que con Medina hemos situado en un sistema automático y espontáneo, de

¹ Conceptos elaborados por Dotson en *How is this Paper Philosophy? Comparative Philosophy* Volume 3, No. 1 (2012): 03-29.

producción social y estructural de ignorancia situada.

Naturalmente, no cabe duda, ni es preciso argumentar, que dada la generalización y universalización de estas prácticas en la diversidad de actores, organismos e instituciones relacionados con el conocimiento y la información, no estamos examinando un problema superficial y despreciable. Aquí solo se argumenta la pertinencia y la bondad de atender a estas prácticas como ejemplos fundamentales de Injusticias Epistémicas, que con todo también nos facilitaría el desarrollo de una teoría más completa acerca de la Justicia Epistémica. En un contexto histórico donde el principal problema de nuestras democracias, una vez instaladas tras siglos de guerras, holocaustos, represión, desapariciones masivas, testimonios de un ansia inagotable por la justicia, la paz, la libertad y la igualdad de oportunidades, ahora no está en el control de los cuerpos, sino, sobre todo, en el control de la imaginación. Dicen que la mente es muy poderosa, y a lo que se están refiriendo es a la capacidad de la motivación, de la fe, la esperanza y, especialmente, de la imaginación, de nuestras limitadas mentes, de cambiar el mismo curso de la historia. Que no se coarten las ilimitadas posibilidades de entendimiento y reconocimiento mutuo, que la virtud de la justicia epistémica nos puede brindar.

2. La especificidad de la Teoría de la Injusticia Epistémica de Miranda Fricker.

2.1. La ventaja teórica de un concepto de injusticia como fenómeno independiente.

Podemos dudar de todo excepto del dolor. Se podría decir que el dolor es, si no el principal, sí unos de los principales motores que nos llevan a la acción. Algún poeta pesimista, incluso, podría asegurar que no hay nada más real. Y también hay quien piensa que para ser felices primero hay que saber qué es estar hundido, y entonces el dolor es una faceta inevitable de la vida. El dolor puede ser físico, y puede ser psicológico. Cuando es físico, antes no había mucho que hacer, ahora hay muchas posibilidades para lograr una explicación o una solución. Pero el dolor psicológico es más difuso y a veces hasta puede no tener justificación. En

cualquier caso, resulta ser el sentimiento más motivador. Nos urge eliminarlo, hallar su origen para confrontarlo. En ocasiones el origen del mal es natural y escapa a nuestro control, en otras es consecuencia de nuestras pésimas decisiones o de nuestras obsesiones, pero hay circunstancias en que es conculcado por otras personas. Buena parte de nuestros esfuerzos se han inclinado más por encontrar explicación y solución a los males que nos afligen que a los bienes que estarían en nuestra mano conseguir. Y no es para menos. Cuando los sociólogos inventaron el concepto de “necesidades básicas” para ilustrar la idea de lo mínimo que un ser humano debe de tener para no perder la dignidad, estaban pensando en lo que ya todo el mundo entiende: que vivir en la mera supervivencia no es vivir. Empero, ¿cuándo esto no ha sido así? Solo hace siglo y medio que desapareció la esclavitud legal, y hoy día es inconcebible, de lo más bárbaro que podamos pensar, pero sin embargo, imaginarnos relaciones sociales así, es posible cuando vemos personas desesperadas aceptando condiciones de trabajo fuera de toda ley y de todo sentido común. La experiencia de dolor, en todas sus manifestaciones posibles, puede ser unos de los puntos de partida más realistas que la teoría ética-política puede tener, a nivel empírico, la materia prima. No sabemos muy bien lo que queremos, pero lo que no queremos, solemos tenerlo más claro.

Se podría decir, del mismo modo, que la experiencia de injusticia es posiblemente la base más fiable sobre la que construir los conceptos de justicia. En general, por definición, la justicia, a pesar de todas sus variaciones, básicamente es la idea de dar a cada uno lo que se merece, según la razón, la equidad y el derecho. La injusticia es simplemente la falta apreciable de aplicación de esta ley. En una estantería llena de libros de ética y política, no vamos a encontrar títulos rimbombantes como Teoría de la Injusticia, Tratado sobre la Injusticia. Y es curioso, suele suscitar más consenso la identificación de una injusticia, que la comprensión y aplicación de una idea de justicia. Todo el mundo tiene muy claro que el bullying es un fenómeno lamentable y condenable, pero muy pocos podemos presumir de saber dispensar un trato igualitario. Puede que precisamente el hecho de que nos cueste más definir la justicia que la injusticia sea la causa por la que los intelectuales se han fijado más en aquella que en esta. Quién sabe, puede incluso que si le hubiésemos dado el estatus que merece a la injusticia como fenómeno por derecho propio independiente de la justicia, hasta sus nombres hubieran sido diferentes. Sería una prueba más, así como las definiciones

actuales de la RAE,² de cómo la historia ha moldeado el lenguaje. “¿Por qué la mayoría de los filósofos rehúsan pensar la injusticia con la misma profundidad y la misma sutileza con las que piensan la justicia?” -Se pregunta Judit Shklar, y continúa: “Ignoro por qué razón prevalece esta curiosa división del trabajo por la que la filosofía ignora la iniquidad mientras que la historia y la ficción casi no tratan de otra cosa, una división que produce un importante vacío en nuestro pensamiento.” [Shklar, 1990: 48] La idea de hablar de injusticias epistémicas en vez de hablar en positivo sobre justicia epistémica, nuestra autora, Miranda Fricker, en parte se lo debe a Shklar, y en concreto a las ideas que presenta en su obra *Los rostros de la Injusticia* (1990).

Miranda Fricker tiene razones suficientes que apoyan su preferencia por hablar de las disfunciones en las prácticas sociales epistémicas, más que del buen funcionamiento. Los Filósofos e intelectuales tienden a idealizar las realidades humanas y a elaborar teorías racionales sobre cómo podrían ser mejor y cómo deberían ser las cosas, pero cómo son es una pregunta que apenas se soluciona con un simple ejemplo paradigmático. Las consecuencias son notorias si tenemos en cuenta, en primer lugar, que la normalidad es una realidad tan imperfecta que los acontecimientos rara vez se parecen a lo que nos gustaría que ocurriera, y en segundo lugar, que nuestra capacidad para elaborar teorías completas sobre fenómenos complejos dista mucho de ser excelente. Las injusticias, no obstante, siguen fomentando la desigualdad y el sufrimiento, haciendo de la vida de muchas personas más una condena que una bendición. En un mundo que ya no conoce más límites que los que impone nuestra propia imaginación, lo que antes podía ser necesidad, ahora son excusas, ignorancia o maldad.

Shklar desarrolla de manera muy convincente el asunto de que la injusticia es en realidad la situación social normal y habitual, mientras que las protestas activas en su contra y las exigencias de rectificación son la valiosa excepción:-Fricker cita a Shklar- “Existe un modo, por así decir, «normal» de pensar acerca de la justicia, que Aristóteles no inventó pero ciertamente sí codificó e imprimió para siempre en nuestra mente. Este modelo normal de justicia no ignora la injusticia, pero tiende a reducirla a la condición de preludio a la justicia o de falla o quiebra de la misma, como si la injusticia fuera una sorprendente anormalidad.”

² Esta es la definición injusticia que aparece en el diccionario de la RAE: (1) Acción contraria a la justicia; (2) falta de justicia.

[Fricker, 2007: 40]

La injusticia es lo más habitual, y sin embargo, todo apunta a que la única definición que tenemos es negativa en función de la comprensión previa que tenemos de lo que significa la justicia. En cambio, hay ciertas impresiones que nos conducen a pensar que la injusticia no es solo la “ausencia de justicia”. Shklar apela a la percepción intuitiva que tenemos de la injusticia: “La mayoría de nosotros hemos exclamado muchas más veces «¡esto es injusto!» que su inversa «¡esto es justo!»». Pero, ¿se puede decir algo más sobre la injusticia a parte de que cuando la experimentamos sabemos muy bien de qué se trata?” Sería difícil demostrarlo, pero resulta casi imposible que la variedad de injusticias que pudiéramos descubrir tengan referencia en nuestras teorías normales sobre la justicia. Y es más, en consecuencia, incluso podríamos aventurar que los conceptos de justicia e injusticia con los que cotidianamente trabajamos son, en algún punto, particularmente distintos. Shklar se pregunta: “¿Por qué no pensar aquellas experiencias que llamamos injustas como fenómenos independientes por derecho propio?”[Shklar, 1990: 48]

La virtud más destacable de adoptar este punto de vista para cuestiones de justicia, es que alberga la vocación de apuntar a los hechos mismos. Uno de los fundamentos teóricos más importantes de la teoría de Miranda Fricker es el uso de una *concepción socialmente situada* sobre los conceptos abstractos de la Filosofía. Con ello, por ejemplo, podemos hablar de las implicaciones sobre el conocimiento que tiene el ejercicio del poder, o sobre la experiencia de discriminación epistémica que sufren ciertos colectivos. Centrarnos en las experiencias de injusticia, como intento de desarrollar una concepción socialmente situada de las distorsiones que provoca el poder en las prácticas epistémicas de una sociedad, es una apuesta por rescatar la dimensión empírica de un problema personal y social, cuya explicación y solución es aún confuso que implique cuestiones ético-políticas, o dicho de otra forma: resulta “imprescindible para manifestar una determinada dimensión ética de la vida epistémica,” [Fricker, 2007: 8] un ámbito históricamente vetado para la ética. Y entonces, ¿cuando un problema personal es una responsabilidad político-social, es decir, una injusticia? Shklar nos conduce de una forma acertada:

“Simplemente voy a tratar de mostrar que ninguno de los modelos usuales de justicia

ofrece una visión ajustada de lo que es una injusticia, porque se aferran a la creencia infundada de que podemos conocer y trazar una distinción estable y rígida entre lo injusto y lo desafortunado.” [Shklar, 1990: 37]

Es en las posibilidades tecnológicas y en la determinación de lo que se impone como una necesidad en una reflexión práctica sobre medios y fines, donde en última instancia se establecen los límites de la injusticia. Y si es en la teoría de la justicia donde nos concentramos, lo más probable es que perdamos la preocupación por estirar las posibilidades y replantear supuestos males necesarios, que exige la motivación de solucionar un problema definido, y el hecho de que no deja de estar al alcance de nuestra mano. Por similar razonamiento también, dado que al hablar de las disfunciones en las prácticas epistémicas sociales en términos de justicia-injusticia, estamos atendiendo a esa parte de las disfunciones que tienen origen en la voluntad y en esa dimensión ética de las relaciones humanas, señalamos el fenómeno del *poder social* como variable elemental de la ecuación de la injusticia epistémica. Tenemos que hablar de la injusticia porque no hay una distinción clara entre aquellas disfunciones que son por falta de capacidad y aquellas que son precisamente por una vasta expresión de la misma. Pero, además, sabiendo que esta distinción nunca va a estar clara del todo, la falta de capacidad deja de estar exenta de responsabilidad, por cuanto en temas de injusticia no es solo importante el proyecto de evitarla, sino también *a posteriori* reconocerla y darle el lugar que se merece, aun no habiéndose podido evitar. Esto también constituye una forma de hacer justicia, tal como de forma bastante interesante destaca Shklar. Este desarrollo del argumento en pos de la injusticia como fenómeno independiente por derecho propio, que hemos basado en la dificultad de distinguir lo injusto y lo desafortunado, puede explicar y desarrollar nuestra intuición de que podemos pedir más al concepto de injusticia epistémica de lo que Fricker nos ofrece. Pero veremos al final, que las limitaciones del concepto de Fricker se deben a que tiene como referencia fundamental en toda su elaboración, la noción de injusticia de Shklar. Pero en primer lugar veamos esto que Fricker nos ofrece.

Del mismo modo que el dolor puede ser la base empírica más fiable para una teoría ética, las injusticias y las experiencias asociadas que son su mejor radar, también pueden ser el punto de partida más adecuado para hablar de las cuestiones de justicia, en este caso, que implican

las prácticas epistémicas. Esta apuesta de Fricker por centrar la teoría en la injusticia tal como ya hizo Shklar, forma parte de su metodología más general de desarrollar una concepción socialmente situada. Shklar argumenta que sobre todo, la ventaja de este enfoque está en que apunta a un problema principal, que se ve desdibujado si empezamos a tratar directamente el concepto de justicia, tal como ocurre en la tradición, y que es la desconsideración de la dificultad manifiesta que hayamos en la diferenciación entre lo desafortunado y lo injusto. Este problema es la base para descubrir injusticias aún no consideradas, o justificadas por una noción perversa de lo que constituye una necesidad, es decir, una fuente de dolor ajena a la responsabilidad ética y social. Una estrategia la de Shklar que puede llevar más lejos el criterio ético que aplica Fricker en su concepto de injusticia epistémica. A pesar de que, como veremos a continuación, vea beneficioso limitarlo, justamente por coherencia con las ideas de Shklar.

2.2. Injusticia Testimonial e Injusticia Hermenéutica: el prejuicio identitario negativo y los daños sobre el sujeto de conocimiento.

Fricker quiere utilizar el concepto de Injusticia Epistémica para unos fines bastante determinados: necesita un concepto lo suficientemente concreto como para dar una salida tanto teórica como práctica al problema de la devaluación social de las capacidades de ciertos colectivos y la forma en que afecta a los individuos. Dada la complejidad de las formas en que se manifiestan las prácticas epistémicas sociales, y la variedad de perspectivas que puede tomar un concepto semejante, nos exhorta a hallar los elementos que harían de este concepto una noción genuinamente epistémica, a fin de evitar concepciones que situaran la calificación de epistémicas como algo, en sus palabras, meramente casual. [Fricker, 2007: 10] Es en este propósito de establecer con claridad lo que hace que una injusticia sea específicamente epistémica, donde localizaríamos el origen de la limitación que, según queremos argumentar, presenta su teoría, a pesar de que, francamente, podría ser tanto lo peor como lo mejor de su propuesta.

Para determinar lo específicamente epistémico de una injusticia epistémica comienza

levantando una diferenciación importante: interpretar el concepto de injusticia epistémica en el marco de la teoría de la justicia distributiva, que sería la intuición más inmediata, implica la preocupación por una medida de distribución de un bien, en este caso de carácter epistémico, que hace que señalar la cualidad epistémica de la injusticia no añada nada al concepto ya dado de injusticia distributiva, convirtiéndose en una noción superflua. Establece, en consecuencia, que su concepción de injusticia epistémica no se refiere a la injusta distribución de bienes epistémicos, y continúa: “En cambio, el proyecto de este libro es aproximarse a dos formas de injusticia epistémica que son de naturaleza específicamente epistémica y teorizar sobre ellas para mostrar que sobre todo consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento.” [Fricker, 2007: 44] La hipótesis de trabajo que guía toda su teoría es que una injusticia epistémica genuina es una injusticia que se comete contra la persona en su calidad de sujeto de conocimiento. Ésta varía en función del daño causado. Puede que el daño se limite a socavar la capacidad cognitiva del sujeto para una cuestión específica, puede que incida en su capacidad en general y se vea disminuida, o puede que el daño resulte tan profundo que quede esa faceta de la persona completamente anulada. Es posible también que estos daños se produzcan a través del rechazo más o menos reiterado de las intervenciones testimoniales de los sujetos, y acabe el sujeto finalmente por anular su participación; o puede también ocurrir que sus intenciones ilocutivas no sean exitosas por una falta de comprensión de responsabilidad social. En todo caso, la importancia fundamental de este tipo de injusticia es que atenta, en términos de Fricker, contra *una capacidad esencial para la dignidad humana*, a saber la facultad de la razón. “Desde hace mucho tiempo estamos familiarizados con la idea, desarrollada en historia de la filosofía con infinidad de variantes, de que la racionalidad es lo que confiere a la humanidad su valor distintivo”: en la medida en que el sujeto “es degradado qua sujeto de conocimiento” resulta también “desde el punto de vista simbólico, degradado qua ser humano.” Hasta las formas más leves de descrédito pueden causar una profunda humillación, pero en los casos extremos, tenemos “más bien un elemento literal del insulto epistémico central”: [Fricker, 2007: 44] “la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento.” [Fricker, 2007: 137]

Este sujeto de conocimiento que resulta afectado en su capacidad es analizado siempre en su teoría como transmisor de conocimiento, es decir, como orador en el contexto del

intercambio testimonial. La injusticia epistémica que concibe, por lo tanto, será siempre cometida por la figura del receptor del testimonio, o sea, el oyente. Es éste el que evalúa la credibilidad y el significado del acto testimonial, otorgando o no, de alguna forma, vigencia social al testimonio. Eventualmente, no obstante, la responsabilidad de la injusticia podría no implicar a otro actor que a toda la sociedad misma: hay circunstancias en las que el oyente no puede ser el responsable principal dado que puede no disponer de las herramientas necesarias que evitaran la comisión de la injusticia epistémica no por una falta de su voluntad, sino por una carencia propia del imaginario colectivo. ¿Cuales son esas dos formas de injusticia en torno a las que argumentará su noción general de Injusticia Epistémica?

En la recepción del testimonio hay dos factores fundamentales que se ponen en juego: la credibilidad y la comprensión. Ambos son puestos en peligro por un fenómeno epistémico social trascendente para la formación de las culturas humanas: el *prejuicio identitario*, la idiosincrasia de la teoría de nuestra autora. Lo característico de los prejuicios identitarios es que forman parte de la operación estructural que realiza el poder sobre la sociedad. El poder social, que es definido como la capacidad práctica socialmente situada de controlar las acciones de otros, además de poder ser ejercido alternativamente tanto por agentes sociales concretos, como de forma puramente estructural, puede actuar también de forma activa o de forma pasiva. Cuando esta actuación del poder pone en práctica “concepciones de la identidad social compartida en la imaginación,” señala Miranda Fricker, “opera entonces el poder identitario”, [Fricker, 2007:19] una subespecie del poder social.

