



**Máster en Filosofía y Cultura moderna**

**HACIA UNA CONCEPCIÓN EXTENDIDA DE LA  
INJUSTICIA HERMENÉUTICA**

**Autor: Francisco Javier Portillo Valencia**

**Tutor: Dr. Jesús Navarro Reyes**

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales  
de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

Sevilla, septiembre de 2019

## Índice

Resumen .....	2
Introducción .....	3
Una cuestión discrepante.....	7
Topologías inconmensurables .....	25
Nuevos horizontes .....	32
Conclusión.....	47
Bibliografía .....	54

## **Resumen**

En este texto analizamos el concepto de injusticia hermenéutica propuesto inicialmente por Miranda Fricker en su obra *Epistemic Injustice* (2007, 2016). Tras una exposición de las críticas y modificaciones que lleva a cabo del mismo concepto José Medina (2012, 2013, 2017), pasamos a analizar las discrepancias fundamentales de fondo entre los dos. Esto nos permitirá ver cuál es realmente el estado de la cuestión en el debate entre ambos autores así como comprender de qué manera las críticas de Medina han provocado una reformulación en los planteamientos iniciales de Fricker. Igualmente, nos ofrecerá la posibilidad de esbozar un tipo diferente de injusticia hermenéutica, no formulado hasta el momento. En nuestra última sección llevaremos a cabo una crítica de algunas tesis importantes de José Medina, lo cual nos permitirá reconocer qué aspectos no ha tenido en cuenta el autor a la hora de elaborar su argumentación, así como plantear, finalmente, la posibilidad de una concepción extendida de la injusticia hermenéutica.

Palabras clave: injusticia hermenéutica, marginación hermenéutica, vacío hermenéutico, comprensión humana, contextualismo polifónico.

## **Abstract**

We analyze in this paper the concept of hermeneutical injustice, firstly coined in Miranda Fricker's *Epistemic Injustice* (2007, 2016). After a broad exposition of the critics and changes made by José Medina (2012, 2013, 2017) to this concept, we pass to analyze the fundamental aspects that both thinkers do not share with each other. This point will allow us a proper approach to the statement of the question within both authors as well as a better comprehension of the manner that the critics made by Medina have provoked a reformulation in Fricker's first approach. It will also make us the chance to rough out a different kind of hermeneutical injustice, not formulated before. In our last section, we will accomplish a critic to some José Medina's important thesis, so it will allow us to acknowledge those aspects not taken into account by him at the moment of developing his arguments. It will finally give us the chance to consider an enlarged conception of the hermeneutical injustice.

Key words: hermeneutical injustice, hermeneutical marginalization, hermeneutical gap, humane understanding, polyphonic contextualism

## Introducción

En 2007, Miranda Fricker publicaba un ensayo llamado *Epistemic Injustice (Injusticia epistémica)*. En él, sostiene la autora, se explora la idea de que hay formas de injusticia específicamente epistémicas: «consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento» [Fricker, 2017 (2007), 17]. Y para explorar esta idea presentaba dos tipos de injusticia: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica.

La injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de inteligibilidad disminuido; la injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales [Fricker, 2017 (2007), 17-18].

Por lo sugerente que nos pareció el segundo tipo de injusticia, decidimos dedicar a él el presente estudio. El cruce entre las posibilidades de ser y el modo en que comprendemos y somos comprendidos ya había sido foco de interés para nosotros en un trabajo anterior (Portillo, 2017). Aunque situado en un marco muy lejano y diferente, el trabajo de investigación que desarrollamos entonces sobre el existencialismo de la primera etapa de Jean Paul Sartre (cuyos ejes de reflexión fundamentales eran Hegel, la fenomenología de Husserl y Heidegger), se nutría de esta misma inquietud. Sin embargo, un progresivo acercamiento a autoras feministas y a autores como Michel Foucault o Pierre Bourdieu nos hicieron tomar distancia respecto a nuestras posiciones iniciales y aventurarnos a explorar otras maneras de plantear dicha relación entre la comprensión y el modo en que un sujeto puede desarrollar su propia vida.

De este modo, nos acercamos a Fricker y a la concreta problemática de cómo se perfila la capacidad de comprensión de un sujeto a partir de sus recursos hermenéuticos disponibles. O más bien, cómo se limita la posibilidad de dicha comprensión a partir de esas barreras que nos impiden comprender.

A partir de este problema, nos acercamos igualmente a José Medina, cuyas fuentes para desarrollar su reflexión resultaban en algunos momentos cercanas a las nuestras (Pierre Bourdieu, Judith Butler, etc.). Comprobando, finalmente, cómo éste autor no

sólo había desarrollado en un par de lugares algunas críticas a la propuesta de injusticia hermenéutica de Miranda Fricker, sino que también ésta había desarrollado una ulterior respuesta a dichas críticas, nos pareció oportuno vertebrar este texto a partir de dicho diálogo.

Así, hemos querido en nuestra primera sección plantear las formulaciones de una y otro, siguiendo el orden cronológico de la publicación de los textos. Comenzamos, pues, con la exposición del concepto de “injusticia hermenéutica” tal y como aparece en *Injusticia epistémica* para, en un segundo momento, comentar la propuesta que José Medina expone en cierto artículo, pero sobre todo, también, en el capítulo tercero de su obra *The Epistemology of Resistance* (2013). En un tercer momento de esta misma sección, hemos expuesto las réplicas de Fricker a las críticas de José Medina.