Al igual que el poder social en general, el poder identitario puede ser agencial o netamente estructural, puede operar positivamente para producir una acción o negativamente para limitarla; y puede operar en defensa de los intereses del agente cuyas acciones se ven controladas por ese poder o, de nuevo, contra esos intereses.” [Fricker, 2007: 22]

Esta sería la definición neutral de poder social e identitario, que defiende, es legítima posibilidad. Ahora bien, dado que ha definido su noción de injusticia epistémica como “un tipo de injusticia según el cual alguien resulta agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento” [Fricker, 2007: 24], y dado que es el poder social el ineludible mecanismo que facilita la coordinación social de cualquier práctica, será en la implicación de

este poder de identidad en los intercambios testimoniales -que estaría por ver si realmente resulta igual de necesario que el poder social, a pesar de que lo podemos suponer e implicar de lo que nos dice Fricker- donde nos descubra el punto en el que localizar los posibles daños que pueden afectar a las personas qua tipos sociales, en este caso, de sujetos de conocimiento. Así que también en tales puntos entenderemos de qué forma el poder trastorna las prácticas sociales del conocimiento, concluyendo con Fricker en que, como no puede ser otra forma, hay un paralelismo entre el patrón de la injusticia social y el patrón de la injusticia epistémica.

El concepto de injusticia epistémica que, entonces, Fricker quiere elaborar, se basa en la incidencia del prejuicio identitario, en este caso, *negativo*, en el desarrollo de los daños que específicamente afectan a las personas en su condición de sujetos de conocimiento. A pesar de que se puede dar de formas muy variadas, va a determinar dos casos centrales de injusticias epistémicas. La noción de caso central, es una estrategia de elaboración teórica que le otorga un carácter precautorio a su propuesta. Fricker se cuida mucho de no dar a su teoría un cáliz doctrinal y sentencioso. Y con esto queremos decir que toda revisión crítica que aquí confeccionemos debe tomarse más como una ampliación y un comentario, que como una oposición. Es posible, no obstante, que esta estrategia teórica del “caso central (*core case*), sea una jerga típica de la epistemología del testimonio o de la filosofía del lenguaje de corte analítico.³ Además de encuadrarse en general en el contextualismo, en el situacionismo y en las teorías del punto de vista, trabaja en el marco de la epistemología del testimonio y de la virtud. “Aunque hay veces que pueden transmitir conocimiento otro tipo de expresiones o manifestaciones, lo característico del hecho de referir algo es la transmisión de conocimiento en su aspecto más elemental e inmediato; su fuerza ilocucionaria, podríamos decir.” [Fricker, 2007: 56] Así que su noción de testimonio es amplia y genérica, válida para todo tipo de situaciones en las que haya un mínimo de intención informativa. Y ahora sí, hablemos de las dos formas de injusticia epistémica que contempla. El sujeto de conocimiento puede ser perjudicado en dos sentidos principales: por un déficit de credibilidad y por una falta de recursos hermenéuticos para entender sus experiencias sociales. La primera forma es

³ Adler, Jonathan, "Problemas epistemológicos del testimonio", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (edición de invierno de 2017), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/testimonio-episprob/>>.

denominada Injusticia Testimonial y la segunda Injusticia Hermenéutica. La definición genérica que aporta de ambos se debe al refinamiento del análisis de los ejemplos a los que identifica paradigmáticos de la idea que quiere expresar, es decir, consecuentes con sus casos centrales. El caso central de la Injusticia Testimonial es el de un individuo que desea transmitir una serie de conocimientos, y se encuentra un juicio de credibilidad devaluado por parte de su audiencia a causa de la operación de un prejuicio identitario que infravalora a la persona en tanto sujeto de conocimiento: “el ejemplo central de injusticia testimonial es el de déficit de credibilidad prejuicioso identitario.”⁴ [Fricker, 2007: 27] El caso central de la Injusticia Hermenéutica es el deseo de comunicación de una experiencia interesante por parte de un orador, que no tiene éxito debido a una carencia de recursos hermenéuticos objetiva en el fondo común de conocimiento, consecuencia de la marginación hermenéutica que sufre el sujeto qua tipo social: “la injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos.”⁵ [Fricker, 2007: 134] Ambas injusticias

⁴ Fricker nos presenta dos ejemplos representativos, que vamos a dejar reflejados a fin de hacer más clara nuestra exposición. El primero lo extrae del guión cinematográfico de *El talento de Mr. Ripley*, de Anthony Minghella. Se ha producido la desaparición de Dickie, y su prometida, Marge, tiene serias sospechas de que ha sido su amigo, Tom Ripley, que lo ha asesinado. Pero Tom Ripley juega con ventajas. Se ha ganado la confianza de Greenleaf, el padre de Dickie, y cuando Marge se ha decidido expresar sus sospechas, no ha tenido mucho éxito. «Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos». “[...] un gesto habitual de menosprecio para acallar a Marge Sherwood,” [Fricker, 2007: 16] que Tom Ripley ha sabido muy bien explotar para que Marge no fuera creíble a ojos Greenleaf. Marge conoce la verdad, pero el prejuicio de género cae sobre ella.

El segundo procede de *Matar a un ruiseñor*, de Harper Lee. Corre el año 1935, y en un juzgado de Alabama se acusa a Tom Robinson, un joven negro, de haber violado a una chica blanca, Mayella Ewell, vecina de la casa de enfrente, a quien veía todos días de camino al trabajo y ayudaba en sus tareas. En realidad, ella intentó besarle pero Tom se asustó y salió corriendo. Los moratones y las heridas que presentaba se las había causado la paliza que le propinó su padre. Todas las pruebas apuntaban, indudablemente, a su inocencia. Pero en un momento del interrogatorio, el abogado de Mayella tiende una trampa a Tom: “¿Por qué tenía tanto afán por hacer las tareas de aquella mujer?” Tom titubeaba buscando una respuesta. Y respondió que le daba compasión que no tuviera nadie quien la ayudara. La reacción del abogado fue poderosa: “¿A usted le daba compasión ella, a usted le daba compasión ella? —Mr. Gilmer parecía dispuesto a elevarse hasta el techo.” “En el contexto de la ideología racista estructurada en torno a los dogmas del supremacismo blanco, el sentimiento ético fundamental de llana empatía humana acaba desfigurado ante los ojos de los blancos hasta el extremo de parecer poco más que un indicador de engreída superioridad por parte del sujeto negro.” [Fricker, 2007: 27, 28] Tom Robinson fue encarcelado.

Tanto Marge como Tom Robinson sufrieron el peso de los prejuicios identitarios de su época. Sus testimonios quedaban invalidados, a pesar de las constantes y claras evidencias que estaban a su favor. Son ejemplos prototípicos de injusticias testimoniales.

⁵ El ejemplo que tiene en mente, lo extrae del relato autobiográfico de Brownmiller. Carmita Wood, empleada de administración en un despacho, había dejado su trabajo para recuperarse. Un compañero

pueden manifestarse de forma incidental o de forma sistemática. La diferencia reside fundamentalmente en la relación que ocupa el prejuicio identitario con el patrón de las injusticias sociales.

Habrán prejuicios que causen problemas semejantes en la recepción del testimonio de alguien, que puedan ser explicados por una especie de mala suerte epistémica, quizás o no culpable, porque son causados por una serie de circunstancias particulares que perfectamente podrían considerarse accidentales y fortuitas. En este caso el prejuicio empleado no atenta contra la condición de sujeto de conocimiento del afectado, y por tanto, o bien no reúne las cualidades para considerar el caso como una injusticia epistémica, o bien, si lo hiciera, no tomaría parte en los casos centrales. En cambio, el prejuicio que pone en juego la injusticia sistemática de cualquiera de las dos formas, que son los casos que nos interesan aquí, albergan una gravedad especial. El prejuicio identitario negativo es definido por Fricker como la “asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable).” [Fricker, 2007: 37] Estas asociaciones están relacionadas con la ocurrencia de injusticias de todo tipo en más ámbitos de la vida social, y el hecho de que se conserven tales injusticias como tiende a suceder con los fenómenos estructurales, hace que también sean persistentes, pues al igual que “el poder identitario opera normalmente en conjunción con otras formas de poder social,” [Fricker, 2007: 21] así también ocurre con las injusticias que resultan del mismo.

Es por ello por lo que en conclusión, “ambos tipos de injusticia epistémica sistemática se derivan de desigualdades de poder estructurales,” y entonces “tienen la apariencia de la

científico casado, se había obsesionado con ella. Siempre buscaba la ocasión para tocarla, o robarle un beso. Carmita se sentía intimidada, y al final trataba a toda costa de evitar encontrarse con él. El estrés le generó consecuencias físicas. Y decidió tomarse un descanso. Cuando estuvo recuperada y fue a solicitar la prestación de desempleo, no sabía cómo especificar las causas de su baja. Hablando con otras mujeres, se dieron cuenta de que todas habían sufrido algo parecido y que ninguna lo había contado. Decidieron hacer una denuncia pública, pero no tenían nombre para describir “el abanico de conductas persistentes, sutiles y no tan sutiles” en que se manifestaban esos tratos sexuales. Todas se pusieron al instante de acuerdo cuando a alguien se le ocurrió “acoso”: “¡Acoso sexual! [...] Eso es lo que era.” [Fricker, 2007: 127] Un ejemplo muy revelador de las consecuencias de los lagunas hermenéuticas: es el caso prototípico de la injusticia hermenéutica.

opresión.” [Fricker, 2007: 132] Son así mismo principales “desde el punto de vista del interés rector para indagar cómo encaja la injusticia epistémica en la pauta más general de la injusticia social.” “Los agravios implicados en ambos tipos de injusticia hermenéutica están atravesados por una significación epistémica común: la exclusión prejuiciosa de la participación en la difusión del conocimiento,” [Fricker, 2007: 137] que es el daño primario de las dos injusticias, del que elabora una extensa explicación a partir del concepto de conocimiento que extrae de la interpretación de la teoría del Estado de Naturaleza de E. Craig.⁶ La consecuencia de esta exclusión, es que la identidad misma de los sujetos es construída sobre esta situación. Los prejuicios identitarios que operan para producir las injusticias epistémicas, acaban teniendo éxito más allá del plano imaginativo convirtiéndose en especies de profecías autocumplidas, “de manera que las injusticias testimonial y hermenéutica tienen en común como posible rasgo del daño principal que causan ese poder constructivo de la identidad.” [Fricker, 2007: 142]

El giro definitivo es que, en algunos contextos, el prejuicio que opera contra la hablante puede tener capacidad de autocumplirse, de tal manera que la sujeto de la injusticia acaba socialmente constituida precisamente como el estereotipo que la representa (aquello que se la considera desde el punto de vista social), y/o se acaba causando que de hecho termine pareciéndose al estereotipo prejuicioso que opera contra ella (lo que, en cierta medida, acaba siendo).” [Fricker, 2007: 52].

Además de las desventajas prácticas secundarias y obvias que acarrearía, entre las desventajas epistémicas secundarias estarían también la disminución de las propias capacidades cognitivas o el sofocamiento de su participación en las prácticas epistémicas:

Los diversos modos en los que la pérdida de confianza epistémica podría obstaculizar la trayectoria epistémica propia son, reiterémoslo, que puede causar una pérdida literal de

⁶ “Pero ahora, finalmente, la explicación práctica que da Craig del conocimiento nos sitúa en posición de aventurar una sugerencia específicamente epistemológica acerca del daño profundo que causa la injusticia: dada la versión de Craig, de lo que el receptor de un déficit de credibilidad prejuicioso queda excluido es de la práctica concreta que escenifica el origen de lo que significa ser siquiera un sujeto de conocimiento. [...] la injusticia transmite el mensaje de que no se es adecuado para participar en la práctica que originalmente genera la idea misma de sujeto de conocimiento.” [Fricker, 2007: 122]

conocimiento que podría impedirnos adquirir nuevos conocimientos y, en términos más generales, que es probable que nos impida adquirir determinadas virtudes epistémicas importantes, como la valentía intelectual. [Fricker, 2007: 138]

En definitiva, el daño intrínseco de los casos centrales de injusticia epistémica que nos ocupan, al que conduce toda esta serie de inconvenientes tanto primarios como secundarios, prácticos y epistémicos, es el deterioro paulatino de la agencia del sujeto de conocimiento, que acaba por ser eliminada, y relegado el sujeto a la categoría, en todo caso, de mero objeto de conocimiento, lo que Fricker denomina *cosificación epistémica*. El único papel que acaba teniendo en las prácticas epistémicas colectivas el sujeto que sufre todo el peso del agravio de estas injusticias epistémicas, es el de mero objeto o fuente de información.

Pero hay diferencias que albergan estos dos sentidos de la injusticia epistémica. Dado que la Injusticia Testimonial es cometida por un oyente en un nivel transaccional, es decir, localizado en el momento de la generación del juicio de credibilidad ante el testimonio del orador, aunque esté dando vida a un prejuicio que puede ser estructural, podemos focalizar la carga de la culpa en el orador, igual que la fuente de justicia en la puesta en práctica de una virtud testimonial antiprejuiciosa.

En cambio, la injusticia hermenéutica no la inflige ningún agente, sino que la causa más bien un rasgo de los recursos hermenéuticos colectivos; un punto ciego particular (en los casos incidentales) o una laguna generada por un prejuicio identitario estructural del repertorio hermenéutico (en los casos sistemáticos), [Fricker, 2007: 143]

Por más sin embargo, que la discriminación latente produzca la Injusticia Hermenéutica en el momento particular del intento de generar una interpretación, que se hace impotente ante la falta de recursos para entender una experiencia importante para el sujeto:

En una situación de marginación hermenéutica, la desigualdad hermenéutica existente en estado latente irrumpe con la forma de injusticia solo cuando alguna tentativa real de inteligibilidad se ve incapacitada por ella". [Fricker, 2007: 135]

En el caso de la Injusticia Testimonial el daño se comete en un nivel transaccional donde es

el oyente el que da vida al prejuicio, para levantar un juicio de credibilidad deficitario por ser quien es el orador, y para esa tentativa concreta de testimonio. La Injusticia Hermenéutica deja ininteligible el testimonio por el daño permanente que sufre el orador a causa de su *desigualdad hermenéutica situada*. El carácter trascendente de esta diferencia, empero, puede ser matizado, y una mirada más profunda en las definiciones puede alterar la entidad misma de estas dos injusticias respecto al concepto general de Injusticia Epistémica.

La idea rectora, entonces, de su teoría de la injusticia epistémica es que sobre todo debe consistir en causar un daño a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento. El interés de este criterio ético es que atenta contra una condición que está íntimamente relacionada con lo que entendemos por un ser humano pleno, es decir, con lo que compone la dignidad de las personas. Forma parte de esta condición la función racional de transmitir conocimiento. Es en la recepción de este conocimiento por la vía del testimonio, en un amplio sentido, a nivel estructural y social, y a nivel transaccional y personal, donde localiza la ocurrencia de las injusticias epistémicas, y en concreto en la operación de poder social que realizan los prejuicios identitarios negativos, en forma de poder identitario. El daño al sujeto de conocimiento se produce por su pertenencia a un grupo social, es decir, *qua* tipo social. Lo cual descubre un paralelismo entre la injusticia epistémica y el patrón más amplio de injusticias sociales. Especifica dos casos centrales de injusticias epistémicas: la injusticia testimonial, que se da a nivel transaccional y que consiste en un déficit de credibilidad prejuicioso identitario; y la injusticia hermenéutica, que se da a nivel más estructural, y que es la carencia de recursos hermenéuticos necesarios para comprensión de las experiencias de los colectivos y las personas marginados. Ambas formas se pueden dar de manera incidental o sistemática. Pero es el carácter sistemático de los casos centrales de tales injusticias lo que nos preocupa, por estar relacionados con el patrón más general de injusticias sociales. A la sistematicidad corresponde una persistencia de las injusticias epistémicas que produce la serie de daños distintivos a los que se refiere la noción general de partida: la exclusión permanente de las prácticas epistémicas sociales colectivas, la cosificación epistémica y el consecuente daño irreparable que todo ello produce en la agencia epistémica de las víctimas. Y por último, si bien estamos de acuerdo tal como están formulados los dos tipos de injusticias, en que la testimonial se produce a un nivel transaccional y la hermenéutica a un nivel estructural, lo cual tiene consecuencias en torno a la responsabilidad exigible al oyente, desde otro punto de

vista, a saber, desde la relación semejante que tienen ambas con el perjuicio identitario, esta diferencia de niveles puede cuestionarse, como decíamos, facilitándonos la comprensión de la especificidad de la Teoría de la Injusticia Epistémica de Fricker como un tipo especial que no agota el concepto general de Injusticia Epistémica, incluso manteniendo el concepto general de Fricker.