En la segunda parte de este texto, llamada “Topologías inconmensurables”, hemos pretendido leer de manera más fina estas mismas posturas discrepantes entre nuestros dos autores. El motivo de ello ha sido explicitar un punto de divergencia fundamental entre ambos que, pensamos, ilustra lo suficientemente bien el problema y sin embargo puede pasar desapercibido. Este punto consiste en haber respondido de manera diferente a la pregunta por las posibilidades que tienen sujetos hermenéuticamente marginados de hacer inteligible una experiencia ante la cual hay, en primera instancia, un vacío hermenéutico. Consideramos que Fricker responde negativamente a esta pregunta, es decir, los sujetos marginados no tienen esta posibilidad, mientras que José Medina responde afirmativamente. En este segundo caso, y como se verá, dicha respuesta ofrece una concepción más plural y compleja del lugar y el papel que desempeñan los recursos hermenéuticos dentro del tejido social, dando lugar a un problema de índole comunicativa.

Y una vez asumido esto, intuimos nosotros la posibilidad de plantear un tipo de injusticia hermenéutica que hasta el momento no hemos visto formulada en otra parte: la injusticia de que sujetos marginados hermenéuticamente no puedan comprender aspectos de sus vidas que resulten relevantes para sí mismos, no porque no existan los recursos hermenéuticos pertinentes para ello, sino porque no tienen *acceso* a los mismos.

En nuestra última sección, nuestra crítica se dirige a las tesis que se habían presentado como válidas al término de la anterior. Es decir, ¿bajo qué condiciones puede sostenerse que sujetos subordinados pueden desarrollar modelos de comprensión alternativos? ¿Cuándo no? Nuestro argumento principal contra José Medina estriba en

no haber tenido en cuenta ciertos aspectos fundamentales que son necesarios para la posibilidad que él plantea. Esto nos dará pie a reconsiderar la posibilidad de retomar algunas tesis propuestas inicialmente por Miranda Fricker, y abandonadas desde el modelo de Medina. Para ello, y si cabe pensar a ambos autores desde una misma rúbrica, consideramos necesario asumir el marco de comprensión que entonces proponemos.

Igualmente, y a partir de él, se plantea la posibilidad de que los vacíos hermenéuticos, y las injusticias asociadas a ellos, puedan aplicarse a ámbitos de nuestras propias vidas que no pasan necesariamente por la experiencia consciente. Se propone así, finalmente, una concepción extendida de la injusticia hermenéutica.

En cuanto a consideraciones metodológicas, hemos procurado ser, aunque sólo sea de manera intuitiva, eminentemente críticos o negativos. El motivo de ello se debe a un interés por agotar el *potencial explicativo* de las formulaciones teóricas que aquí discutimos, llevando este potencial hasta sus límites para, a partir de ahí, considerar cuáles son los ámbitos a los que *no* alcanza. Operar de esta manera nos ha parecido la mejor fórmula para, una vez reconocidos estos límites, estar en posición de proponer formulaciones alternativas, siendo algunas de ellas complementarias con las ya existentes.

En cuanto al uso y manejo de los textos, hemos acudido siempre que fuera posible a la traducción en castellano. En el caso en que tal traducción no existiera, hemos citado tanto el texto en inglés como nuestra propia traducción, con el fin de que el lector pueda consultar la versión original si así lo deseara.

Hay, finalmente, un aspecto de mayor índole biográfica que los hasta ahora considerados y que me ha llevado a acercarme a este problema. Precisamente en el año en que cursaba el Máster en Filosofía y Cultura Moderna, la medicación que había estado manteniendo a ralla la actividad de mi enfermedad autoinmune dejó de tener efecto. Ese año fueron más tropiezos y maneras abruptas (a veces incomprensibles) de relacionarme conmigo mismo, con mi cuerpo y con todos aquellos espacios en los que estaba desarrollando mi vida (espacios físicos, pero también otros, simbólicos) que no fue hasta el año siguiente en que mi relación con todos esos ámbitos (también con mi enfermedad) pudo ser reconciliadora. En este año, la maduración de mi relación con la

misma, a la vez que volvía a aproximarme a estas cuestiones sobre la injusticia hermenéutica, me hicieron plantear la posibilidad de que tal vez pudiera ampliarse el objeto de estudio —hasta ahora anclado en la mayoría de las ocasiones al género y a la raza— al modo en que se construye la salud y la enfermedad, el cuerpo sano y el enfermo, y los lugares y las posibilidades que les corresponden a unos y a otros. A la posibilidad de que las formulaciones teóricas de la injusticia hermenéutica puedan establecer un diálogo con esta dimensión de nuestras propias vidas (tengamos diagnosticada una enfermedad crónica o no la tengamos), dedico las últimas palabras de este texto.

## Una cuestión discrepante

En 2007, Miranda Fricker acuñó el concepto de “injusticia hermenéutica” en su obra *Injusticia epistémica*. El concepto viene a señalar como motivo de reflexión todas aquellas situaciones en las que no tener los recursos (hermenéuticos) para comprender qué nos sucede redundando en un daño moral y epistémico, lo cual se traduce en una injusticia. A desarrollar esta intuición dedica el último capítulo de la citada obra. Dividido en cuatro partes, la primera expone la primitiva intuición a partir de lo que denomina “el ejemplo central de injusticia hermenéutica”. Este ejemplo es el caso relatado por S. Brownmiller en *In our time: Memoir of a Revolution*, en el que una mujer, Carmita Wood, se atreve a contar por primera vez ante un grupo de mujeres una experiencia que hasta ese momento había mantenido en silencio. Era la experiencia de haber sufrido los roces indeseados de su superior en su puesto de trabajo, de haberse sentido perseguida, vulnerada, de no haber sido capaz de explicar por qué había abandonado su puesto de trabajo ante un malestar y una ansiedad que empezaban a cronificarse. En el relato de Brownmiller, todas las asistentes asintieron por haber sufrido en algún momento una experiencia similar. En el relato de Brownmiller, «el “esto” sobre lo que iban a romper el silencio no tenía nombre» [Fricker, 2017 (2007), 242]. Y tras una reunión en la que participaron algunas de las asistentes al relato de Carmita Wood, acuñaron el término de “acoso sexual” para dicha experiencia.

Este vacío en los recursos hermenéuticos compartidos produce una «incapacidad cognitiva para la acosada» [Fricker, 2017 (2007), 243].

La incapacidad cognitiva le impide comprender una parcela significativa de su propia experiencia: es decir, una parcela de experiencia cuya comprensión redundando poderosamente en su beneficio, pues sin esa comprensión queda profundamente perturbada, confusa y aislada, por no decir también vulnerable al acoso reiterado. Su desventaja hermenéutica la vuelve incapaz de comprender el maltrato del que es objeto, lo que a su vez le impide protestar contra él y, menos aún, conseguir que se tomen medidas efectivas para evitarlo [Fricker, 2017 (2007), 244].

Cabe advertir que Fricker enseguida señala que estar ante este vacío no es propiamente sufrir una injusticia hermenéutica: pueden darse casos, en efecto, en los que un vacío en los recursos hermenéuticos no inflige una injusticia epistémica. Como ejemplo, ofrece



el caso de alguien que sufre problemas de salud para los cuales (aún) no se han encontrado maneras adecuadas para denominarlos [Fricker, 2017 (2007), 244-255]. Así, pues, «debemos centrarnos en las condiciones sociales de fondo que condujeron a la laguna hermenéutica relevante» [Fricker, 2017 (2007), 245].

Al fundamento que hace injusta la imposibilidad de hacer inteligible la experiencia que sufre quien se topa con ciertos vacíos hermenéuticos dedica Fricker la segunda parte de este capítulo. En efecto, la condición de posibilidad para una injusticia hermenéutica es que haya una “marginación hermenéutica”. Es decir, que sólo podremos hablar de injusticia cuando quien sufre los vacíos hermenéuticos vive en una posición de desigual participación hermenéutica, y ésta redundaría contra su propio interés. Dicho de un modo más simple, al sujeto, o a los sujetos, marginados hermenéuticamente, se les «impide generar significados relativos a algunas parcelas del mundo social» [Fricker, 2017 (2007), 247]<sup>1</sup>.

Nuestra autora reconoce fundamentalmente dos ejercicios de poder por los que se puede sufrir marginación hermenéutica. El primero, denominado “poder material”, se refiere a aquellos casos en los que sufrir una desventaja socioeconómica redundaría negativamente en la posibilidad de acceder a espacios en los que crear ciertos

---

<sup>1</sup> Cabe advertir, a propósito de esta definición, el enorme ideal democrático que subyace en el problema de la injusticia hermenéutica. Y aunque puede ser valioso como ideal regulativo y principio epistémico-moral con el que demandar una participación igualitaria entre todos los miembros del grupo en cuestión —y aquí podrían también recordarse los principios regulativos que expone Medina al término del primer capítulo de su *Epistemology of Resistance* (2013): el *principio del reconocimiento y el compromiso* y el *principio de equilibrio epistémico* (Medina, 2013, 50 y ss.)—, la definición no dejaría de encontrar sus límites, precisamente, en ámbitos democráticos. Esto, por supuesto, no es una falla en las teorizaciones: después de todo, cada organización política desarrolla sus propias prácticas epistémicas y morales. En todo caso, y precisamente por lo que acabamos de comentar, reparar en el alcance de los conceptos de la marginación hermenéutica e injusticia hermenéutica nos plantea como problemática la cuestión de cómo de extrapolable es este modelo a ámbitos no democráticos. O tal vez, por otro lado, toparnos con esta limitación nos permite intuir un problema más general, que no sería otro que la pregunta por cómo son las prácticas (institucionalizadas y/o no institucionalizadas) por las cuales un sujeto, o un grupo, adquiere la capacidad legítima de crear significados. Es cierto que en la definición de marginación hermenéutica está el haber sido excluida/o de la creación de significados que redundan en los propios intereses de quienes han sufrido la marginación, pero aun así, igualmente, este último aspecto no escapa a la misma pregunta: ¿sobre qué ámbito/s (aun cuando repercutan directamente en sí mismo) tiene un sujeto, o un grupo, legitimidad epistémica y moral para crear significados? Piénsese, por ejemplo, en una sociedad esclavista como la romana o la ateniense: ¿sobre qué ámbitos tenía legitimidad un esclavo frente a un ciudadano libre para crear significados que redundaran directamente en su propio interés?

Esta otra posible dirección reformula la definición de marginación hermenéutica y la plantea en términos, precisamente, de legitimidad: ese esclavo romano sufriría marginación hermenéutica si ha sido excluido de crear significados relativos a ámbitos en los cuales sí tendría legitimidad para hacerlo. Así planteado, no obstante, los límites de la definición no estarían en ciertos ideales democráticos sino en los supuestos epistémico-morales asociados a las concepciones antropológicas imperantes en tales o cuales sociedades, relativas a la pluralidad objetiva de sujetos que en ellas habitarían. Siguiendo nuestro caso del esclavo, esta reformulación de la marginación hermenéutica parece no poner en entredicho el estatuto de esclavo: sólo lo que le cabe hacer.

significados (Fricker, 2007, 248). El segundo es denominado “poder identitario” que, expuesto al comienzo de la obra, es definido como aquel poder social que busca controlar las acciones de ciertos sujetos haciendo significativo algún rasgo de la identidad de quien lo ejerce, como el género, la etnia, o la condición sexual, etc [Fricker, 2017 (2007), 37]<sup>2</sup>.