2.3. Una Teoría de la Discriminación Epistémica.

2.3.1. Teorizando lo inintencionado.

En un punto de la elaboración Miranda Fricker tiene claro, entonces, que mientras en la injusticia testimonial hay una culpabilidad en el oyente, no ocurre lo mismo en el caso de la injusticia hermenéutica, donde por supuesto el hecho de que no haya recursos hermenéuticos en el fondo común de conocimiento no es responsabilidad de un solo individuo en un momento dado. Esta diferencia, sin embargo, puede ser discutida. Al proponer la *justicia hermenéutica* como *virtud correctora* de la falta de comprensión de un testimonio, está otorgando una responsabilidad, aunque sea mínima, al oyente en la ocurrencia de la injusticia. Mínima porque depende de lo informado que esté de la posibilidad de justificar el esfuerzo comunicativo fallido del orador por el reconocimiento de que cierta ausencia de recursos hermenéuticos sociales afectan a ciertos colectivos. La justicia hermenéutica como virtud es la capacidad de sortear esa carencia dirigiendo de buena voluntad el proceso interpretativo hasta su término correcto. Esta parte reservada para virtud en el oyente, no obstante, no cambia el hecho de que la marginación hermenéutica sea estructural. Pero la dificultad de mantener este punto de diferencia respecto a la Injusticia Testimonial está en que los mismos prejuicios que causan la marginación hermenéutica, son los motores del déficit de credibilidad, y la opción de que el oyente la pueda remediar con la práctica de alguna virtud depende también de lo entrenada que esté su *sensibilidad testimonial*. De ello depende que la injusticia cometida sea o no culpable, que lo será cuando un veneno moral infecte su juicio de credibilidad, exhibiendo parte de su voluntad, pues “no se puede culpar a nadie por no lograr hacer algo si no está en condiciones de acceder a la razón para hacerlo. Esto plantea un caso

especial en el que «deber» presupone «poder».” [Fricker, 2007: 88]

Tal como ya hemos apuntado, la injusticia epistémica no es un acontecimiento residual, de hecho, ciertos tipos constituyen un problema sistémico de nuestras sociedades. Y esto es posible en buena medida por el fenómeno social del prejuicio. La magia de los prejuicios reside en que poseen el gran poder de funcionar incluso a pesar de las creencias conscientes de los individuos.

Es cierto que a veces perpetuamos injusticias testimoniales debido a nuestras creencias; pero la perspectiva más inquietante desde el punto de vista filosófico es que también lo hacemos con mucha frecuencia a pesar de ellas. [Fricker, 2007: 38]

¿Qué tipo de mecanismo cognitivo contrario o distinto a la idea tradicional de racionalidad hace esto posible? Miranda Fricker desarrolla una interesante y bastante particular *teoría no inferencial* sobre la recepción del testimonio. No nos es posible profundizar en ella, pero lo que necesitamos aquí saber es que los juicios de credibilidad son susceptibles de ser distorsionados de forma inconsciente, por la incidencia de los prejuicios, porque se trata de un *hecho perceptivo*. Nuestra capacidad racional necesita de estrategias heurísticas que aminoren el trabajo necesario para dar una respuesta práctica inmediata y espontánea. Los estereotipos sociales, al menos en el caso de los juicios de credibilidad, ocupan esta función. Estos estereotipos son aprehendidos y asimilados de manera que generan una especie de *sensibilidad testimonial* que hace la función de mecanismo perceptivo de la carga epistémica que tienen los oradores en sus intervenciones testimoniales. Para explicar este mecanismo, Fricker desarrolla un interesante paralelismo con la percepción espontánea que tenemos del valor moral, para demostrar que puede ser crítica, sin ser reflexiva, y no obstante, poder transformarse. La formación de esta sensibilidad no solo tiene como fuente estos estereotipos que residen en el imaginario colectivo y que son reflejo de una tradición social cultural particular, también se nutre de la experiencia individual y única que tienen los individuos. Por esta razón es susceptible de transformarse y entrenarse, de tal forma que la *justicia testimonial* es el desarrollo de una sensibilidad testimonial abierta y crítica, modificable eventualmente a través de un proceso reflexivo que se activa con las

fricciones de las dos fuentes de datos mencionadas. En sus palabras:

La idea de sensibilidad testimonial nos ofrece una imagen de cómo los juicios pueden ser racionales y, sin embargo, irreflexivos; críticos pero no inferenciales. Nos presenta una capacidad racional que comprende virtudes, que se inculca en el sujeto a través del proceso de socialización y que permite realizar correcciones y ajustes sobre la marcha a la luz de la experiencia y la reflexión crítica. [Fricker, 2007: 75]

Lo que aquí queremos destacar, es el hecho de que el que esta transformación virtuosa requiera un esfuerzo por parte de los individuos, implica que el punto de partida de esta sensibilidad adolezca de una vulnerabilidad supina ante la influencia de los prejuicios sociales.

Los prejuicios, inevitablemente, de alguna forma empiezan dominando el tablero. Y dado que además los prejuicios que son causa de la Injusticia Testimonial son los mismos que generan la Injusticia Hermenéutica, no hay razón para pensar que en aquella hay mayor responsabilidad en la operación que realizan en el juicio de credibilidad del oyente, de la que presenta en la interpretación de la veracidad del testimonio en esta; de hecho no hay razones para suponer ni que sea distinta. Incluso al final Miranda Fricker reconoce la igual demanda reflexiva que exigen ambas virtudes:

La virtud de la justicia hermenéutica comparte de forma natural con la virtud de la justicia testimonial esta demanda de conciencia reflexiva, pues ambas virtudes gobiernan explícitamente la conducta epistémica en un contexto socialmente situado; ambas protegen contra las formas de prejuicio identitario y, por tanto, ambas son, aparte de cualquier otra cosa, virtudes de la conciencia social reflexiva. [Fricker, 2007: 144]

La carencia de recursos hermenéuticos que exhibe el imaginario social y que se refleja en la sensibilidad hermenéutica precaria de los oyentes, es equivalente a la misma posible falta de agencia consciente individual de la que adolece la formación de la sensibilidad testimonial, ya que, del mismo modo, para el problema de la culpabilidad es preciso tener en cuenta que “en todo caso, hay circunstancias en las que no se puede alcanzar la virtud, pues un rasgo éticamente significativo de esta virtud es que exhibe un tipo especial de contingencia

histórico-cultural,” [Fricker, 2007: 86] que no solo afecta a la virtud testimonial a la que aquí se está refiriendo. Por todo ello, podemos concluir, que realmente ambas injusticias están en las mismas condiciones en cuanto a las posibilidades de desarrollar una conciencia reflexiva que las contrarresten y una sensibilidad espontánea, tanto testimonial como hermenéutica, abonando, por otro lado, la viabilidad de reunir tales virtudes en una concepción general de la justicia epistémica como virtud completa que nos ahorre los desmanes de interminables distinciones estériles a las que la filosofía a menudo se presta. Un impulso analítico que se materializa no solo en esta distinción, sino también en otras que queremos también ir cuestionando.

Siguiendo esta línea crítica y teniendo en cuenta, sobre todo, que el factor del prejuicio de tipo *identitario negativo* es el vórtice común en torno al que ambas se desarrollan, se anima la observación de que están relacionadas de forma especial. Miranda Fricker ya señala el hecho de que pueden funcionar juntas en los casos que revisten un carácter más sistémico y persistente: “la injusticia hermenéutica podría estar compuesta a menudo por injusticia testimonial. Esto ciertamente tenderá a ser el caso cada vez que la injusticia hermenéutica sea sistemática, ya que será más probable que los miembros de múltiples grupos marginados sean objeto del prejuicio identitario.” [Fricker, 2007: 135] Y notablemente, no hay motivos por los cuales rechazar que sea la Injusticia Testimonial también la promotora principal de la Injusticia Hermenéutica. Otros autores albergan la misma sospecha. Medina nos dice que “el hecho de que el imaginario social en el que nacen las personas afecta tanto a su capacidad hermenéutica como su testimonio simultáneamente debe tomarse como evidencia de cuán estrechamente relacionadas están la justicia hermenéutica y la injusticia testimonial.” [Medina, 2011: 27] Ishani Maitra va también por este camino: “Sostengo que las dos nociones de injusticia epistémica son más similares de lo que permite Fricker, especialmente con respecto a los tipos de prejuicios involucrados en cada una.” [Ishani Maitra, 2010: 196]

Considerar a nivel de teoría que son de un mismo tipo, tal como nos conduce esta argumentación, sería una necesidad que surgiera con el descubrimiento de la existencia de otras formas relevantes, en algún punto significativo, distintas de estas dos injusticias epistémicas. Para lo cual, no obstante, no negamos que la distinción entre injusticia testimonial y hermenéutica, no tenga sentido, porque sí la tiene. Lo que nos gustaría es

entender esta diferencia como diversos aspectos fenomenológicos y/o epistémicos, de un mismo fenómeno general, y en suma, de un mismo tipo específico de injusticia epistémica. Aquel pequeño matiz en torno a la responsabilidad exigible que introduce Fricker y que hemos discutido para argumentar que en realidad no hay tanta diferencia de responsabilidad, nos resulta relevante en la medida en que incide en la problemática del carácter no intencional de tales injusticias que, según Miranda Fricker tal como hemos expuesto, resulta de la forma en que los prejuicios intervienen en nuestras prácticas epistémicas sociales y en nuestros procesos cognitivos privados. Pero este carácter no intencional no solo es compartido en la misma medida por ambos tipos de injusticia, sino que además podemos pensar, que es resultado de la combinación práctica de las mismas. De ahí la estrecha relación que parecen tener. El juicio de credibilidad deficitario, al impedir la transmisión de conocimiento, en este caso, especialmente, de experiencias propias de la persona o del colectivo afectado, genera vacíos hermenéuticos. Y los vacíos hermenéuticos, que son carencias en los recursos para la interpretación del testimonio, a su vez dificultan la realización de un juicio credibilidad justo. La coordinación entre los déficits en los juicios de credibilidad y los vacíos hermenéuticos, acrecienta la vulnerabilidad de la sensibilidad testimonial al prejuicio identitario, y por tanto, el carácter no intencionado de este tipo de injusticias epistémicas.

Añadimos ahora, a esta característica, que también en la medida en que el tipo de prejuicio es identitario, está hablando de una de las fuentes de fundamentación del *problema de la justificación del testimonio*, que es la fiabilidad del propio sujeto de conocimiento. Entendiendo el testimonio en un sentido amplio, la fiabilidad del sujeto no es el único factor de la justificación. Pero si entendemos el concepto de testimonio como originalmente apareció en la epistemología, a saber, como otra fuente más de evidencia, el problema del testimonio sí se limita a la determinación de la fiabilidad del orador, por cuanto su experiencia es una fuente primaria. Y en este caso, el perjuicio identitario tendría una función exclusiva en el problema de la aceptación del testimonio. Pero dado que parece que Miranda Fricker habla de un concepto de testimonio más amplio, deberían de considerarse otros factores. El hecho de que se concentre en el prejuicio identitario, junto a su preocupación por teorizar lo no intencionado, constituyen características definitorias de su teoría de la injusticia epistémica, que nos empujan a considerarla, como decimos, de un tipo especial.

Esta intuición en principio se puede tomar en serio por el hecho de que la misma Miranda Fricker más tarde cambia de perspectiva. En el artículo que titula “Involve concepts of Epistemic Injustice” que presenta en *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (2017), ya está calificando su propuesta como *Injusticia Epistémica Discriminatoria*.⁷ Tras la publicación de su principal obra, el éxito abrumador que tuvo en los círculos de filosofía más sensibles a las cuestiones políticas, no tardó en fraguarse en la aparición de una gran cantidad de artículos dedicados al tema. Parecía que el contexto de la teoría epistemológica que recientemente se había expandido por todos los ámbitos que precisamente habían sido vetados por la tradición con el objetivo de lograr la pureza de un concepto de conocimiento a priori y trascendental, quizás suprahumano, y por tanto, para muchas cuestiones, inútil, estaba esperando un nuevo y apremiante giro de los acontecimientos. Surgió una multiplicidad, ya inabarcable, de tipos y formas de Injusticias Epistémicas, y de clasificaciones y puntos de vista.

Nosotros, no sabemos si con éxito o no, trataremos de incluir aspectos y circunstancias que podrían ser útiles para la legitimación del uso del concepto de Injusticia Epistémica en la caracterización de otras diversas dinámicas epistémicas sociales actuales que imperiosamente lo requieren, desde el replanteamiento de las bases teóricas fundamentales que Fricker ha establecido en función de un tipo especial de injusticias epistémicas, las relativas a la discriminación prejuiciosa. Y tenemos en mente fenómenos ampliamente extendidos y determinantes para la salud de nuestras democracias, como las estrategias de desinformación mediática, o el uso y abuso de las ideologías en la legitimación de ideas y opiniones, que son de este modo amparadas por los derechos vinculados a la libertad de expresión y de conciencia, pero que desde criterios epistémicos no son correctas, y desde criterios éticos hay consecuencias a considerar más allá del tipo de daños que fundamentan la noción de Miranda Fricker de Injusticia Epistémica. Para aclarar el concepto de estrategia de desinformación, piénsese el ejemplo típico que es usado para hablar del fenómeno de la desinformación: la Operation Infektion que puso en marcha la KGB contra EEUU, difundiendo la idea de que el SIDA había sido creado por la CIA para exterminar a afroamericanos y homosexuales. Se trata de Injusticias Epistémicas que estarían basadas en el uso corrupto de prácticas

⁷ “Podría ser una buena idea etiquetar explícitamente estos dos fenómenos como formas de injusticia epistémica discriminatoria.” [Fricker, 2017: 53]

epistémicas colectivas, con fines extraños al fin propio del conocimiento que, se supone, debería guiar la participación de individuos e instituciones en tales prácticas. Aquí, queremos defender, no son los posibles daños que se causen sobre los sujetos, de los tipos que teoriza Fricker, lo que nos motivaría a calificar las estrategias de desinformación, como lícitos ejemplos, con pleno derecho, de injusticias epistémicas. Más bien uno de los argumentos iría en sentido contrario al problema de lo inintencionado que subyace a su teoría de la injusticia epistémica, porque las estrategias de desinformación, que queremos entender en un sentido amplio, son, como podemos ver, proyectos de manipulación, por lo general, al completo deliberados. Y si bien, además, se puede pensar que estaríamos dando al traste con su adopción de la visión metodológica famosa de Sandra Harding: “*comience a pensar desde las vidas marginadas*”, [Fricker, 2017: 55] íntimamente relacionada con su decisión de hablar de injusticias, más que de la justicia, espetaríamos que la acerada marginación de los colectivos desfavorecidos en sociedades pasadas o no tan pasadas, ahora no es igual de evidente. La influencia sutil de los prejuicios que Fricker denuncia con su teoría, explica el mantenimiento de dinámicas pasadas, a pesar de haberse establecido un claro compromiso social y político contra la desigualdad de género y de raza. Pero continuar con un proyecto social progresista, actualmente, requiere mucho más que denunciar la marginación y la opresión.

Desde que Dotson provocativamente acusó a Miranda Fricker de perpetrar ella misma la Injusticia Epistémica al proponer unas definiciones cerradas, los filósofos se hicieron eco de las posibles formas en que ellos también podían contribuir a perpetuarla:

Fricker, afirmo, inadvertidamente perpetra la opresión epistémica al utilizar una estructura conceptual cerrada para identificar la injusticia epistémica. Esta limitación de la visión de Fricker ilustra la dificultad de evitar la opresión epistémica y demuestra una vía para reducirla en los propios análisis. [Dotson, 2012: 25]

Revisando las propuestas que se han hecho hasta el momento, comprobamos que a tenor de esta preocupación se han abstenido de formular teorías generales limitándose a tentativas clasificatorias, a demandas “pluralizantes” y a la aplicación de la teoría de Fricker en problemáticas sociales concretas, como la Ciencia, la Medicina, la filosofía decolonial, la

salud mental, la religión, etc, y en distintas dimensiones sociales y disciplinas filosóficas, como la agencia política, las instituciones, el pragmatismo, la fenomenología, la teoría Queer, etc. Tal como defiende Medina, la heterogeneidad de nuestras prácticas epistémicas y puntos de vista, exige una heterogeneidad equivalente en nuestras teorías:

En lugar de apuntar a una clasificación única que abarque todas las variedades posibles en una sola lista, sería ventajoso aprovechar tantas clasificaciones como sea posible para que podamos destacar diferentes elementos y dimensiones en la fenomenología de los errores hermenéuticos cometidos contra individuos, grupos y públicos. Es importante tener una caja de herramientas conceptual rica y amplia para diagnosticar errores hermenéuticos y encontrar formas de resistirlos y repararlos. [Medina, 2017: 45]

Pero la concepción general de Miranda Fricker, no obstante, se ha mantenido en mayor o menor medida en el trasfondo, a saber, la idea de atender a los daños que atentan contra los sujetos de conocimientos como fuente empírica de la variedad de formas de Injusticia Epistémica. Miranda Fricker aceptando las demandas de pluralidad de Dotson, no sólo ha sugerido apuntar a la *discriminación* como la cualidad definitoria de su teoría, también ha reconocido la pertinencia de la noción de *injusticia distributiva* ofrecida por Coady, distinta del tipo discriminatorio, pero igualmente válida en tanto sigue apuntando a los daños epistémicos que afectan a los sujetos. Sin embargo, Coady insiste en que no hay motivos para distinguirlas y que cabe considerar las contrapartidas positivas de los prejuicios negativos. Y Dotson, por su parte, propone otra forma: la injusticia contributiva, también involucrada en las dinámicas de exclusión prejuiciosa, pero distinta a la testimonial y a la hermenéutica propuestas por Fricker. Veamos de qué forma soslayan la exclusividad del tipo discriminatorio en la noción general de injusticia epistémica, permitiéndonos ir más allá de los daños que afectan a los tipos sociales que sufren los sujetos, que es lo que necesitamos para ofrecer una definición más general que nos permita también encajar casos que no se adaptan a sus criterios principales. Nos resultan interesantes las disputas entorno a la injusticia de los *excesos de credibilidad* y de la *presencia* de recursos hermenéuticos prejuiciosos, en contrapartida a los defectos y a los vacíos, de Fricker. Las alternativas que nos planteamos, y que en parte se pueden concretar en las estrategias de desinformación, y en el uso de las ideologías para aceptar creencias, que de otro modo con rigor no hubieran sido válidas o

verdaderas, y que podemos sintetizar en la idea de *prejuicios ideológicos*, están relacionadas con tales elementos epistémicos. Así que en ellos nos centraremos. Pero tenemos que precisar antes de nada una cuestión. Se podría pensar que las ideologías, de todas formas, no son otra cosa que conjuntos de prejuicios ideológicos, así que en sí mismas las ideologías podrían considerarse un tipo muy general de injusticia epistémica. Pero es un problema demasiado complejo para ser aquí tratado, que sólo nos limitaremos a señalar. Considérese que resaltamos los prejuicios ideológicos como casos de injusticias epistémicas en la medida en que son explotados deliberadamente por las estrategias de desinformación. Un factor que nos parece fundamental para entender el éxito que pueden tener en los colectivos a los que van dirigidas.