Cabe añadir a estas tentativas de definición el hecho de que quien la sufre pueda hacerlo de manera *sistemática* o *incidental* [Fricker, 2017 (2007), 250-253]. Así, la primera está referida a aquellos casos en los que «la marginación persigue al sujeto por todo un abanico de diferentes actividades sociales, además de la hermenéutica» [Fricker, 2017 (2007), 250]. Por otro lado, «los casos incidentales mostrarán tendencia a comportar marginación hermenéutica solo de manera fugaz y/o en relación con una parcela muy localizada de la experiencia del sujeto». Tal vez, lo más importante de esta distinción sea el hecho de que este segundo caso no tiene en su base sufrir desigualdades estructurales de poder [Fricker, 2017 (2007), 251]. Para ilustrarlo, nos relata el caso de Joe, protagonista de la novela *Amor perdurable* de Ian McEwan. Joe es «el proverbial hombre blanco, culto y heterosexual» [Fricker, 2017 (2007), 253] que, no obstante, se encuentra en la imposibilidad de comunicar el acoso que sufre por parte de un fanático religioso. Ante sus advertencias y preocupaciones, recibe la burla cariñosa de su pareja Clarissa y los desdenes de la policía con la libertad religiosa como argumento.

Las interpretaciones rivales y trivializadoras presentadas por Clarissa y la policía, respectivamente, significan que la participación hermenéutica de Joe se ve entorpecida para afrontar una parcela significativa, aunque muy localizada, de su experiencia social, razón por la cual su caso cumple los requisitos para que la consideremos una injusticia hermenéutica. La injusticia no se deriva de ningún prejuicio identitario estructural; al contrario, padece la injusticia no debido al tipo social que es, sino más bien a pesar de él [Fricker, 2017 (2007), 253].

Por supuesto, no deberíamos dejar que el árbol nos impida ver el bosque y pensar que los sujetos marginados debido a ejercicios de poder estructural sólo están expuestos a sufrir marginaciones hermenéuticas sistemáticas. Después de todo, el mismo caso de

---

<sup>2</sup> Para una definición más precisa del poder social y del poder identitario, *vid.*, Fricker, 2017 (2007), 35-38

Joe podría sufrirlo otro tipo de sujeto que no fuera ese proverbial hombre blanco, culto y heterosexual, y, aunque tal vez entonces puedan cruzarse injusticias epistémicas de tipo testimonial [Fricker, 2017 (2007), Capítulo 1], dicho acoso debido a un fanático religioso encontraría las mismas dificultades comunicativas en lo que a la experiencia se refiere (habría que considerar cómo se cruzan éstas con las dificultades que acompañarían el padecer una injusticia testimonial). El ejemplo de Joe le sirve a Fricker, y de paso a nosotros, para matizar y flexibilizar su definición de injusticia hermenéutica haciendo que sufrir ejercicios de poder estructurales no sean condiciones necesarias. La injusticia hermenéutica viene a señalar casos en los que la dificultad o la imposibilidad de hacer inteligible una experiencia redundan en una injusticia: la reflexión, pues, gira en torno a ciertas experiencias y con cómo (si acaso es posible) las nombramos, no en quién las sufre. Hablamos de injusticias por no poder nombrar ciertas experiencias y no de ciertos sujetos (como en todo caso sucede con las injusticias testimoniales). Evidentemente, la génesis de los vacíos hermenéuticos es relevante, hasta el punto de que habrá injusticias que sólo sufrirán ciertos colectivos (aquellos que sufran ejercicios de poder estructurales), y de ahí la pertinente distinción entre marginaciones hermenéuticas sistemáticas e incidentales

Con ello, Miranda Fricker está en posición de hacer una definición general de la injusticia hermenéutica. Ésta sería «la injusticia que de alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a marginación hermenéutica» [Fricker, 2017 (2007), 254].

¿Puede alguien efectuar una injusticia hermenéutica? ¿De qué modo podría alguien llevarla a cabo? Volveremos a ello más adelante pero, de entrada, para Fricker, en la medida en que los recursos hermenéuticos son colectivos, compartidos entre toda la comunidad, los vacíos sólo se sufren: «ningún agente *perpetra* una injusticia hermenéutica: es un concepto netamente estructural» [Fricker, 2017 (2007), 255]. José Medina es alguien que discrepa en esta cuestión y, como tendremos ocasión de ver, las diferencias entre ambos autores adquieren bastante profundidad. Por el momento, nos basta señalar que para Fricker sólo si hay agencialidad (hay alguien que lleve a cabo la injusticia) pueden plantearse culpabilidades<sup>3</sup>. Sólo indirectamente puede llegar a plantear Fricker la cuestión de la culpa, en relación a la injusticia hermenéutica: se trata de cómo es nuestra actitud de cara a un posible y futuro balbuceo de quien la sufra. La

---

<sup>3</sup> No nos terminamos de sentir cómodos con el vocabulario relativo a la culpa que usa Fricker. Sin embargo, dado que en este momento exponemos su propia postura, nos limitamos a continuarlo.

figura del “oyente virtuoso” propuesta en la última parte del capítulo, vendría a ser una actitud que corrigiera, matizara, relajase, nuestras propias exigencias epistémicas vertidas sobre quien está intentando dar voz a su vivencia. Introduciendo un componente reflexivo (¿realmente estoy entendiendo lo que está diciendo? ¿Su dificultad para expresarse se debe a un vacío hermenéutico o se trata de otra cosa?, etc.), buscaríamos compensar su dificultad.

Cuando sea posible, la oyente virtuosa acabará realizando un juicio de credibilidad que refleje que el grado en el que la interpretación de lo que el hablante se esfuerza por expresar *encajaría a la perfección si la tentativa de expresarlo se realizara en un clima hermenéutico inclusivo, en un clima donde no hubiera prejuicio identitario estructural* [Fricker, 2017 (2007), 273].