Hemos partido con la aseveración de que la incidencia sobre los juicios de credibilidad y sobre la comprensión del fenómeno social del prejuicio identitario, que ya es común en los dos tipos de injusticias epistémicas, según Fricker, manifiesta diferencias. En los juicios de credibilidad hay una responsabilidad más clara en el oyente, que en su incapacidad para lograr una comprensión justa del testimonio. Hemos argumentado que esta diferencia es relativa porque, en primer lugar, estamos hablando de los mismos prejuicios identitarios, y en segundo lugar, porque a tenor de la descripción que ofrece Fricker del mecanismo de recepción del testimonio para emitir los juicios de credibilidad, la susceptibilidad a la influencia de los prejuicios, es similar a la influencia de los mismos en la comprensión hermenéutica. Incluso las virtudes anti-prejuiciosas que se demandan de una y de otra forma de injusticia, pueden reunirse en una sola virtud antiprejuiciosa que actúe a todos los niveles. Varios autores han considerado que hay una relación entre las dos injusticias más estrecha de la que la teoría de Fricker permite. Nosotros defendemos que tales diferencias corresponden a dos aspectos de una misma práctica general epistémica injusta, que es la exclusión y marginación epistémica de los individuos, en función de su pertenencia a colectivos desfavorecidos desde el punto de vista político, social y económico. Exclusión que se produce y se mantiene a través del fenómeno epistémico social del prejuicio identitario, cuyo mecanismo de influencia en las evaluaciones del testimonio de las personas, nos descubre el hándicap importante de que en buena medida se producen estas injusticias de forma no intencionada. Esta no intencionalidad, creemos, resulta también de la combinación práctica de las dos injusticias. Además, en la recepción del testimonio sólo está teniendo en cuenta el

prejuicio identitario, y por tanto, solo nos habla de uno de los fundamentos epistémicos del testimonio, que es concebido, no obstante, en un amplio sentido. De modo que la dificultad de teorizar la implicación real de la voluntad los individuos que colaboran en la comisión de las injusticias epistémicas, y la centralidad del prejuicio de tipo identitario, hemos concluido, son dos características especiales de una teoría de la Injusticia Epistémica específicamente de tipo Discriminatorio.

Nos preguntamos si otras dinámicas epistémicas sociales, como las estrategias de desinformación o el uso de prejuicios vinculados a las ideologías, pueden ser consideradas así mismo, injusticias epistémicas. La teoría de Fricker no ampara estas formas, porque no necesariamente involucran prejuicios identitarios, y tampoco necesariamente tienen por qué conllevar daños directos a las personas en su condición de sujetos epistémicos. Vemos que este último requisito de la definición no ha sido especialmente cuestionado en el trabajo filosófico posterior. Pero sí ha habido propuestas como la noción de injusticia distributiva de Coady, y la noción de injusticia contributiva de Dotson, que nos puede facilitar el camino hacia la elaboración de una concepción de la injusticia epistémica menos limitada.

2.3.2. Coady: injusticia distributiva. El exceso de credibilidad y los recursos hermenéuticos prejuiciosos.

Miranda Fricker entiende que el concepto de injusticia distributiva se aplica al problema de la distribución de los recursos epistémicos en un ámbito institucional de derechos y deberes, donde, por ejemplo, uno de los derechos fundamentales es la educación. Este tipo de injusticia relativa a la distribución de un bien, en este caso, epistémico, es distinta a su noción de injusticia epistémica. La injusticia en la credibilidad y en los recursos hermenéuticos colectivos, no tiene para ella origen en una desigualdad distributiva injustificada, sino en el control, principal y peligrosamente subrepticio, de la agencia epistémica que efectúan los prejuicios identitarios sobre oyentes socialmente situados. Este control subrepticio, inintencionado, que tiene la capacidad de configurar las identidades tanto de los oyentes como de los oradores, y cuyas manifestaciones moral y epistémicamente negativas,

consiguen marginar y expulsar a ciertos colectivos, es claramente, como hemos visto, el *leitmotiv* de su teoría de la Injusticia Epistémica. La importancia de la falta de intencionalidad, que obliga a replantear el problema de la culpa y de la responsabilidad en términos colectivos lejos de las entidades contrarias de individuo y sociedad, aumenta con la capacidad ilimitada que exhiben estas dinámicas en el manejo de las prácticas. Pero su base empírica transaccional (sobre todo de la Injusticia Testimonial) y los remedios por la vía de la virtud, nos demuestra su apuesta por los individuos y por la idea de que, al fin y al cabo, la realidad está compuesta por relaciones interpersonales y acciones individuales, lo cual, empero, no contradice su genial diagnóstico sobre la cualidad inintencionada de las injusticias:

La pendiente resbaladiza hacia la mala fe y la negación perezosa e interesada en sí misma es un factor siempre presente en situaciones en las que el contenido naciente del intento de comunicación es potencialmente desafiante para el estado del oyente, o por cualquier otra razón, fuera de su epistémica zona de confort.” [Fricker, 2017: 54]

Hay una pendiente resbaladiza entre un extremo inintencionado y otro intencionado, que es fundamental para la teoría de la Injusticia Epistémica, tal como ella misma ha tenido que resaltar, posteriormente. Las limitaciones con las que se acusa la teoría de Fricker en buena medida son debidas a la falta de comprensión de este punto esencial, y por tanto, me atrevo a asegurar que son injustificadas. Como por ejemplo las críticas de Dotson y de Coady.

La aportación de Coady, no obstante es valiosa en cierto sentido, y será uno de los puntos de vista que en el presente trabajo queremos defender con la ayuda más notoria de la aportación de José Medina. Coady reprocha a Fricker que haya descartado de la interpretación de las Injusticias Testimonial y Hermenéutica la noción de distribución.⁸ Para Coady, el problema de la distribución no se reduce a la circunstancia de que el reparto de un bien finito implique la relación causal unilateral simple entre la abundancia y la escasez. Ni siquiera esta relación se aplica en todos los casos de injusta distribución como claramente se aplica al problema de la riqueza o de la salud: se puede dar una abundancia sin una consecuente carencia en otra

⁸ Veremos más detenidamente el razonamiento de Fricker en el siguiente punto con la finalidad de introducir la teoría proporcional de la credibilidad de José Medina. Pero es aquí donde justificamos la postura de Fricker.

parte. Pero, en cualquier caso, “la credibilidad es finita. Sería claramente irracional (y probablemente psicológicamente imposible) creer cada testimonio que uno encuentra, y mucho menos, como señala José Medina (2012: 62), para asignarles a todos la máxima credibilidad. Además, desafortunadamente, la credibilidad a menudo es escasa y, como resultado, a menudo hay competencia por ella”. [Coady, 2017: 62] Fricker, como también dirá Medina, al centrarse en los momentos individuales del intercambio testimonial donde se da el particular juicio de credibilidad disminuído, es miope a las circunstancias sociales competitivas en esta materia.

Pero en este punto habría que entender una parte fundamental de la teoría de Fricker. El estándar de comparación que levanta Fricker no es el de un exceso de credibilidad dado en otro o en el mismo momento individual, porque es el mérito, en este caso en forma de grado de credibilidad, respecto a supuestas e intuitivas credenciales epistémicas universales, lo que establece el estándar comparativo para la valoración del testimonio del orador: “dejando las sutilezas epistemológicas, la obligación de la oyente es obvia: debe ajustar el grado de credibilidad que atribuye a su interlocutor a las pruebas de que le está presentando la verdad.” [Fricker, 2007: 24] Un estándar que Fricker en ningún caso especifica pero que está presente en toda la elaboración. La razón la podemos encontrar en que en realidad Fricker no cree que exista ese estándar. Más bien lo que tenemos es la capacidad de generar estándares situados en el contexto del testimonio a través del mecanismo de la *sensibilidad testimonial*. La virtud de la justicia testimonial hace la función de estándar contextualmente adaptativo y se hace genuina cuando es incorporada a la sensibilidad testimonial. A este fin dedica su particular teoría no inferencial del testimonio, y la extensa indagación que realiza sobre las posibilidades socio-históricas de realización de la virtud de la justicia testimonial. Nos dice Fricker que “en los casos de déficit de credibilidad, la injusticia” que se propone rastrear “no se debe caracterizar como la no recepción de la justa cuota que le corresponde a alguien de un determinado bien (la credibilidad), pues esto supondría no lograr captar la faceta diferenciada en la que la hablante sufre un agravio.” [Fricker, 2007: 24] Y esto es cierto, porque una visión distributiva, según estamos ahora entiendo el término, a saber, como el reparto de un bien finito, sólo explicaría la cuestión de en qué medida la falta de credibilidad de unos está beneficiando a otros, o viceversa, pero no ahondaría con el mismo ingenio en la variedad de consecuencias y circunstancias que reviste la injusticia y la responsabilidad de la injusticia, y

a partir de ello, en las posibilidades de una solución, que según concluye Fricker, no existe, sino que sólo disponemos de mecanismos imaginativos correctivos.⁹ Porque la dificultad sobre todo estriba en la imposibilidad de concebir lo que sería una distribución justa, y el reconocimiento de esta dificultad forma parte precisamente de los hipotéticos principios de una justicia testimonial.

Por esta misma regla de tres, si bien el término de distribución no es el más adecuado para referirnos a los fallos prejuiciosos en las atribuciones de credibilidad porque no se puede desarrollar un estándar normativo externo de “reparto” o asignación de credibilidad, ya que solo disponemos de un mecanismo de evaluación heurístico con diversas fuentes de datos y capacidad de aprendizaje, no hay razones por las que no hubieran de considerarse los casos de juicios que comportan un exceso de credibilidad. Pero no obstante, al margen de que el exceso de credibilidad también puede activar procesos correctivos en la recepción del testimonio, hay una relación obvia entre los déficit y los excesos de credibilidad, que nuestra autora, olvida o no quiere ver. Entendemos que no se trata de una relación distributiva, tal como se está entendiendo este concepto, en la medida en que la credibilidad no es un bien ni cuantificable, ni finito. El concepto de justicia distributiva en la actualidad, después de Rawls, se aplica de forma más preponderante en bienes y servicios que son convertibles en valores económicos. Pero el concepto original aristotélico se entiende como la aplicación de una lógica proporcional a los méritos en la asignación de ventajas sociales, que no tienen por qué mantener la cualidad de ser finitas, sino que basta con que se demande una equidad en la aplicación, que supone el reconocimiento de unas diferencias en los méritos, paralela a las cuales debe ir la asignación de las ventajas. En este último sentido, la credibilidad sí podría entenderse como un privilegio social que requiere de una teoría distributiva, por cuanto ésta debe asignarse en función de las credenciales puramente epistémicas del testimonio, y, dada su contingencia histórica, en un marco contextualista y socialmente situado, a tales credenciales se añadiría el reconocimiento de los factores externos sociales que puján al alza o a la baja las evaluaciones. Esto último sería lo que comprendería el carácter justo de

⁹ Por supuesto, la solución no solo a la injusticia testimonial, sino también a la hermenéutica, como a cualquier tipo de injusticia pasa necesariamente por la transformación de las condiciones materiales políticas, sociales y económicas. Pero mientras esto no se produzca, habría que potenciar estos mecanismo correctores en el plano de la imaginación colectiva.

nuestras evaluaciones de credibilidad, avalando la participación en la injusticia por igual, tanto de los excesos y como de los déficits, que sería en principio la única relación se levantaría entre ambos casos: la falta de proporcionalidad entre tales casos respecto a las mismas credenciales epistémicas.

Así que solo si relativizamos la definición general de injusticia epistémica de Fricker, a saber, que consiste principalmente en provocar un daño profundo sobre la capacidad cognitiva de los sujetos, este último sentido del concepto de injusticia distributiva, que hay que decir es prácticamente equivalente a la forma en que entiende el estándar comparativo, respaldaría introducir otros casos de injusticia testimonial distintos al déficit de credibilidad, como son los excesos de credibilidad, que serían injustos más por el criterio epistémico de no ser proporcionales a las evidencias, que por su vinculación causal con un daño del tipo que identifica Fricker. Pero Coady más bien identifica la injusticia en los casos de excesos de credibilidad por su relación causal con los déficits, lo cual parece poner en juego un concepto de injusticia distributiva menos claramente aristotélico, y por lo tanto, parece no cuestionar directamente la definición general de Fricker de injusticia epistémica. Porque el carácter injusto del exceso de credibilidad es derivado del carácter intrínsecamente injusto del déficit. Otra opción es la de José Medina, que luego veremos. Con su solución teórica tampoco sería necesario relativizar la definición general de Fricker de este modo, para introducir, por ejemplo, los casos de exceso de credibilidad, si en vez de hablar de la relación entre excesos y defectos en términos distributivos (en el sentido en que utiliza el término Coady), lo hacemos a través de una noción interactiva de las relaciones entre los juicios de credibilidad, que establece relaciones de comparación y diferencia definitorias. De tal forma que los defectos corresponden a excesos, no por el carácter finito y distributivo de la credibilidad, sino por la propiedad semántica relacional y comparativa del conjunto de los juicios, formando parte, no obstante, del mismo sistema epistémico de exclusiones y discriminación que dibuja Fricker.

En cuanto a la Injusticia Hermenéutica, Coady descubre un principio distributivo en el concepto de Miranda Fricker: un *“igualitarismo hermenéutico”*.

La explicación de Fricker de la injusticia hermenéutica en términos de marginación hermenéutica es (al menos implícitamente) un principio de justicia distributiva: el principio

igualitario según el cual es un requisito de justicia que todos tengan el mismo acceso a la participación en la generación de significados sociales. [Coady, 2017: 65]

Plantea el caso de una aplicación de semejante derecho para la participación social de grupos neonazis.

Si tengo razón, la marginación hermenéutica en este caso no es una injusticia. Es una buena cosa. Incluso si me equivoco, y no es cierto que los neonazis hayan sido marginados hermenéuticamente, parece que hay un muy buen caso de que deberían serlo. Sugiero que algunos grupos de personas no merecen tener tanto poder hermenéutico como otros. [Coady, 2017: 65]

En este punto podríamos deducir, que Fricker aboga por una interpretación justa de las realidades sociales, y no por un criterio justo para decidir el nivel de participación de las ideologías y de los grupos sociales, en la esfera pública. Para que esta interpretación justa fuera posible, sería necesario disponer en el fondo de recursos hermenéuticos comunes, diversas interpretaciones y puntos de vista. El hecho de que haya un vacío hermenéutico se debe a que un prejuicio identitario negativo produce una marginación hermenéutica que deja una serie de realidades sociales ininteligibles. Los grupos neonazis comparten una ideología que es a la que hipotéticamente se debería negar la participación pública, principalmente porque es una ideología excluyente que dinamita la pluralidad y precisamente origina sistemáticamente Injusticia Epistémica.¹⁰ Pero lo que está en juego aquí es la experiencia vital social, no una opinión ni una ideología. Los recursos hermenéuticos que facilitan la comprensión de la experiencias vitales serían el material necesario para posteriores construcciones ideológicas. Desde este punto de vista, resulta necesario tener en cuenta cuantas experiencias particulares sociales e individuales existan. Configurar una comprensión general justa sobre la sociedad y el mundo en el que habita, pasaría por el reconocimiento de una completa variedad de experiencias desde todos los puntos vista.

Pongamos un ejemplo de la actualidad. En el problema de la violencia de género, hasta hace poco solo se había tenido en cuenta la experiencia de la figura masculina, que justifica el

¹⁰ Ha de tenerse en cuenta que se está utilizando como ejemplo representativo a nivel teórico.

poder total sobre la figura femenina, en el ámbito de la pareja, en la dependencia y falta de libertad supuestamente real de esta última, cuya situación la coloca en la obligación de agradecer el favor del beneficio de la protección y el bienestar, con la sumisión. Una figura masculina a la que por otra parte se le exige también cumplir tal deber. Cuando la experiencia femenina de sufrimiento y anulación es concebida injusta, principalmente, no tanto en primera instancia por una lucha en el imaginario colectivo, como por el cambio de las condiciones sociales económicas y políticas, el mantenimiento de estas estructuras a nivel familiar se concibe como una opresión injusta. La indefensión en el ámbito privado y el riesgo de consecuencias fatales, sitúan a la mujer como víctima de un maltrato que además es expresión particular del mantenimiento deplorable de esas antiguas relaciones de opresión, es decir, consecuencia de algo general y político. La visión de la víctima prevalece y debe prevalecer. Pero sería injusto anular la experiencia del hombre, relegando su versión a la narrativa irracional de un maltratador. En la actualidad, esta dinámica interpretativa supone un problema, porque es preciso comprender la psicología de un hombre que al fin y al cabo es preso de sus propias pasiones, y en buena medida víctima también de la ideología *patriarcal*. No es en absoluto baladí, cuando tenemos en cuenta que está dañando profundamente aquello que más quiere y, con seguridad, por ciertas incapacidades intelectuales aprehendidas y desórdenes emocionales. Es muy injusto igualmente hablar de la posible influencia del resentimiento en la visión feminista, dado que es indudablemente la mujer la víctima real, y cuando, por lo general, ha sido siempre una víctima silenciada. Pero la virtud de la justicia hermenéutica se materializaría, en la actualidad, en hacer inteligible la dada ininteligibilidad de la experiencia del maltratador y, con ello, de los problemas familiares y de la dificultad de la que adolecen las familias para solucionarlos.