Evidentemente, la figura del oyente virtuoso tiene algunas limitaciones importantes. Por un lado, porque Fricker insiste poco en la necesidad que tendría el oyente virtuoso de llevar a cabo una conducta reflexiva, no sólo sobre el balbuceo de quien está intentando comunicarse, sino también sobre los propios prejuicios (como tales irreflexivos) que podrían pesar sobre el oyente y que correrían el peligro de frivolar el mensaje de quien balbucea, aun cuando lograra entenderlo. Bastaría como ejemplo imaginar una hipotética situación en la que Carmita Wood (recordemos que su caso es del que se sirve Fricker para plantear su “ejemplo central” en su propuesta teórica), se topase con alguien que, pese a las dificultades con las que se enfrentaría para exponer su caso, consiguiera entenderla. Si sobre este oyente (en principio, y que según su modelo, consideraríamos virtuoso por haber sido capaz de relajar sus propias exigencias epistémicas) pesaran prejuicios y no tomara la actitud del acosador como, precisamente, acoso, sino como flirteo, bien podría exclamar con desdén a Carmita Wood que es una estirada y una exagerada. Por otro lado, Fricker no repara en que, dado que los recursos hermenéuticos (y los vacíos) son estructurales, este oyente virtuoso encuentra sus propios límites precisamente en el mismo vacío que quien balbucea está intentando superar, por lo que, estamos de acuerdo, una escucha activa y sensible hacia las posibles dificultades intelectivas de quien trata de hablar son necesarias pero, con la figura del oyente virtuoso, el vacío sigue persistiendo. En tercer lugar, si lo que ha producido los vacíos es la marginación hermenéutica, sorprende que Fricker no dedique siquiera unas líneas a apuntar a esta dirección del problema. Si realmente los recursos y los vacíos

hermenéuticos son colectivos y adquieren una dimensión estructural, de manera que no es posible atribuir responsabilidades ni culpas porque éstos existan, Fricker sí que reconoce que las marginaciones hermenéuticas son producidas. En un texto en que responde a las críticas de José Medina y del que hablaremos más adelante, Fricker llega a escribir:

The thought is that hermeneutical lacunas are typically *made* rather than found (and, as he [Medina] also wants to emphasize, they can be actively filled in too). For my part I tried to incorporate precisely this thought within the broader condition of *hermeneutical marginalization*: hermeneutical injustices come from interpretative gaps that result from a group's not getting to participate fully in those practices whereby social meanings are made (Fricker, 2013, 52).

La idea es que las lagunas hermenéuticas son típicamente hechas en lugar de encontradas (y, como también él [Medina] quiere enfatizar, éstas pueden ser rellenadas). Por mi parte, traté de incorporar este punto precisamente con la condición de la marginación hermenéutica: las injusticias hermenéuticas provienen de vacíos interpretativos que resultan de que un grupo no ha participado adecuadamente en aquellas prácticas en las que son hechos los significados sociales (traducción propia).

Y en el mismo texto de *Injusticia epistémica*, Fricker escribe que «la marginación hermenéutica es siempre socialmente forzosa» [Fricker, 2017 (2007), 247]. Por tanto, después de todo, ¿no habíamos sostenido precisamente que el concepto de “marginación hermenéutica” nace de una sensibilidad democrática para denunciar aquellos casos en los que la participación entre quienes crean significados no es igualitaria?<sup>4</sup>. Si a la base de esta marginación hermenéutica opera un poder material y un poder identitario [Fricker, 2017 (2007), 248], ¿no deberían ser las líneas de actuación más importantes para solventar los vacíos hermenéuticos aquellas que pretendan lograr una mejor inclusión de los sujetos marginados?

Finalmente, y con una impronta butleriana que rescataremos más adelante y de la que Medina se hace eco en *The Epistemology of Resistance*, podemos plantear un ejercicio de reflexión, paralelo al solicitado al oyente virtuoso, que explore los propios límites intelectivos de los recursos hermenéuticos que manejamos. En efecto, tal y como

---

<sup>4</sup> Vid. nota 1

nos dice José Medina: «We are obligated to interrogate the limits of our interpretative horizons and to expose ourselves to interpretative challenges that may require extending or transforming the interpretative resources available to us» (Medina, 2013, 110) [estamos obligados a interrogar los límites de nuestros horizontes interpretativos y exponernos a nosotros mismos a retos interpretativos que tal vez requieran extender o transformar los recursos interpretativos de los que disponemos (traducción propia)].

Queda hablar, finalmente, del daño que produce la injusticia hermenéutica. Fricker identifica un daño principal, a saber, la exclusión del «fondo común de conocimiento debido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos» [Fricker, 2017 (2007), 260]<sup>5</sup>. Lo que queda excluido, en suma, es aquello que eventualmente podría conocerse si existieran los recursos hermenéuticos pertinentes.

Como correlato de este daño principal, identifica daños secundarios de índole práctica: «son los daños que vuelven asimétrica la desventaja causada a la parte agraviada por el empobrecimiento hermenéutico colectivo» (*ibid.*). Siguiendo el ejemplo de su caso central, a saber, el de Carmita Wood, Fricker escribe que

El daño epistémico primario infligido a ella fue que una parcela de su experiencia social cuya comprensión revestía mucho interés para ella no era comprendida colectivamente y, por tanto, quedaba como algo apenas inteligible, incluso para ella. Partiendo de ese relato podemos ver que entre los daños causados por el daño principal se encontraban que empezó a experimentar síntomas físicos de estrés, no podía solicitar un traslado debido al hecho de que no tenía ninguna razón con la que nombrar aquello que debía aducir (...) [Fricker, 2017 (2007), 260].

Podríamos preguntarnos por qué Fricker establece esta jerarquía entre los daños si la vida es lógicamente anterior al conocimiento y, cabría argumentarse, deberían ser los daños prácticos aquellos que revistan mayor importancia: que quede el fondo común de conocimiento —lo que quiera que ello pudiera ser— con los vacíos conceptuales y las

---

<sup>5</sup> Nos llama la atención que para definir este daño principal recurra a su segunda tentativa de definición de la injusticia hermenéutica, sobre la que escribe precisamente como «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» (249-250), mientras que en la tercera y última definición, desechando los prejuicios estructurales que daban pie a los casos sistemáticos de injusticia hermenéutica, en pos de poder incluir aquellos casos incidentales, definía la injusticia hermenéutica como «la injusticia que de alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a marginación hermenéutica» (254).

lagunas de conocimiento que fuesen, si de lo que se trata (rescatando una expresión butleriana) es de hacer las vidas más vivibles. En último término —y precisamente como un concepto como la injusticia hermenéutica nos muestra—, si tenemos un interés en acercarnos a los límites de nuestros conceptos se debe a que tienen una relación directa con nuestras vidas: cómo comprendemos el mundo importa, porque cómo lo comprendemos guarda una relación muy estrecha con (al menos parte de) nuestras posibilidades vitales<sup>6</sup>. Así pues, la jerarquía entre daños principal y secundario de Fricker es tal debido a una relación causal: no contar con la adecuada intelección de ciertas experiencias tiene consecuencias prácticas sobre nuestras vidas.

Algunas páginas después, no obstante, empleando la misma terminología (daño principal, etc.), y atendiendo a la novela autobiográfica de Edmund White, *La historia particular de un muchacho*, cuyo protagonista es un joven gay que se topa con la construcción demoníaca y patologizante de la homosexualidad de mediados de los años cincuenta en Estados Unidos, Fricker llega a concluir que

*El daño primario de la injusticia hermenéutica consiste no solo en que alguna laguna hermenéutica colectiva lleva a que se considere que el sujeto sufre una desventaja injusta, sino también en lo que se refiere a la construcción (constitutiva y/o causal) de la identidad [Fricker, 2017 (2007), 269, énfasis nuestro].*

De esta conclusión extraemos la importancia primera que Fricker concede a la dimensión práctica-existencial de la injusticia hermenéutica, tal y como escribíamos hace un momento pero, por otro lado, advertimos de su propia contradicción: ¿el daño principal es epistémico o es práctico? No estamos en posición de saber qué pretendía Fricker proponiendo a los dos daños como “principales”. Lo que sí podemos sostener es que, si la relación busca plantearse en términos causales, parece evidente que el daño principal es el epistémico, por la repercusión que tiene en las vidas de quienes sufren estas injusticias, mientras que si atendemos a la relación lógica entre los daños, resulta claro que los práctico-existenciales deben primar sobre los epistémicos.

Cinco años más tarde a la aparición de *Injusticia epistémica*, José Medina escribía un artículo en el que, casi punto por punto, comentaba críticamente las ideas fundamentales

---

<sup>6</sup> *Vid.*, especialmente, el concepto de *hermeneutical death* [muerte hermenéutica] de José Medina (Medina, 2017, 41-52)

del concepto de “injusticia hermenéutica” propuesto por Fricker. Con el título "Hermeneutical Injustice and *polyphonic contextualism*: social silences and shared hermeneutical responsibilities" (2012, énfasis nuestro), ya se deja ver un ánimo por complejizar la pluralidad de situaciones en las que los sujetos están (estamos) insertos. Su “contextualismo polifónico” vendría a insistir en que «social silences and hermeneutical gaps are incorrectly described if they are uniformly predicated of an entire social context, instead of being predicated of particular ways of inhabiting that context by particular people in relation to particular others» (Medina, 2012, 202) [Los silencios sociales y los vacíos hermenéuticos están incorrectamente descritos si son uniformemente afirmados en un contexto social completo, en lugar de estar predicados en formas particulares de habitar un contexto por personas particulares en relación a otros particulares (traducción propia)]. Con este enfoque más sensible a la pluralidad de voces, Medina considera necesario «to pay more attention to the performative and pragmatic aspects of communicative dynamics» (Medina, 2012, 202) [prestar más atención a los aspectos performativos y pragmáticos de las dinámicas comunicativas (traducción propia)].

Una versión más desarrollada de este mismo artículo corresponde al capítulo tercero de su *The Epistemology of Resistance* (2013) y en el que aquí nos apoyaremos para exponer la postura del autor.

En su primera parte, Medina comienza definiendo la injusticia hermenéutica del siguiente modo:

In the communicative approach I will be developing in this chapter, hermeneutical injustice will be treated, roughly, as the kind of injustice that appears when there are wrongful interpretative obstacles that affect people differently in how they are *silenced*, that is, in their inability to express themselves and to be understood (Medina, 2013, 91)

En la aproximación comunicativa que desarrollaré en este capítulo, la injusticia hermenéutica será tratada, aproximadamente, como el tipo de injusticia que aparece cuando hay obstáculos interpretativos arbitrarios que afectan de manera diferente a las personas en cómo son *silenciadas*, esto es, en su incapacidad para expresarse y ser entendidos (traducción propia).



En esta definición podemos ver diferencias importantes respecto a la propuesta de Fricker. Por un lado, la pertinencia de un enfoque comunicativo del que Fricker se distancia; por otro, un vocabulario que habla de “obstáculos interpretativos arbitrarios” en lugar de “vacíos hermenéuticos” en los recursos interpretativos socialmente compartidos. Evidentemente, un vacío hermenéutico será un obstáculo, pero la adopción de esta categoría (la de “obstáculo”, de la que el vacío sería un tipo) ya deja intuir que pueden darse otros que no correspondan a la ausencia de recursos. Finalmente, cabe advertir que si en la definición de Fricker aparecía la causa de la injusticia, a saber, la marginación hermenéutica, Medina no deja ver en su definición causas sociales de fondo más que la existencia de los ya mencionados “obstáculos interpretativos arbitrarios”, que eventualmente tendrá que definir. Es decir, si la injusticia hermenéutica (desde la perspectiva de Fricker) es tal debido a una marginación de las prácticas que crean significados que redundan en la inteligibilidad de las experiencias de aquellas personas marginadas, ¿cómo se redibuja el problema (qué es lo justo) cuando abandonamos la perspectiva de Fricker para asumir la de Medina? ¿Sigue siendo la marginación hermenéutica su causa?