Coady concluye que el poder hermenéutico, al igual que la credibilidad, es un recurso finito, porque hay posiciones que son excluyentes y generan una situación de suma-cero. Siguiendo con su ejemplo, o estás a favor de la definición tradicional de matrimonio, o estás a favor de la diversidad sexual. Pero aquí, de nuevo, no está hablando de experiencias. Los defensores del matrimonio tradicional, estarán tomando en cuenta la experiencia de la necesidad de tener una familia unida y estable que ofrezca un hogar seguro para el desarrollo de los niños, y para los defensores de la diversidad sexual, existirá la experiencia de que hay muchos modelos de familia, muchas formas de amar, igualmente buenas para desarrollo de los niños, y muchos

problemas que hay que solucionar, para los que sería bueno evitar el problema adicional de los traumas que acarrearía una idea cerrada de familia. Además, una mujer o un hombre pueden no tener el deseo de formar una, y tener otras aspiraciones igualmente respetables o dignas de admirar. Es en este nivel de los argumentarios donde se tiene que dar la diversidad y la igualdad de oportunidad hermenéutica de influencia de la múltiples impresiones y experiencias e ideas, que hagan que el resultado de la reflexión tanto pública como privada (que sería interesante señalar, son equivalentes) sea racional, no dogmática, no tan plural, como funcional a cada una de las circunstancias posibles que se pueden dar. La justicia hermenéutica desemboca en la comprensión, y la comprensión es el arma más letal de la cerrazón de la ideología, sea la que fuera, y sobre todo de la irracionalidad de los enfrentamiento ideológicos. Hablar de la supremacía de una ideología, por muy buena que sea, es hablar de un fracaso hermenéutico. Y las ideologías son la fuente viva de la que emanan los prejuicios.

Con todo, el hecho de que no dispongamos de un criterio de distribución epistémico de la credibilidad, el hecho de que el igualitarismo hermenéutico de Fricker se refiera al nivel de las experiencias y no tanto de las teorías o ideologías, y la opinión de que de todas formas, la credibilidad y los recursos hermenéuticos no son bienes, propiamente dicho, de carácter limitado, no responden a la cuestión que Coady verdaderamente plantea. Estamos de acuerdo con Fricker en que no son recursos limitados, y que en todo caso sería deseable una gran cantidad de ambos, tanto de credibilidad como de recursos hermenéuticos. Así que en este punto concreto, no parece Coady muy acertado. Pero no es preciso considerar que son bienes finitos, para defender la presencia en torno a ellos, de una demanda social competitiva. La credibilidad y los recursos hermenéuticos son privilegios sociales que a todos nos gustaría tener de nuestra parte. Y según Fricker, todos podríamos disfrutar de tales privilegios y en la misma medida, siempre que estén asignados en función de las propiedades orientadoras hacia la verdad que exhiba la actividad epistémica de cada uno. El problema es que esos privilegios son una forma de poder social, que los grupos dominantes no van a ceder fácilmente. Fricker se niega a aceptar que el conocimiento sea el resultado de las operaciones de poder.¹¹ Y el

¹¹ Este es una de las críticas al posmodernismo que realiza nuestra autora. Si bien supuso la reactivación en el panorama filosófico e intelectual del problema de las relaciones entre el conocimiento socialmente instituido, el poder y la objetividad exenta de ideología; finalmente los extremos reduccionistas y fatalistas lograron monopolizar los debates.

ejemplo más claro e importante es, naturalmente, el prejuicio identitario: una operación de poder que no obedece al criterio epistémico principal de la verdad. De hecho, la única posibilidad de que podamos hablar de injusticia epistémica es que consideremos que el conocimiento y el poder no son lo mismo. Pero para Fricker son sólo los déficits y las carencias, que resultan del desfase entre el conocimiento y poder, los fenómenos que con mayor legitimidad se acoplan al concepto de injusticia, y específicamente, de carácter epistémico. Por eso Coady defiende la idea de que, desde el punto de vista de un concepto de injusticia distributivo, también los excesos y las presencias, suscitarían preocupaciones en torno a su cualidad de injustos. Y el motivo principal, es que están relacionados causalmente con los déficits y vacíos, dada la demanda competitiva y el carácter finito que, defiende Coady, afectan a la credibilidad y a los recursos hermenéuticos. Lo que significa que también tienen un papel en las dinámicas epistémicas discriminatorias de la teoría de Fricker. De forma que para Coady, plantear una solución pasa por desarrollar una noción de criterio distributivo, que establezca asignaciones de credibilidad y conjuntos de recursos hermenéuticos, justos. No obstante, comprender el rechazo de Fricker a la idea de injusticia distributiva, pasa por entender la forma especial en que concibe la relación entre justicia e injusticia, para lo que nos es necesario acudir a Shklar, ya que en la obra de Fricker, no hay un esfuerzo concreto por profundizar en esta cuestión, a pesar de que sea una nota determinante del trasfondo de ideas que gobiernan la elaboración de su propuesta. Aquí solamente nos hemos remitido a las referencias explícitas que encontramos. Más adelante volveremos con ello.

Desde nuestro punto de vista, una comprensión del concepto de injusticia distributiva más en clave aristotélica, prescindiendo de la hipotética cualidad finita de la credibilidad y de los recursos hermenéuticos, sería suficiente para argumentar la injusticia que revisten los excesos de credibilidad y la presencia de recursos hermenéuticos injustos. La injusticia distributiva apuntaría a la falta de proporcionalidad del estatus epistémico asignado al testimonio, respecto al estatus que debería de tener en función del mérito epistémico. Solo el hecho de que los excesos y las presencias, presenten faltas de proporcionalidad de este tipo, bastaría para levantar cuestiones de justicia e injusticia. No sería necesario la colaboración causal con las dinámicas de discriminación epistémica, y, por tanto, la obediencia al criterio general de fricker, de que en cualquier caso las injusticias epistémicas causan un daño a las personas en

su condición de sujetos de conocimiento. Estaríamos en deuda con Coady por introducir un elemento relacional entre los defectos y los excesos en la credibilidad, y los vacíos y las presencias, en los recursos hermenéuticos. Continuaremos con Medina, tratando este punto. Pero ahora veremos cómo podemos teorizar la implicación en la comisión de injusticias epistémicas, de lo que hemos llamado *presencias* en los recursos hermenéuticos.

2.3.3. Dotson: la injusticia contributiva. La excepcionalidad de la justicia epistémica.

Dotson por su parte, propone otro tipo de Injusticia Epistémica, que según argumenta, encaja en el espacio que Miranda Fricker descarta en su definición, a través lo que llama *mala suerte epistémica*. Según Dotson, Fricker se sirve de este último concepto para hacer de la noción de Injusticia Epistémica algo más limitado, concreto y menos banal. Lo contrario, preocupa a Fricker, puede desembocar en la idea de que es demasiado fácil incurrir en injusticias epistémicas. Pero esto es grave para Dotson: el hecho de que sea difícil evitar este mal epistémico, no es excusa para no señalar su cualidad de injusto. Estaríamos colaborando con la opresión epistémica, en la medida en que seguirán produciéndose daños a los sujetos conocedores: Miranda Fricker de forma inadvertida despliega una teoría finalmente cerrada, que traiciona sus propios objetivos. Aunque, son valiosas algunas de las aportaciones de Dotson, hay un punto de su argumentario que puede desconcertar e invalidar la relación que establece entre su propuesta de la injusticia contributiva y la teoría de Fricker sobre la mala suerte epistémica.

Con el concepto de injusticia contributiva Dotson, en sus palabras, quiere señalar los casos en que “la ignorancia situada de un agente epistémico, en forma de ignorancia hermenéutica deliberada, al mantener y utilizar los recursos hermenéuticos estructuralmente perjudicados,” [...] “resultan en un daño epistémico a la agencia epistémica de un conocedor.”¹² En primer

¹² “La injusticia contributiva ocurre porque existen diferentes recursos hermenéuticos que el perceptor podría utilizar además de los recursos hermenéuticos estructuralmente perjudicados, y el perceptor rehúsa voluntariamente “reconocer y adquirir las herramientas necesarias para conocer partes enteras del mundo” [Dotson, 2012: 32]

lugar, se trata de una injusticia hermenéutica que no es debida a un vacío hermenéutico producto de una marginación sistémica. El orador tiene recursos suficientes para transmitir sus experiencias, pero el oyente que tiene una variedad de opciones de interpretación, escoge hacer uso de los recursos hermenéuticos que le conviene. La consecuencia es un daño del mismo tipo que se produce con las dos injusticias de Fricker. Dotson trata de demostrar que ésta forma es parte de la teoría de la mala suerte epistémica de Fricker.

Deduce de su elaboración que esta teoría de Fricker se basa en dos ideas: que el tipo de prejuicio es históricamente incidental o, en cualquier caso, accidental, y, en segundo lugar, que existe una ocurrencia de daño. Se pregunta si la injusticia contributiva cumple ambos requisitos. Siguiendo a Ishani Maitra, presenta el argumento de Fricker sobre lo que constituye mala suerte epistémica en un juicio de credibilidad, como un “argumento de continuidad”. Fricker al preguntarse si es posible la injusticia testimonial en los casos donde no intervienen estereotipos prejuiciosos, concluye que son casos en los que estereotipos que generalmente son fiables, se da la mala suerte epistémica *circunstancial* de que no son aptos para el caso. Expone a través de ejemplos que la aplicación de tales estereotipos son “errores inocentes.” Uno de esos ejemplos es el siguiente: la declaración titubeante y poco firme de un orador no resulta fiable porque es asociada con el estereotipo de insinceridad, pero la verdad es que tales signos de insinceridad nacen realmente de la timidez del orador. Un estereotipo, entonces, habitualmente fiable, es aplicado en una situación que supone una excepción a la regla. Dotson traslada este error a otro contexto, donde habría menos dudas para identificarlo con una injusticia epistémica: el de la declaración de una mujer acerca de la violación que ha sufrido, ante un oficial de Policía. Si un Policía no cree a una víctima de violación por un prejuicio semejante al de insinceridad que provoca una persona que realmente es tímida, ¿sigue siendo mala suerte o injusticia epistémica?: “la víctima de violencia sexual experimenta una injusticia contributiva a manos del oficial de policía.” [Dotson, 2012: 39] Según Dotson, la teoría de Fricker solo serviría para hacer inocente el uso de juicios y percepciones sesgados, que en ciertas circunstancias muy bien podrían concebirse como fiables, pero que en otras circunstancias redundan en un daño igualmente grave para los conocedores. Por ello, sitúa su concepto de injusticia contributiva en este espacio gris que

deja Fricker entre “la perpetuación agencial y estructural de la injusticia epistémica,” [Dotson, 2012: 31] es decir, en el margen difuso de diferencia que hay entre el prejuicio identitario que constituye el caso central y sistemático de la injusticia epistémica, y el prejuicio que llama accidental, ya que, en el marco de Fricker “sin poder establecer patrones históricos de marginación hermenéutica, no se puede decir que sufra de injusticia hermenéutica y, por extensión, de injusticia epistémica.” [Dotson, 2012: 40] Pero el concepto de estereotipo fiable que utiliza, no convence a Dotson en absoluto. Pues aunque el estereotipo que pone en práctica el Policía sea fiable y no tenga vinculación con un prejuicio estructural, indudablemente no es el marco más adecuado para entender el testimonio de la víctima, que en este caso es víctima doblemente.¹³ “El oficial de policía utiliza recursos hermenéuticos inadecuados,” [Dotson, 2012: 39] teniendo la posibilidad de no hacerlo, y por esta razón estamos ante un caso al que responde el concepto de injusticia contributiva. La teoría de la mala suerte epistémica circunstancial de Fricker para diferenciar casos de errores que no entrarían en la órbita de influencia de su concepto de injusticia epistémica, es la causa por la que Fricker se olvida de la injusticia contributiva, que en consecuencia finalmente ella misma perpetra.

Aquí Dotson podría estar cometiendo dos errores. En primer lugar, Miranda Fricker especifica claramente que una de las condiciones importantes de los casos de mala suerte epistémica circunstancial es que no hay agravio epistémico sobre los oradores. Y en segundo lugar, que el error epistémico no es consecuencia de una mala praxis, ni ética ni epistémica del oyente. En el ejemplo que introduce Dotson, y toma de Maitra, sobre el prejuicio de insinceridad del Policía, hay agravio y hay culpabilidad. Dotson habla de este prejuicio del oficial de Policía en estos términos: “Para el agente epistémico que utiliza recursos hermenéuticos sesgados, los prejuicios en los que se confía son perfectamente confiables” [Dotson, 2012: 38]. El ejemplo de estereotipo de insinceridad de Fricker es para Dotson un recurso hermenéutico sesgado, que dado que goza de la aceptación general de la sociedad, se concibe como un estereotipo fiable. Y esto no coincide la idea que parece tener Fricker de la mala suerte epistémica circunstancial y del estereotipo fiable. Empero, con lo que sí tiene

¹³ “Al hablar de aplicar un estereotipo confiable, Fricker no dice nada acerca de aplicar el estereotipo donde sea apropiado. En este caso, el estereotipo, aunque confiable, no proporciona el marco conceptual apropiado para comprender el testimonio de una víctima de violencia sexual, y como resultado el oficial de policía utiliza recursos hermenéuticos inadecuados.” [Dotson, 2012: 39]

que ver es con el problema de la culpabilidad de los individuos en la historia, para el que Fricker ofrece un solución que Dotson no está teniendo en cuenta -que será lo siguiente que expliquemos. Pero de todos modos, hay que entender los motivos de Fricker: la razón por la que quiere tener en cuenta la posibilidad de que existan estereotipos fiables, no solo es que su explicación especial no inferencial del testimonio, supone la existencia de estereotipos que aún siendo igualmente generalizaciones empíricas, independientemente de que sean fiables o no, pueden no ser prejuiciosos, y por tanto, no perpetrar injusticias epistémicas, pues son necesarios en nuestros mecanismos heurísticos de evaluación de la credibilidad. Más bien en buena medida, quiere también hablar de estos estereotipos fiables porque ve interés en introducir el factor de la culpa para los propios oradores. Los testimonios de los oradores pueden cometer errores que causen fallos en las evaluaciones, de los que no son responsables los oyentes.¹⁴

Pero, como decíamos, hay otro momento de la obra de Fricker, en el que habla de la mala suerte epistémica, ya no circunstancial, y que quizás responda mejor a la cuestión de si un recurso hermenéutico sesgado ampliamente aceptado por la sociedad, podría pasar por un estereotipo inocente y no implicar la ocurrencia de una injusticia epistémica. En todo caso, como ya hemos dicho, esta idea de Dotson no parece tener mucho en común con lo que Fricker entiende por estereotipo fiable. Con lo que sí está relacionado es con los casos donde cuestiona la culpabilidad epistémica y ética de oyentes justificados por su contexto social. En estos casos, si bien asume que no está clara la responsabilidad del individuo, sí que defiende, y nos exhorta a defender, que siguen siendo ejemplos de injusticias epistémicas. El agente puede considerarse que es víctima de una mala suerte epistémica, porque no hay una inversión ética claramente mala, ni una negligencia epistémica deliberada o viciosa. El problema es que esto es demasiado difícil de cotejar. Como ya hemos explicado, “nos hace falta una concepción de los seres humanos según la cual están conformados por las actitudes de su tiempo, pero también son capaces de adoptar una posición crítica hacia esas actitudes, de modo que necesitamos una concepción del aprendizaje ético más historicista y reflexiva.”

¹⁴ “Pues si se considera que la persona tímida ha sido agraviada, entonces empieza a parecer que resulta bastante fácil agraviar a alguien desde el punto de vista epistémico sin que pueda encontrarse culpa en nosotros mismos y que la injusticia testimonial acaba por ser una idea ética especificada con mucha menor claridad.” [Fricker, 2007: 42]

[Fricker, 2007: 72]. Cuando los prejuicios pueden pasar por estereotipos fiables y componen juicios característicamente rutinarios, porque en el imaginario social no se percibe otra alternativa, al menos no dominante, los oyentes necesitarían efectuar un juicio muy excepcional, excepcional aunque posible, pero, en todo caso, una posibilidad que no puede fundamentar una acusación nítida de culpabilidad.

El sentido en el que su carácter moral y epistémico se ve mancillado por su incapacidad de elevarse sobre la rutina no basta para justificar algo tan contundente como la culpa. No se puede culpar a nadie por realizar un juicio moral rutinario. Pero, en todo caso, sí se le puede hacer responsable de hacer un juicio meramente rutinario en un contexto en el que la alternativa excepcional, en cuanto posibilidad histórica, está justo a la vuelta de la esquina, por lo que sugiero que es apropiado registrar esta responsabilidad mediante el resentimiento de la decepción.” [Fricker, 2007: 91]

A posteriori, esta incertidumbre que rodea a la culpabilidad de hechos que más tarde son calificados como evidentes injusticias epistémicas, le lleva a Fricker a interpretar el juicio sobre la culpabilidad como el *resentimiento de la decepción*, de que posiblemente los hechos podrían haber sido de otra manera. Lo cual tiene que ver con la motivación contraria al esencialismo del situacionismo y el contextualismo que profesa.

Por todo ello, con respecto a la estrategia de Dotson de explicar la injusticia contributiva a través del error en la delimitación que Fricker introduce de la injusticia epistémica con el factor de la mala suerte circunstancial, en un análisis exhaustivo de la idea de Miranda Fricker, podemos concluir: no resulta del todo satisfactoria. Dotson está mezclando los dos conceptos de mala suerte epistémica de Fricker. Está cogiendo su noción de estereotipo fiable, que desarrolla en el contexto de una hipotética injusticia testimonial que recomienda no considerar como tal porque no se percibe agravio epistémico sobre el orador, ni culpabilidad ética ni epistémica en el oyente; y la está trasladando al contexto de una injusticia testimonial propiamente dicha, donde se produce un agravio al sujeto de conocimiento, y donde además el estereotipo, no solo es (considerado) fiable o rutinario, sino que añade, es sesgado. La noción de mala suerte epistémica de Fricker en este último caso se limita a la culpabilidad del oyente, y no al acto mismo, que sigue siendo una injusticia

epistémica. Pero en el primer concepto de mala suerte epistémica no sólo se asigna al sujeto, sino también al hecho en su conjunto, porque se trata de una mala suerte circunstancial. Lo cual nos induce a pensar que de momento hay una confusión con la comprensión de la teoría de Miranda Fricker.

No obstante, en cuanto a las virtudes del trabajo de Dotson, está apuntando con su nueva propuesta a una dimensión de la injusticia epistémica, todavía de carácter discriminatorio, que no teoriza Miranda Fricker, a saber, la discriminación que también consume el uso de unos recursos hermenéuticos, en lugar de otros más adecuados, que no es exactamente equivalente con la ausencia de recursos necesarios, es decir, con la injusticia hermenéutica. En este caso la agencia implicada adquiriría un carácter más sólido y las cargas de culpa podrían ser más claras. Pero al mismo tiempo la demanda de justicia epistémica sería mucho más exigente y complicada de desarrollar. Es de aquí de donde nace la sospecha de Dotson de que la injusticia contributiva estaría en los márgenes que descarta Fricker como mala suerte epistémica, porque ella misma se pregunta por la licitud de semejantes demandas en un contexto cotidiano:¹⁵ “son las altas demandas que el abordar la injusticia contributiva coloca a un perceptor, lo que lo convierte en una forma de mala suerte epistémica según el relato de Fricker de injusticia epistémica.” [Dotson, 2012: 35] Lo que implica de acuerdo con la advertencia de Fricker, que, efectivamente, “la injusticia contributiva es una forma particularmente generalizada de mala suerte epistémica.” [Dotson, 2012: 41]

Dotson concibe para cada una de las tres injusticias epistémicas distintos grados de cambios y compromisos que se exigirán a los oyentes a fin de evitar cometerlas o contrarrestarlas. Para la injusticia testimonial se requieren cambios de primer orden relativos a la expansión de la confianza y a la atribución precisa de credibilidad. Para la injusticia hermenéutica sería preciso alterar un conjunto único de recursos compartidos a través de revoluciones conceptuales. Y por último para la injusticia contributiva sería necesario un nivel más elevado de capacidad para adquirir fluidez en el cambio de diferentes conjuntos de recursos

¹⁵ “Si bien es posible que una oyente excepcionalmente perspicaz podría haber sido capaz de discernir que la actitud personal de su interlocutor era una manifestación de timidez, y no de insinceridad, no exigimos a los oyentes ordinarios que cumplan unos mínimos excepcionalmente elevados de rigor perceptivo en la misma medida que sí exigimos a los agentes ordinarios que cumplan unos criterios excepcionalmente elevados cuando formulan juicios éticos.” [Fricker, 2007: 42]

hermenéuticos. Si bien son órdenes distintos sí que albergan una relación de dependencia distintiva, según la cual son imprescindibles cambios en los órdenes primero y segundo, para que se puedan dar cambios en el tercer orden. Este último, de forma bastante interesante, Dotson lo compara con las experiencias de lo místico, y lo representa como una especie de “viaje por el mundo”. Para que nos hagamos una idea:

Tiene que ver con la experiencia real; requiere un compromiso tremendo para practicar: participar en actividades donde uno experimentará lo que otros experimentan; tratar con personas de carne y hueso no solo su construcción teórica; aprender el idioma de las personas para comprenderlas mejor y no usarlas en su contra; escuchar realmente las interpretaciones de las personas por diferentes que sean de las propias; y ver a las personas como dignas de respeto en lugar de seres indefensos que requieren ayuda. [Dotson, 2012: 34]

Algo tan extraordinario como el tipo de juicio excepcional que requiere Fricker para enfrentar las desigualdades severas, y que igualmente, no se distingue en absoluto de la noción que elabora de la virtud de la justicia hermenéutica.¹⁶ Y precisamente aquello que es demandado a la vanguardia intelectual de las sociedades, y que Dotson no percibe al completo en la obra de Miranda Fricker. Lo que caracteriza principalmente a este cambio de tercer orden es la apertura de una racionalidad que se sabe a sí misma limitada e incapaz de ejercer en todas sus facetas la justicia epistémica.

Recapitulemos un poco. En primer lugar hemos tratado de desdibujar ciertas diferencias que Fricker había levantado entre sus dos propuestas de injusticia epistémica, a fin de percibir un trasfondo común que nos ha legitimado para caracterizar la especificidad de su teoría como Injusticia Epistémica Discriminatoria. Pero, ¿habría otro tipo de injusticias epistémicas concebibles que no se atuviera a esta denominación, independientemente de que también haya formas distintas a las dos elaboradas por Fricker subsumidas bajo el mismo tipo discriminatorio? Parece ser que hay unanimidad en la definición general de que *en todo caso*

¹⁶ “Esta simple redefinición ampara el hecho de que en contextos hermenéuticos la orientación hacia la verdad tenga que amparar la posibilidad de que haya más de una interpretación con idéntico derecho a ser cierta, en el sentido de que, sencillamente, en ocasiones puede no haber ninguna respuesta a la pregunta de si la interpretación A o la interpretación B de lo que dice el hablante es la verdadera.” [Fricker, 2007: 144]

dañan a las personas en su calidad de sujeto de conocimiento, a pesar de que no han dejado de aparecer nuevas propuestas distintas de injusticia epistémica. Y tal definición es el argumento por el cual nos resulta adecuado señalar la especificación de Discriminatoria. Sin embargo, la importancia de señalar esta especificación debería de venir de la posibilidad de que hubiera otros tipos de injusticias epistémicas, no en cuanto formas diversas de darse la discriminación epistémica, sino más bien en cuanto formas diversas en que podemos entender el carácter injusto de nuestras prácticas epistémicas. Fricker por ejemplo, distingue entre el tipo discriminatorio y el tipo distributivo. Pero Coady insiste en que las dos formas de injusticia epistémica de Fricker pueden amoldarse a un relato distributivo. La razón estriba en las relaciones de dependencia que existen entre el fenómeno de la discriminación y el fenómeno del privilegio. Desde el concepto que Fricker tiene de la noción distributiva de la injusticia, es argumentable su posición en defensa de un modo esencialista más que diferencial de entender los dos tipos. Empero, comprender este punto de Fricker no se agota en el argumento de que la profundidad de la injusticia deviene del daño permanente y constitutivo infringido a la agencia epistémica de los colectivos oprimidos. Hace referencia también necesariamente a un estándar de *justicia epistémica* que tiene que ver con la proporcionalidad de nuestros juicios de credibilidad y con la equidad de nuestras interpretaciones de los testimonios de los demás. Incluso nuestra autora concluye su obra con estas palabras:

Mediante la exploración de diferentes formas de injusticia epistémica y la adopción de la concepción socialmente situada necesaria para realizar dicha exploración, hemos acabado por apreciar que existe algo como la justicia epistémica y que un marco filosófico que prescindiera de las cuestiones de identidad y poder sociales nunca podría ofrecer una explicación de ella. [Fricker, 2007: 150]

Explorar en el ámbito negativo que abre la injusticia, es el camino más seguro para abordar nuestras preguntas generales sobre lo que podríamos entender por *justicia epistémica*. Entonces esta última aproximación positiva a la justicia no es descartada por Fricker, solo, podríamos decir, es pospuesta, y, de momento, relativa a la fenomenología ya explicada, de una sensibilidad testimonial justa. Pero en términos negativos, este criterio epistémico que nos sirve para evaluar individualmente la injusticia de los déficits de credibilidad y vacíos

hermenéuticos, también nos puede servir para descubrir la injusticia de los excesos de credibilidad y la presencia de recursos hermenéuticos prejuiciosos. Y esta sería para nosotros, precisamente, la interpretación adecuada de la aplicación de un concepto de injusticia distributiva, que prescindiría del tipo de daño epistémico que contempla Fricker como criterio ético decisorio. La aplicación del concepto de injusticia distributiva de Coady se da mayormente, no en la relación individual proporcional del exceso de credibilidad con un hipotético estándar de justicia epistémica, sino en la relación bilateral de los excesos con los déficits, que traslada la injusticia intrínseca de los déficits a la injusticia derivada de los excesos. Así que, en lo que sigue, vamos a hablar de la posibilidad de entender la injusticia de los excesos de credibilidad y de los recursos hermenéuticos, no tanto sesgados, o carentes de perspectivas, más bien en parte falsos e intencionalmente manipulados, de una forma intrínseca y no derivada, a fin de colocar el fenómeno de la desinformación y de los prejuicios ideológicos, en el espacio conceptual de una injusticia epistémica, que ya no esté limitado por el criterio ético de los daños directos al agente epistémico qua tipo social.

La noción de injusticia contributiva de Dotson nos ilustra, y motiva a utilizar, el concepto de recursos hermenéuticos, sesgados, falsos o deliberadamente manipulados, aunque todavía, igualmente, al calor de la definición general de Fricker del daño epistémico. Su propuesta incide en la importancia del problema de distinguir aquello que tanto desde un punto vista ético como epistémico se puede considerar un mala suerte circunstancial, y aquello que forma parte de nuestra responsabilidad ética y epistémica, y es auténtica injusticia. No iba desencaminada Fricker con su insistencia en delimitar el concepto de injusticia epistémica. La responsabilidad que demanda la injusticia contributiva resulta extraordinaria, y a nivel filosófico singularmente desconcertante: ya no solo estamos hablando del respeto que debemos a los demás en los intercambios comunicativos y en las prácticas epistémicas con el uso de *mecanismos correctivos*, que cuanto menos combatan los daños más graves. Dada la infinita variedad de formas en que se puede cometer la injusticia contributiva, estamos introduciendo un elemento de juicio ético en la constitución misma del conjunto de creencias que forman a un individuo, y lo más importante, en base a un fundamento epistémico que no está definido,¹⁷ y con la finalidad de no contribuir al mal ético de la opresión epistémica, que

¹⁷ La única recomendación que podemos sacar en claro de lo que nos dice Dotson es la virtud de la apertura a otras otras formas de pensar.

al parecer no se puede localizar, porque está en todos sitios. Este mal ético, ya no está tan definido como con Miranda Fricker, sobre todo si tenemos en cuenta que la está acusando de perpetrar sistemáticamente la injusticia contributiva. Pero, sin embargo, nos parece interesante la propuesta de Dotson, porque de alguna forma, abre la caja de pandora de la injusticia epistémica.

En primer lugar, la demanda de tener a disposición los diferentes puntos de vista que serían necesarios para no incurrir en injusticia contributiva a la hora de tratar de interpretar a cualquier colectivo y a cualquier persona, requiere la formación personal de creencias y conjuntos de información, que no solo dependen de las posibilidades del contexto, más también del carácter ético de la persona y de la intención que tenga o no de ser justa. Lo interesante es que al mismo tiempo, en la medida en que el carácter ético es moldeado por las creencias, el valor que reviste la justicia para un individuo depende entonces, también, de una cuestión epistémica. En segundo lugar, ¿qué diferencia habría entre formarse una capacidad receptiva del testimonio de los otros, y formarse una concepción del mundo, y una personalidad, unos hábitos, un carácter, y en definitiva una capacidad comunicativa? En resumen, ¿qué diferencia hay entre actuar como oyente y actuar como orador, incluso, todavía, en el mismo problema de la marginación epistémica de individuos y colectivos que tipos sociales? Y en tercer lugar, ¿para la evaluación de la injusticia epistémica es el fundamento epistémico sólo importante en la medida en que se da el mal ético de la discriminación y la opresión?

La primera condición cuestiona profundamente la diferencia teórica entre agente epistémico y agente moral, es decir, la frontera doctrinal entre la Epistemología y la Ética. Que para el presente trabajo es inasumible tratar. Pero lo que nos interesa destacar al respecto, es que teorizado ya el carácter no intencionado que puede revestir la injusticia epistémica, porque el fallo moral es debido a una falta de conocimiento imposible de evaluar, ¿por qué razones no afrontar el posible carácter intencional de una agencia epistémica injusta? Las estrategias de desinformación y el uso de prejuicios ideológicos, tienen el objetivo de influir de forma subrepticia en las creencias de los individuos a los que van dirigidas, y en este sentido, se aprovecharían de las dinámicas epistémicas de las injusticias testimonial y hermenéutica que elabora teóricamente Fricker. Pero el origen remite a una motivación especialmente externa a

los fines epistémicos que corresponden a una práctica social epistémica. Hablamos de una manipulación deliberada, intrínsecamente injusta, independientemente de las consecuencias perniciosas que se produzcan en la agencia epistémica de los sujetos afectados. Que en la medida en que se actúa en calidad de productor, más que de receptor, del conocimiento, nos obliga, a elaborar una teoría de la Injusticia Epistémica, por principio, diferente a la teoría de Miranda Fricker. Este proyecto, puede que ahonde en la noción de injusticia contributiva de Dotson, con la virtud teórica de Fricker de tratar fenómenos más específicos. ¿No son las estrategias de desinformación la expansión deliberada y sistemática de injusticias contributivas, por cuanto influyen en la elección pública de unos recursos hermenéuticos sesgados, frente a otros disponibles en el imaginario colectivo, a través de la explotación, no sólo ya de prejuicios identitarios, que también, sino de prejuicios ideológicos?

2.3.4. Medina: ignorancia activa y meta-ceguera. La sistematicidad de la ignorancia.

Hemos explicado ya parte del argumentario de Fricker en torno a la no pertinencia de los casos de exceso de credibilidad. En primer lugar, rechaza la opción que abre la aplicación de una noción de injusticia distributiva, que relacione causalmente los casos de excesos con los casos de déficits: “la credibilidad no suele ser finita en este sentido y no hay ninguna demanda competitiva análoga que nos invite a dispensarle un tratamiento distributivo.” [Fricker, 2007: 24]¹⁸ Al no percibir relación de ningún tipo entre los dos casos, el segundo argumento de Fricker, que aún no hemos mencionado, resulta tan lógico como absurdo. Los daños de un exceso de credibilidad se siguen atribuyendo al orador. ¿Puede un juicio continuado de exceso de credibilidad producir un daño epistémico semejante al del déficit, en la persona que lo “sufre”? A pesar del absurdo de la pregunta, Fricker la contesta. Sería

¹⁸ “[...] veremos que la credibilidad es un bien del que es preciso tener abundancia para toda clase de buen funcionamiento y, en consecuencia, pensaríamos que un déficit de ella es, en general, una desventaja.” Y continúa: “A primera vista, pensaríamos que tanto el déficit como el exceso de credibilidad son casos de injusticia testimonial. Hay sin duda cierta idea de «injusticia» que se podría aplicar de forma natural y bastante adecuada a los casos de exceso de credibilidad.” [Fricker, 2007: 23]

posible la ocurrencia de daños a largo plazo y por un efecto acumulativo, por el que finalmente la alta estima que tiene de sus propias capacidades revirtiera en la disminución de las mismas, causa de un error grave y continuado. Pero, como no podía ser de otra forma, Fricker nos dice que este no es el tipo de daños directos y definidos a los que ella se refiere.¹⁹ Veamos como Medina evalúa la situación.

La principal causa que Medina identifica para explicar el error, que a su parecer, Miranda Fricker comete al no comprender el carácter injusto que también albergan las atribuciones de credibilidad excesivas, ya lo hemos visto con Coady, es “la falta de visión de un análisis que se centra exclusivamente en los momentos individuales de los intercambios testimoniales entre sujetos particulares.” [Medina, 2011: 16] Defiende que es necesaria “una expansión contextualista de la noción de injusticia epistémica como un fenómeno extendido temporal y socialmente,” [Medina, 2011: 32] porque la injusticia epistémica es un fenómeno esencialmente holístico, es decir, se manifiesta en una multiplicidad de trayectorias divergentes y convergentes. Si atendemos a las trayectorias en el plano social, la atribución de un exceso de credibilidad a un orador por parte de un oyente no solo afecta negativamente a ese orador, puede afectar a todos los participantes, a otros oyentes o al mismo oyente: “Algunos de los que Fricker denomina efectos a largo plazo del exceso de credibilidad pueden aparecer realmente en el curso de un intercambio testimonial si este intercambio es lo suficientemente complejo y dura lo suficiente.” [Medina, 2011: 18] Es muy revelador que el análisis de Fricker se centre casi exclusivamente en el orador que es el objetivo de una evaluación de credibilidad. Por ejemplo, si pienso que todos los demás oradores distintos a mí tienen una autoridad epistémica mayor a la mía, puede que no afecte a los hablantes, pero lo más posible es que me genere a mi mismo un complejo de inferioridad. También puede ocurrir que atribuya una credibilidad no justificada a un orador, que influya en las atribuciones de credibilidad de otros oyentes, perpetuando el error y afectando, por lo tanto, a

¹⁹ “No cabe duda de que el déficit de credibilidad puede constituir un agravio semejante, pero aunque (en raras ocasiones) el exceso de credibilidad resultara desventajoso en diversos aspectos, no menoscaba, insulta ni cancela en modo alguno una faceta concreta de la hablante qua sujeto de conocimiento; por tanto, en sí mismo no le inflige ninguna injusticia epistémica y, a fortiori, ninguna injusticia testimonial.” Esas raras ocasiones, que son cuando por ejemplo el hablante a largo plazo al tener una idea equivocada sobre su capacidad, ésta acaba siendo dañada, sin embargo, “se trata de una injusticia acumulativa, mientras que nos hemos centrado en casos emblemáticos de la injusticia,” es decir, en ocurrencias directas, claras y definidas de daños. [Fricker, 2007: 25]

esos otros oyentes. En la dimensión temporal, podemos alegar que con una atribución igual, si el intercambio testimonial es lo bastante complejo y duradero, se presenten daños directos en el orador y en el resto de oyentes y en el mismo momento del intercambio.²⁰ Puede volverse arrogante y dogmático, censurando la crítica y persiguiendo la disidencia. Y todo esto puede tener consecuencias, igualmente, a medio y largo plazo.