Uno de los ejes principales en la argumentación de Medina radica en la posición que adopta respecto a la dicotomía que plantea Fricker en el capítulo sexto de su obra, entre un enfoque comunicativo —en la línea austriana propuesta por Jennifer Hornsby y Rae Langton, en "Free speech and illocution" (1998)— frente al acercamiento epistémico de Fricker [Fricker, 2017 (2007), 228-230]. Su posición no es otra que la de cortar ese nudo gordiano sosteniendo que, lejos de ser posturas opuestas, creando «una falsa dicotomía», son perfectamente compatibles, hasta el punto de que «these epistemic exclusions and deficient attributions can be properly detected *only* if uptake and communicative dynamics are taken into account» (Medina, 2013, 94-95) [estas exclusiones epistémicas y los déficits en las atribuciones pueden ser adecuadamente detectadas *sólo* si la asunción y las dinámicas comunicativas son tenidas en cuenta (traducción propia)]. Hasta tal punto hace Medina complementarios ambos enfoques, que sostiene que la condición epistémica de posibilidad para detectar una injusticia hermenéutica es precisamente un fallo en un aspecto tan importante como la «asunción» (*uptake*), término propio de la literatura de la pragmática filosofía del lenguaje. Lo cual equivale a decir de otro modo que la injusticia hermenéutica se da más bien en intercambios comunicativos (en un clima intersubjetivo) que en la soledad de un sujeto que pretende hacer inteligible su propia experiencia (lo que Fricker al menos no

descartaría como una posibilidad desde sus propios supuestos teóricos). Asumir esto significa adoptar una «*enlarged conception of epistemic agency*» (*ibid.*) [concepción más amplia de la agencialidad epistémica (traducción propia)].

Esta última idea cristaliza en el concepto de “sensibilidad hermenéutica” (*hermeneutical sensibility*) y su contrapartida negativa (Medina, 2013, 96-97).

The central suggestion of my communicative interactionism is that hermeneutical gaps have to be understood in terms of failures in communicative and interpretative responsiveness, that is, as deficits in hermeneutical sensibility (...). It is because of socially cultivated hermeneutical insensitivities that communicative attempts to articulate certain meanings can remain systematically unattended and hermeneutical gaps can be formed and kept in place (Medina, 2013, 97).

La sugerencia central de mi interaccionismo comunicativo es que los vacíos hermenéuticos tienen que ser entendidos en términos de fallas en la responsabilidad de la comunicación y la interpretación, es decir, como déficits de una sensibilidad hermenéutica (...). Es debido a las insensibilidades hermenéuticas cultivadas que los intentos comunicativos por articular ciertos significados pueden quedar sistemáticamente inatendidos, y los vacíos hermenéuticos formados y mantenidos en su lugar (traducción propia).

No haber considerado esta dimensión agencial de la injusticia hermenéutica es, a ojos de Medina, lo que lleva a Fricker a asumir que los vacíos hermenéuticos son como «agujeros en la capa de ozono» [Fricker, 2017 (2007), 259] y a sostener, en definitiva, y como ya expusimos arriba, que se trata de un concepto netamente estructural [Fricker, 2017 (2007), 255].

Que Fricker no haya considerado en su análisis esta dimensión comunicativa es lo que, para Medina, hace que ella plantee la cuestión estrictamente en términos semánticos: se trata de hacer inteligible la experiencia. Y en concreto, se trata de entender *las propias* experiencias<sup>7</sup>. Desde lo dicho más arriba, debe quedar claro que el intento fallido de hacer inteligible cierta experiencia es bidireccional: ni quien tiene la experiencia se comprende a sí mismo ni quienes están a su alrededor, y tratan de entenderlo, tampoco. No deja de ser una tesis sumamente restrictiva. Sin embargo, la

---

<sup>7</sup> Nosotros pensamos que hay un elemento más de fondo, anterior lógicamente a la dimensión comunicativa que Medina reclama, y que, como sostendremos más adelante, hace que las posturas de una y otro sean inconmensurables.

ambigüedad semántica de esta frase ofrece la posibilidad de entender la tesis de Fricker de otro modo. En efecto, cabe preguntar: ¿puede alguien saber, para sí mismo, lo que está viviendo y expresando y ser, igualmente, presa de una injusticia hermenéutica? Desde la propuesta de Fricker, la respuesta es negativa. Y pese a todo, responder afirmativamente a esta pregunta pluraliza y hace más complejo y rico el significado de lo que entendemos por “estar socialmente situado”, reformulando necesariamente con ello la cuestión en términos netamente comunicativos. Y esto lo que Medina lleva a cabo.

Después de todo, parece haber tres posibles direcciones en las que una experiencia pretende hacerse inteligible: para uno mismo, para aquellos con los que compartimos grupo, para aquellos con los que no (Medina, 2013, 98). De manera que, podríamos sostener, que lo que para Fricker es el caso central, para Medina es realmente el caso límite, en el que los recursos hermenéuticos no existen *para nadie*. Caso límite que, cuando se propone como paradigma, no estaría exento de críticas: precisamente porque se torna insensible e invisibiliza todos esos códigos interpretativos pregnantes o que habitan en los márgenes (Medina, 2013, 103-104).

Si atendemos ahora a la conclusión de este capítulo y retomamos ahora las preguntas iniciales que le hacíamos a Medina, a saber, cuál es el fundamento de la injusticia hermenéutica y en qué consisten esos obstáculos interpretativos injustos, encontramos algunas claves para responderlas. Ya dijimos más arriba que Medina propone el reflexivo ejercicio de interrogar los límites de nuestros horizontes interpretativos (Medina, 2013, 110). No hacerlo redundaría negativamente en la constitución de nuestra sensibilidad hermenéutica de manera que:

For as long as we remain entrenched in dynamics that block new forms of understanding and foster communicative dysfunctions, we are contributing to hermeneutical marginalization and, if that marginalization is based on identity prejudices and correlated with disparities in identity power, we are *perpetrating* a hermeneutical injustice (Medina, 2013, 111)

En la medida en que permanezcamos atrincherados en dinámicas que bloqueen nuevas formas de comprender y fomentemos disfunciones comunicativas, estaremos contribuyendo a la marginación hermenéutica y, si la marginación está

basada en prejuicios identitarios y están correlacionados con disparidades en el poder identitario, estaremos *perpetrando* una injusticia hermenéutica (traducción propia).