¿Que ocurre con las atribuciones de credibilidad para que esto sea posible y no se puedan confinar en un único e irrepetible momento de intercambio testimonial y en una sola dirección, a saber, del oyente al orador? La salida que nos propone Medina es bastante útil y reveladora, y atiende a una cualidad muy fundamental de nuestra forma de pensar y de analizar y definir, conceptos de todo tipo. Los juicios de credibilidad poseen esa capacidad de trascender las ocurrencias individuales porque no pueden evitar la tendencia de estar relacionados de forma coherente entre sí. Como mecanismos evaluativos, presentan una *naturaleza interactiva*, que se desenvuelve a través de *comparaciones y contrastes*. Y esta dinámica interactiva genera *patrones de atribución de credibilidad*, una noción que a nuestro entender tiene un gran potencial explicativo. Estos patrones operan en el imaginario social y establecen relaciones de equivalencia con los patrones más amplios de injusticia social, lo cual impide que puedan ser del todo anulados en las ocurrencias de atribuciones particulares. Y lo más importante, para lo que tenemos entre manos, establecen una correlación significativa y causal entre los excesos y los defectos de credibilidad.

Las injusticias epistémicas se producen tanto por la falta de reconocimiento epistémico (los déficits de credibilidad de algunos) como por el privilegio epistémico (los excesos de credibilidad de otros). Y, de hecho, estas dos fuentes de injusticia epistémica no funcionan de manera independiente, sino que están íntimamente relacionadas. [Medina, 2011: 23]

¿De qué forma están relacionadas? A través de los patrones de atribución de credibilidad, que tienen como referencia el patrón más amplio de la injusticias sociales:

²⁰ “Los daños epistémicos que las atribuciones excesivas de credibilidad pueden hacer van más allá de que el hablante sea evaluado epistémicamente desde una perspectiva de segunda persona.” [Medina, 2011: 18]

Mi punto de vista contextualista sugiere que las injusticias epistémicas cometidas por individuos particulares contra otros individuos particulares en interacciones concretas, como los intercambios de testimonios, deben ponerse en un contexto sociohistórico más amplio y deben entenderse como parte de patrones más grandes de injusticia que típicamente permanecen en el fondo y van más allá del testimonio. [Medina, 2011: 25]

Según Medina, “una cualidad comparativa y contrastiva no es lo mismo que un bien distributivo.” [Medina, 2011: 19] “Su autoridad epistémica no es proporcional a sus capacidades y activos epistémicos. Y tenga en cuenta que, en mi opinión, es una cuestión de proporcionalidad y no de distribución equitativa.” [Medina, 2011: 20] Como vemos Fricker y Medina comparten la misma opinión en torno a la injusticia distributiva. Igual que Fricker pero en otras palabras, para Medina lo que hace que un patrón de credibilidad contribuya a la generación de juicios injustos es la falta de proporcionalidad respecto a las credenciales epistémicas reales, los méritos, “y las presunciones que se aplican a los sujetos en su situación,” [Medina, 2011: 21] que afecta negativamente a la transmisión de conocimiento y que actúa como una fuente de vicios epistémicos, en lugar de fallos en la distribución equitativa. Los excesos y los defectos deben compararse con lo que sería un *sujeto epistémico normal*. La diferencia con Fricker, es que ve injusticia también en los excesos. Pero, ¿en qué se diferencia este criterio epistémico de la proporcionalidad con la noción de injusticia distributiva que hemos desarrollado anteriormente? Es prácticamente el mismo. El motivo del rechazo sigue siendo el que la credibilidad no es un recurso finito, y ya hemos dicho que no es incompatible con la aplicación de una lógica distributiva. No es que se deba por defecto dar una cantidad determinada de credibilidad a las personas, en este caso, similar, sino de que la asignación de esa credibilidad sea, para todos por igual, proporcional a los méritos. En base a esta interpretación, que hemos llamado aristotélica, de la injusticia distributiva, Medina trabajaría con la cualidad comparativa que relaciona los déficits y los excesos de forma lateral a través de su concepto de patrón de atribución de credibilidad; y con la proporcionalidad a los méritos que relaciona individualmente los déficits y los defectos con lo que sería un sujeto epistémico normal. Es decir, desarrolla un argumento parejo al de Coady que descubre la injusticia del exceso de credibilidad derivada de la injusticia intrínseca de los déficits. Y también coincide con nuestra defensa del carácter intrínseco que reviste la injusticia testimonial del exceso de credibilidad. Ahora bien, ¿con esto se desvincula del criterio ético

de Fricker, de que en todo caso las injusticias epistémicas producen un daño en los individuos en su condición de sujetos epistémicos? ¿Sigue siendo la falta de proporcionalidad de los excesos de credibilidad injusta, sin que se pueda relacionar directamente con el criterio ético de Fricker? Expliquemos, primero, los puntos principales de la concepción que Medina va a defender.

Los patrones de credibilidad no responden a credenciales puramente epistémicas porque es una operación de poder social. Teniendo en cuenta la repercusión que tienen tales patrones, se podría decir que es un elemento fundamental del establecimiento y sobre todo del mantenimiento de las relaciones de poder. El resultado más directo de los patrones injustos de sociedades desiguales con un marcado mecanismo de segregación es que eliminan la confianza y cercenan la autoridad epistémica de los grupos oprimidos, impidiendo su participación en las prácticas epistémicas de la comunidad (o comunidades) o redes sociales relevantes, es decir, alberga un efecto generador de injusticia testimonial sistemática contra grupos sociales concretos a los que interesa mantener fuera de los centros de poder. Reconociendo que “el imaginario social también puede invertir ciertas voces y perspectivas con excesiva autoridad y credibilidad y, al mismo tiempo, desinvertir otras voces y perspectivas de la credibilidad y autoridad que se merecen”, [Medina, 2011: 22] el exceso de credibilidad es derivado de un patrón injusto funcional en el imaginario social, y así mismo es una injusticia testimonial.

La exclusión de la práctica epistémica colectiva, a su vez desarrolla un vacío hermenéutico importante que deja ininteligible las experiencias de tales colectivos, ya que la sociedad no favorece la creación de conceptos e ideas que representen su situación y funcionen en el imaginario social: “el imaginario social puede hacer que algunas cosas (es decir, algunas experiencias, fenómenos, guiones, etc.) sean altamente visibles y plausibles, al mismo tiempo que hace que otras sean altamente inverosímiles y casi invisibles e ininteligibles.” [Medina, 2011: 27] De forma distintiva y fundamental el imaginario social, en consecuencia interviene en “la configuración de las capacidades de las personas para interpretar y comprender cosas (abrir sus ojos y oídos a ciertas cosas y no a otras).” [Medina, 2011: 27] Esto refuerza los patrones de credibilidad perpetuando en el tiempo la Injusticia Testimonial haciéndola no solo sistemática, sino también persistente y productiva. Medina “sugeriría que no puede haber

justicia testimonial sin justicia hermenéutica”. Estas dinámicas sociales que podríamos considerar hasta ahora externas, se internalizan formando las agencias de los distintos individuos en función del colectivo original al que pertenecen, desarrollando tipos de caracteres (roles) epistémicos. El carácter epistémico de los grupos privilegiados, según nos explica Medina, adolece de forma distintiva de una serie de vicios epistémicos, tales como el de la pereza o la arrogancia. El resultado es algo así como que “el imaginario social fuertemente sesgado que [es] dominante en ese momento [produce] una mentalidad cerrada: una fuerte resistencia a mirar las cosas desde otro ángulo.” [Medina, 2011: 27] La ausencia de fricción epistémica que posibilita la exclusión de los grupos oprimidos, ofrece el mecanismo adecuado para legitimar su posición de poder. A través de la *ignorancia activa* hacia los prejuicios que sostienen este sistema, desarrollan una virulenta *meta-ceguera* que les hace inmunes a las contra-evidencias que invalidan tales prejuicios, y por este motivo son inconscientes a la naturaleza opresora e injusta del sistema. Resultan no solo insensibles ante las experiencias de injusticias que sufren los colectivos oprimidos, sino que también son insensibles a su propia insensibilidad. Y en el caso del carácter epistémico de los grupos oprimidos, resulta estar mucho más desarrollado: son sensibles a la insensibilidad de los grupos privilegiados y por ello tienen un punto de vista privilegiado en términos epistémicos, de los fallos y de la injusticia que comporta semejante sistema. El problema es que la sociedad se ve privada de este punto de vista privilegiado, que haría posible una práctica epistémica colectiva más orientada a la objetividad y a la justicia, y a la configuración de un imaginario social más inclusivo y crítico. Pero las dinámicas que desarrollan las injusticias testimonial y hermenéutica, se resuelven en la marginación y la expulsión de estos grupos sociales desfavorecidos, y con ellos, de sus perspectivas y puntos de vista, impidiendo la *fricción epistémica*. La ausencia de fricción epistémica, desde el punto de vista epistémico, es la carencia más importante: el punto de vista de los grupos privilegiados se hace dominante en el imaginario colectivo, ocultando, que no venciendo, toda adversidad.

La incapacidad más grave que produce esta meta-ceguera de los grupos privilegiados es la lesión de una virtud fundamental para el ser humano, la *empatía*. La empatía es el pilar de una comunicación sincera, fiable y correcta. Sin este sentimiento de confraternidad mutua es imposible reconocer las diferencias de puntos de vista, otorgarles el valor que merecen y atreverse a poner en cuestión el punto de vista propio. Es esta empatía principalmente la que

se ve mermada en este sistema epistémico de exclusiones y privilegios. La empatía en este sentido tiene un doble carácter epistémico y ético. Sería deseable que fuera una capacidad innata e invariable, pero más bien es una virtud, que como todas se entrena y está sujeta a la experiencia. Tener la ocasión de revivir en tus propias carnes a través de la imaginación el sufrimiento de otros individuos, de nuevo como la totalidad de nuestro carácter, exhibe una contingencia material histórica y social. Una contingencia no obstante salvable con la ampliación de la exposición a las diversas experiencias.

Medina nos proporciona los avances que necesitamos más allá de la teoría de la Fricker: no se limita a los déficits de credibilidad, ni a los vacíos epistémicos; disuelve la diferencia entre la recepción y la producción y transmisión del testimonio, diversificando las relaciones epistémicas, social y temporalmente, a través de las cuales se dan las injusticias epistémicas, que Fricker había confinado en la relación dual y unidireccional de oyente a orador; distingue el carácter injusto intrínseco de los excesos de credibilidad; establece una relación causal más estrecha entre la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica; y añade al concepto de intencionalidad de Fricker, la ignorancia activa que se manifiesta en la meta-ceguera. Y en conclusión, potencia el factor del imaginario social:

“[...] basándome en los puntos de vista y sugerencias de Fricker, también he argumentado que el imaginario social juega un papel crucial en la institución y el mantenimiento de las injusticias epistémicas y que, incluso a nivel individual (en la dinámica de interacción uno a uno de intercambios testimoniales), estas injusticias sólo pueden repararse mediante transformaciones radicales del imaginario social y mediante la creación de un suelo social fértil para el cultivo de virtudes epistémicas.” [Medina, 2011: 32]

Como vemos continúa el camino de Fricker de ver en las injusticias sociales un trasfondo de ignorancia situada y generalizada, que es al mismo tiempo producto y productora. A pesar de que los excesos de credibilidad son intrínsecamente injustos en función de su noción proporcional a los criterios epistémicos, no tiene lugar la presencia independiente de estos excesos, ya no solo por la cualidad comparativa y relacional definitoria de toda ocurrencia de juicio de credibilidad, también porque están íntimamente relacionados con el patrón más amplio de injusticias sociales, en el que no puede haber privilegiados, sin desfavorecidos en

contrapartida. Pero hay otro motivo más fundamental, que es que estos excesos de credibilidad siguen sin ser deliberados. La insensibilidad a la insensibilidad que capta en su noción de meta-ceguera no se puede entender sin tener en cuenta la totalidad de las dinámicas que describe. No se daría el fenómeno de la meta-ceguera si no fuera posible eliminar la fricción epistémica. Y la ausencia de fricción epistémica no se daría si no se produjera la expulsión sistemática de las prácticas epistémicas colectivas de ciertos grupos sociales, cuyas experiencias resulta beneficioso marginar, a fin de sostener y, sobre todo, legitimar las desigualdades sociales del sistema. El carácter sistémico y estructural de los tipos de injusticias epistémicas que conciben tanto Fricker como Medina, requieren una dinámica automática y espontánea de producción y reproducción. No es legítimo culpar a individuos por acontecimientos que son estructurales. Fricker no obstante, disuelve esta apuesta estructural en la propuesta de una solución individual e interpersonal, que sigue siendo de carácter político, pero que apunta a la responsabilidad igualmente ética y epistémica, que los individuos no dejan de tener. Medina, sin embargo, sin descartar la dirección de Fricker, destaca el papel del imaginario social y la necesidad de solucionar la desigualdad política y económica, apostando por una *sensibilidad caleidoscópica*²¹ -en continuidad con su tónica de metáforas visuales.

¿Es esta dinámica automática y espontánea sostenible en la actualidad? ¿No se habrían dado muchos pasos ya en el gobierno de las prácticas epistémicas colectivas? ¿No se habría especializado el poder, con las herramientas de las Ciencias Cognitivas y de la Comunicación, en la manipulación masiva y deliberada de estas dinámicas, que como vemos tienen una lógica, unos elementos y unas capacidades, determinadas, que cabría concebir universales para todos los sistemas sociales? ¿Por qué descartar por principio el manejo auténtico y deliberado de estas dinámicas? Es cierto, que a nivel cotidiano e individual, no cabe la esperanza de una deliberación excepcional del tipo que pueda enfrentar a una injusticia contributiva, como Dotson muy a su pesar reconoce. Pero las personas que tienen una función importante en las dinámicas de poder, no se sitúan a este nivel. ¿O es que ocurre en realidad que el poder por mucho que quiera, es incapaz de implantar un sistema social menos desigual e injusto, porque no es que haya un poder sino varios en competencia, que se

²¹ Medina, J. (2012) Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities. *Social Epistemology* 26:2, pages 201-220.

obligan mutuamente a aumentarse de forma infinita? Puede que así sea, o puede que no y una mejor situación para todos sea posible, pero a toda costa evitada. En cualquier caso, no hay motivos por los que no incluir las estrategias de manipulación mediática en el repertorio de injusticias epistémicas fundamentales y transversales.

3. Más allá de la discriminación: la desinformación y los prejuicios ideológicos.

Seguramente, desde un punto de vista psicológico es impensable que podamos renunciar a culpar a aquellos que nos han dañado y que han defraudado nuestras expectativas sociales. ¿Cómo podríamos vivir en un mundo sin reglas donde este tipo de cosas puedan pasar? Hasta culparse a uno mismo resultaría más llevadero que plegarse ante el absurdo de un mundo así.

Shklar, 1990: 32

3.1. Un ejemplo que fundó escuela.

El ejemplo paradigmático de estrategia de desinformación es lo que se llamó Operation Infektion.

Con Operation Infektion, la KGB difundió la idea de que el sida era un virus creado por EEUU a través de experimentos con presos a los que prometían la libertad si salían vivos.

22

Al parecer, en el contexto de la Guerra Fría, el enorme desarrollo de la propaganda que facilitó la segunda guerra mundial, la aparición de los grandes movimientos de masas y el desarrollo tecnológico de la comunicación, situó la *desinformación* en el pilar fundamental de la moderna guerra política. Con la creación de la URSS de la KGB como centro de

22

https://www.eldiario.es/theguardian/desinformacion-invento-Putin-sovietico-operacion_0_654785181.html

inteligencia, no sabemos si objetivamente o no, se dice que se inauguró esta nueva faceta moderna de la guerra ideológica:

Rápidamente la desinformación se convirtió en una parte integrante de la inteligencia soviética y para el nacimiento de la KGB en los 50, se había convertido en un componente esencial en la doctrina de “medidas activas”, el arte de la guerra política. Las medidas activas incluían la manipulación en los medios, la utilización de grupos establecidos o controlados por otros grupos, la falsificación de documentos e incluso asesinatos cuando fuese necesario. Este era el corazón de la inteligencia soviética.

El suceso que puso en el punto de mira este fenómeno de la desinformación, se convirtió en una anécdota histórica muy famosa. El sida se extendía por EEUU y se estaba convirtiendo en un problema de salud pública de primer orden. Crecía el descontento en torno a la nula respuesta del Gobierno, que incluso se negaba a reconocer el problema. La URSS no tardó en idear un plan para sacar a ese descontento un rendimiento político. Al parecer, todo se inició con la publicación en un periódico prosoviético de la India, de una carta anónima de “un científico estadounidense reconocido”, “donde afirmaba que el sida se había desarrollado en un laboratorio secreto de armas biológicas en Fort Detrick.” El boom noticioso estalló cuando llegó esta información a los países Occidentales, logrando un impacto considerable en la opinión pública. EEUU no tardó en descubrir el origen de estas informaciones: supieron que formaba parte de una estrategia de desinformación soviética. La venganza fue fácil. Cuando la epidemia alcanzó a la población de los países soviéticos y necesitaron la ayuda estadounidense, se encontraron con la clara condición de que cesarán en sus estrategias de manipulación. Pero como el virus del sida, la información tomó vida propia, y encontró tierra fértil donde instalarse y reproducirse:

En Estados Unidos los afectados eran en su mayoría homosexuales y afroamericanos, grupos con una larga historia de discriminación. Es entendible que en estos colectivos calase la idea de que el sida era un tipo de genocidio, especialmente dada la reticencia de la Casa Blanca a luchar contra la enfermedad. [Un estudio publicado en 2005](#) por the *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes* mostró que el 50% de los afroamericanos encuestados creía que el sida era un virus elaborado por el hombre; el 15% también pensaba que era un tipo de genocidio contra la población negra.

Huelga decir, que la desinformación ya no tiene límites. Y actualmente, con seguridad se puede afirmar que se ha convertido en el mayor desafío de las sociedades humanas. Ni el cambio climático, ni la desigualdad, ni la pobreza, me atrevería a decir, son problemas comparables con este fenómeno. Pues al mismo tiempo que fue, es y será, la causa de las mayores tragedias de la humanidad provocadas por el hombre, contiene la semilla de la solución a todos los problemas.

3.2. De nuevo, injusticia distributiva: un argumento para considerar como injusticias epistémicas la desinformación y los prejuicios ideológicos.

Las teorías de la Injusticia Epistémica de Miranda Fricker y Medina, resultan limitadas para dar respuesta a fenómenos como el de la desinformación. Fricker no cierra las puertas a otros tipos y formas de injusticias epistémicas distintas a la testimonial y a la hermenéutica. De hecho acepta la pertinencia de la propuesta de Coady de la injusticia distributiva, en la medida en que también tiene consecuencias perniciosas sobre la condición de sujetos de conocimiento de los individuos y colectivos sociales. Pero la manera en que una injusticia distributiva incide sobre la sociedad es distinta de su injusticia de tipo discriminatorio. Para entender el trasfondo de su negativa a aplicar la interpretación distributiva a su teoría, tendríamos que remitirnos a una de sus fuentes, a la misma Shklar. La noción de injusticia que despliega Shklar es lo que está detrás de esta negativa.

Shklar defiende la ventaja de mantener un concepto de injusticia, que no sea el mero espacio negativo de la ausencia o la transgresión de la justicia. Ya hemos aportado algunas de sus razones. La teoría de la justicia es incapaz de reconocer las múltiples y diversas formas en que las personas con o sin razón se pueden sentir agraviadas y víctimas de la injusticia. La injusticia se manifiesta en múltiples dimensiones y sentidos, cuyo reconocimiento ha ido evolucionando a lo largo de la historia. En la actualidad, la democracia nos brinda el espacio propio para afrontar las cuestiones de justicia en clave de injusticia.

La mayoría de las fuentes o de las causas de nuestro sentido de la injusticia tal vez son inabarcables, pero debería ser el signo definitorio de una democracia constitucional el empeño en reducirlas. [Shklar, 1990: 180]

Cuando Shklar habla de la justicia en términos positivos, utiliza el concepto de *modelo normal de justicia*. Este concepto es el que las sociedades, a través de las herramientas políticas del Estado, desarrollan en forma de sistemas de derecho e instituciones judiciales. Se da una codificación a través de las leyes y de los códigos penales, que tienen su fundamento en teorías compartidas sobre lo que significa la justicia.

En su forma más simple, este modelo normal de justicia sostiene que toda sociedad está gobernada por reglas. La más primordial de estas reglas establece el estatuto y los derechos de los miembros de la sociedad política. Se trata de la «justicia distributiva», y las reglas que propone son justas sólo si se corresponden con las creencias éticas más básicas de la sociedad. [Shklar, 1990: 142]

Shklar entiende, justamente, su noción de modelo normal de justicia como el equivalente a lo que en teoría de la Justicia desde Aristóteles se ha llamado “justicia distributiva”. Según este modelo, la justicia es una perspectiva impersonal, con aspiraciones universales, que no entiende de sentimientos, emociones e intereses particulares. Es una mirada serena y firme sobre la sociedad, cuyo propósito en general es abstracto, pero “depende de algo aparentemente elemental y sólido para su autoridad.” [Shklar, 1990: 142] Shklar defiende las bondades de este modelo y el gran avance que ha supuesto para las sociedades humanas. Pero distingue un hecho fundamental: la justicia no enfrenta ni agota la extensión de la injusticia. Es más, la justicia puede ser uno de los principales motores de la injusticia. Y sin embargo, en el modelo normal de justicia se limita el concepto de injusticia a la falta de aplicación o de cumplimiento de la ley. Un sentido radicalmente contrario al que Shklar descubre cuando ponemos en el centro las experiencias particulares de injusticia.

Esto no pretende ser un argumento en contra del cambio legislativo, sino el reconocimiento de que no es simplemente un remedio para la injusticia, sino, por el contrario, una de sus muchas fuentes. [Shklar, 1990: 191]

Lo que propongo cuestionar aquí no es el principio de legalidad, sino la complaciente perspectiva sobre la injusticia que caracteriza al modelo normal y su confianza en la capacidad de las instituciones para enfrentarse con la iniquidad. [Shklar, 1990: 52]

Hay diferencias de intereses que hacen que cualquier concepción de la justicia afecte negativamente a un grupo de personas. Además, es un modelo que adolece de cierto paternalismo, que se puede hacer injusto en la medida en que gobierna la vida de la gente, a veces sin su propio consentimiento. Incluso, cuando son propuestas medidas indudablemente justas y ecuánimes, si supone un cambio drástico para las costumbres de las personas, pueden particularmente aparecer como injustas por la alteración brusca de las expectativas. Pero al mismo tiempo, el uso de este último argumento puede posponer reformas urgentes, manteniendo situaciones también indeseables para muchas personas.²³

[...] a pesar de que el propósito de la justicia en general es abstracto, cada acto injusto es particular, tal como lo es el sentido de la injusticia. [Shklar, 1990: 177]

Estas circunstancias se ponen especialmente interesantes para el problema de la injusticia epistémica, cuando la injusticia está relacionada con creencias y valores compartidos. Al hilo de las disquisiciones de los economistas liberales en torno la pertinencia de las leyes y de la aplicación de una teoría de la justicia a los resultados y dinámicas del mercado, se sirve en su argumentación Shklar de esta idea:

[...] aunque el racismo es de «mal gusto», sólo puede ser reducido por presión social, no por ley, en una sociedad libre. Es más, «no deberíamos ser tan ingenuos como para suponer que [por ley] se puedan desenclavar valores y creencias altamente arraigados». [Shklar, 1990: 191]

Quizás ahora podamos entender mejor a Fricker cuando rechaza la noción de injusticia

²³ “El paternalismo no es sólo, sin embargo, la única ocasión para que se muestren las ambigüedades de la reforma justa. Hay una inevitable disonancia entre las reformas públicas, incluso las más justas, y las expectativas privadas establecidas.” [Shklar, 1990: 191]

En algún punto, hasta las redistribuciones relativamente justas parecerán masivamente injustas cuando impliquen a demasiada gente en trastornos extensos. De la misma manera, posponer los cambios demandados por grupos e intereses socialmente conscientes cosechará su indignación y protesta.” [Shklar, 1990: 192]

distributiva para entender su teoría de la Injusticia Epistémica. Las ideas centrales del prejuicio identitario, del carácter inintencionado y del origen en un estado social de ignorancia generalizada, llevan su teoría a un espacio en el que ni es posible el desarrollo de una legislación en consecuencia, ni es legítimo por su propio principio elaborar una codificación de carácter teórico-filosófico de signo positivo; sin dejar de ser, no obstante, un problema esencialmente político y social. La noción de distribución le traía las connotaciones que Shklar le había dado en su marco teórico. ¿Pero qué razón suficiente podría disuadirnos para confinar la teoría de la injusticia epistémica en la enigmática dinámica colectiva de la no deliberación y la ignorancia situada, productivas? Por parte de Fricker, solo tenemos las implicaciones de su rechazo a la injusticia distributiva. El círculo de ignorancia que producen las injusticias testimonial y hermenéuticas, tras la idea más clara que podemos tener del mismo con el trabajo de Medina, le confiere un carácter epistémico completo a la injusticia. Pero la realidad es que no es un círculo cerrado porque no se puede explicar sin apelar a la dinámica política y económica de un sistema social injusto, que también es dirigida por las conscientes voluntades políticas de sus participantes. Puede que si hablamos de desinformación y propaganda, surja la objeción de que, aunque la dimensión práctica es relativa al conocimiento, el marco general pertenece más bien al ámbito de lo político. La demanda de justicia, entonces, se levantaría en un plano más político, que epistémico, dado que la dimensión epistémica involucrada no sería indispensable para entender la injusticia: simplemente se ha querido mentir, lo cual no es distinto a querer robar. Y el modelo de justicia normal ya habría conseguido encajar esa injusticia. Por lo que la denominación de la injusticia como característicamente epistémica, sería superflua, tal como al comienzo de esta elaboración explicamos, a tenor de la inicial desaprobación de Fricker de la noción distributiva.

Pero dado que los conceptos son herramientas que acordamos usar de una u otra forma en función de las necesidades que vamos descubriendo, y dado que el propio concepto de injusticia, y en este caso, epistémica adolece de una contingencia histórico-social determinante, nos impele la emergencia, no solo de denunciar, sino también de investigar, teorizar y apuntar a soluciones, en torno al fenómeno de la desinformación y el uso interesado de prejuicios ideológicos. El hecho de que el actual desarrollo de las TICs haya inaugurado hacia los 60s y 70s el concepto de *sociedad de la información* (o del conocimiento),

apuntando a un cambio ciclo o a una evolución radical de las sociedades humanas para caracterizar el momento actual como un fenómeno especial, es razón suficiente para hablar con propiedad de injusticias epistémicas en un sentido mucho más amplio y en una variedad de prácticas mayor de lo que Fricker nos permite. Pero, además, la generalización a nivel mundial del sistema democrático, que parece haber llegado decididamente para quedarse, nos amplía también enormemente la legitimidad para exigir responsabilidades, más allá de los claros y distintos daños sobre las personas en su condición de sujetos de conocimiento. En todo caso, un marco interpretativo de estas injusticias epistémicas que queremos como tal legitimar, podría ser el de la injusticia distributiva por dos motivos que definiremos en el siguiente y último epígrafe.

3.3. Nuestra propuesta. Una breve exposición.

Hemos visto que la perspectiva que introduce la injusticia distributiva nos señala la cuestión de la injusticia intrínseca que pueden llegar a tener nuestras prácticas epistémicas en la medida en que transgrede el criterio epistémico de la proporcionalidad. Pero la carencia de una funcionalidad deliberada de esas prácticas, hace que los extremos en el problema de la credibilidad, de los excesos y los defectos, sean vistos a distinta luz respecto al criterio ético. Los defectos de credibilidad tienen mayor legitimidad para ser considerados injustos, que los excesos, no solo porque los daños son más importantes que las ventajas injustificadas, sino porque tampoco es del todo clarividente la transgresión del criterio epistémico de proporcionalidad. Si corresponde entender los excesos como injusticias sería por relación los déficits, y por lo tanto entenderíamos la injusticia que revisten en términos derivados. Y la misma diferencia se levanta entre los vacíos hermenéuticos y los recursos hermenéuticos ya sesgados y en alguna medida erróneos. Surge la objeción de que si trabajamos con un concepto de injusticia epistémica demasiado amplio y poco definido, resulta que es demasiado fácil incurrir en semejantes injusticias. Lo cual tiene el efecto indeseable de que acaba siendo un concepto banal. Es lo que le ocurre a la propuesta de injusticia contributiva de Dotson donde, como ya hemos explicado, el criterio epistémico es difuso y conlleva demandas muy elevadas, y el criterio ético de la opresión es disperso. Pero esto no significa

que su propuesta no sea valiosa, porque recoge otra forma en la que la injusticia epistémica de tipo discriminatorio, indudablemente se puede dar. Y de hecho sería lo más común en el desarrollo actual de las sociedades más avanzadas, una vez que la existencia y la influencia de los prejuicios identitarios es ampliamente reconocida por la población, y aún así, las prácticas discriminatorias siguen teniendo lugar. Las estrategias de desinformación y los prejuicios ideológicos, podrían ser una buena forma de enfocar la injusticia contributiva de Dotson.

Medina nos allana el terreno cuando deshace la rígida estructura testimonial de Fricker, y elimina la importancia de la diferencia entre oyente y orador. Además, nos aporta un enfoque más sistemático de la teoría de Miranda Fricker, y por tanto, una idea más clara del papel central de la ignorancia situada, que tanto se resuelve en privilegios como en desventajas epistémicas. Pero la funcionalidad deliberada de las prácticas continúa ausente en la teoría de la injusticia, y hasta ahora es Dotson la única que la ha considerado. Es en esta funcionalidad deliberada donde los excesos de credibilidad y los recursos hermenéuticos sesgados y erróneos, cobran un sentido más claro respecto a su implicación en las injusticias epistémicas, desplazando el hándicap de la ignorancia y la inintencionalidad, y de forma independiente a la relación que puedan tener con las consecuencias perniciosas sobre la agencia epistémica de los sujetos que tipos sociales. Cabría preguntarse a este respecto si sería beneficioso cuestionar el *consecuencialismo* ético que parece presidir la teoría de Fricker. Es cierto que las consecuencias de los fallos en las prácticas epistémicas nos ayudan a entender sus implicaciones éticas, pero cuando ponemos sobre la mesa el factor de la deliberación y de la voluntad consciente, el consecuencialismo no parece ser el marco más adecuado para entender el carácter injusto de tales fallos. Apostamos por la idea de que las estrategias de desinformación y los prejuicios ideológicos, son injustos por sí mismos, y no por sus consecuencias. Pero sus nefastas consecuencias nos motivarían a enfrentarlos sin más dilación. Por eso el marco de la injusticia distributiva nos parece oportuno: porque tratamos la injusticia de estas prácticas en un sentido intrínseco, y porque al tener origen en la voluntad consciente, hay mayor espacio para el desarrollo de una legislación y/o una codificación teórica en clave positiva, al estilo del modelo normal de justicia de Shklar.

Y para concluir nuestra propuesta se resumiría en lo que sigue:

Hay otro tipo de injusticias, no específicamente discriminatorias, que tienen que ver con el curso *corrupto* de las prácticas epistémicas, cuyas consecuencias principales no son producir un daño a los sujetos de conocimiento, sino un daño sobre la sociedad, en la confianza en las instituciones y las relaciones entre los ciudadanos. El vehículo principal no son los prejuicios identitarios, sino los prejuicios ideológicos. Los prejuicios ideológicos son creencias problemáticas de dudosa orientación a la verdad, que son aceptadas por su pertenencia o relación con una ideología que se profesa. Los prejuicios identitarios, serían un tipo particular de prejuicio ideológico. No se produce en la recepción del testimonio, sino sobre todo en la producción y difusión. En lugar de generar distintivamente mecanismos de marginación, generan conflictos ideológicos, que más que expulsar a grupos sociales, impiden la comunicación social, generan falta de entendimiento y, en definitiva la quiebra de la confianza y del respeto en el espacio de debate público. Las consecuencias sobre los individuos afectados, ya no es tanto el subdesarrollo de la capacidades epistémicas y comunicativas en cuanto a tipos sociales, sino el subdesarrollo general de la agencia epistémica involucrada en la dimensión política y ética de la vida ciudadana.

Distinguiríamos dos casos centrales: las estrategias de desinformación y la aceptación de creencias por vinculación a una ideología. Son fenómenos distintos que se retroalimentan, pero solo el segundo puede funcionar de forma independiente. Reservamos a las estrategias de desinformación la carga completa de intencionalidad: son proyectos subversivos diseñados con unos objetivos predeterminados. La aceptación de creencias por vinculación a una ideología es el espacio en el que tienen éxito las estrategias de desinformación, pero tiene la peculiaridad similar inintencionada de las injusticias testimonial y hermenéutica. Y en general, ambas se coordinan de múltiples formas con las injusticias que contempla la Injusticia Epistémica Discriminatoria.

Continuamos, así, con el propósito de descubrir los orígenes de las injusticias, para enfrentar las fuentes de sufrimiento y de debilitamiento de la condición humana. Pero nuestra propuesta va más allá. Los problemas del dolor y el sufrimiento que emanan de las injusticias, hacen que nuestra condición se limite a la mera supervivencia. La supervivencia es una ventaja que ya la propia vida agradece. Es el deseo de progresar y de alimentar nuestra

curiosidad y nuestros lazos de confraternidad, lo que añade de extraordinario el ser humano al mundo de la vida. Limitar el concepto de injusticia epistémica a la discriminación, equivale paradójicamente a limitar nuestras preocupaciones prácticamente a la supervivencia. El concepto más ambicioso que aquí defendemos incluir, puede contribuir en mayor medida al realzamiento de las capacidades colectivas de favorecer el extraordinario suceso natural del conocimiento como fin valioso por sí mismo.

Bibliografía.

Fricker, Miranda (2007): *Injusticia epistémica : el poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder Editorial, 2017.

Shklar, Judith (1990): *Los rostros de la injusticia*. Segunda edición. Barcelona: Herder Editorial, 2013

The Routledge Handbook of Epistemic Injustice. Editado por Ian James Kidd, José Medina, and Gaile Pohlhaus, Jr. Primera edición. New York : Routledge, 2017

Coady, David (2017): “Epistemic injustice as distributive injustice,” op. cit., pp 61- 68.

Fricker. Miranda (2017): “Evolving concepts of epistemic injustice,” op.cit., pp 53- 60.

Medina, José (21017): “Varieties of hermeneutical injustice,” op.cit., pp 41- 52.

Medina, Jose (2011): “The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary,” *Social Epistemology*, 25:1, 15-35. Routledge.

Dotson, Kristie (2012): “A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression.” *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47.

Maitra, Ishani (2010): “The Nature of Epistemic Injustice.” *Philosophical Books*, Vol. 51 No. 4, 195–211.

(Las citas utilizadas en este trabajo son traducciones propias)