Así pues, aparece aquí igualmente la marginación hermenéutica acuñada por Fricker. No obstante, hay algunas diferencias importantes. Por un lado, Medina relaciona a ésta únicamente con el poder identitario —mientras que Fricker añadía a este poder, como una de las causas fundamentales de la marginación, lo que denominaba “poder material”—. Y, por otro lado, aparece el componente agencial, de manera que los sujetos quedan como responsables primeros y últimos de las injusticias hermenéuticas. Pareciera que, para Medina, el fundamento de la injusticia hermenéutica estriba en nuestra insensibilidad para no comprender (insensibilidad que tiene que ser elegida, pues el componente ético resulta necesario) a aquellas personas sobre las que nuestra identidad conlleva un ejercicio de poder.

Y a propósito de este ejercicio agencial de poder identitario, argumenta Medina contra Fricker de la mano de lo que ha venido a llamarse “white ignorance” (ignorancia blanca o ignorancia racial), en definitiva, aquella forma de ignorancia de los sujetos blancos, privilegiados, respecto a los sujetos racializados.

Siguiendo a Charles Mills, quien acuñó el término de “white ignorance”, sostiene que «white ignorance is a form of self-ignorance: the inability to recognize one’s own racial identity and the presuppositions and consequences of one’s racial positionality» (Medina, 2013, 105) [la ignorancia blanca es una forma de ignorancia sobre uno mismo: la incapacidad de reconocer la propia identidad racial y los presupuestos y las consecuencias de la propia posición racial (traducción propia)]. El argumento viene a sostener que son los sujetos privilegiados, blancos, quienes han desarrollado resistencias epistémicas a conocer su propia posición respecto a la raza en el tejido social. En cambio, serán los sujetos que sufren la racialización quienes han estado, y están, en mejor posición para desarrollar una mejor sensibilidad hacia esta forma de opresión. En consecuencia, llevando Medina esta forma de ignorancia a su propio aparataje y argumentación, los sujetos blancos carecen de la sensibilidad hermenéutica suficiente para comprender no sólo su propia realidad, sino también la de aquellos sujetos racializados que pretendan comunicar sus propias experiencias.

Esto constituye una *anomalía* para el modelo de Fricker (Medina, 2013, 106). Podría sostenerse desde la propuesta de la autora que estamos ante un caso *incidental* y

no sistemático. No obstante, desde que el racismo está instalado en nuestras sociedades y los sujetos blancos somos efectivamente privilegiados respecto a quienes no lo son, no es posible considerarlo como un caso incidental de injusticia hermenéutica (Medina, 2013, 107). En segundo lugar, y en palabras de Fricker, para que un vacío sea injusto, «debe ser perjudicial pero también arbitrario» [Fricker, 2017 (2007), 243]. De lo contrario, estamos ante un caso de “mala suerte epistémica” [Fricker, 2017 (2007), 245]. En el caso de los vacíos hermenéuticos con los que nos encontramos los sujetos blancos para hacer inteligibles nuestras experiencias en relación al racismo, no estamos ante un caso de mala suerte sino que, en efecto, esta incapacidad es también perjudicial y arbitraria. Y, no obstante, no lo es para los sujetos privilegiados, sino para quienes sufren la opresión. Esta consideración resulta igualmente llamativa desde la perspectiva de Fricker desde el momento en que quienes “sufren” un daño primario (recordemos que se trata del daño epistémico), no padecen los daños secundarios (de tipo práctico): al contrario, se privilegian de su incapacidad.

White ignorance remains a case that Fricker’s account of hermeneutical injustice, as stated, does not cover: privileged subjects are also hermeneutically marginalized subjects, for they are conceptually ill-equipped to make sense of certain things; but the things that they are ill-equipped to understand are precisely the things they may not want to understand, the things that could be in their advantage to remain opaque —perhaps the things that they *need not to know* if they are to keep enjoying their privileges without having to face uncomfortable questions (Medina, 2013, 109)

La ignorancia blanca permanece como un caso que el relato de la injusticia hermenéutica de Fricker no cubre: también sujetos privilegiados están marginados hermenéuticamente, en la medida en que están mal equipados conceptualmente para hacer que ciertas cosas tengan sentido; pero las cosas para las que están mal equipados para entender son precisamente aquellas cosas que puede que no quieran entender, las cosas que servirían para su ventaja si se mantuviesen opacas —quizás las cosas que *necesitan no saber* si pretenden seguir manteniendo sus privilegios sin tener que enfrentarse a preguntas incómodas (traducción propia).

En respuesta a estas tesis que vienen a contraargumentar las propuestas de Fricker, la autora escribió un pequeño texto al que llamó “How is hermeneutical injustice related to

‘white ignorance’? Reply to José Medina’s ‘Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Resources’.” (2013). Una versión más serena, madurada y extensa de las ideas que aparecen en este mismo texto aparecería tres años más tarde bajo el título “Epistemic injustice and the preservation of ignorance” (2016). La pregunta que atraviesa a los dos textos es en qué medida es apropiado sostener como injusticia hermenéutica la ignorancia interesada de un grupo o clase dominante y no se trata, más bien, de otro tipo de injusticia (Fricker, 2013, 49). Fricker sostiene que su interés en acuñar el concepto de injusticia hermenéutica se debía a querer teorizar cierto fenómeno: aquél en el que por razones injustas, alguien se encontraba en la incapacidad de dotar de sentido a ciertas experiencias propias que redundaban en su propio interés. De ahí la condición necesaria de que existieran lagunas terminológicas. La segunda condición necesaria (siendo las dos, en conjunto, condiciones suficientes), era que estos vacíos debían ser *estructuralmente injustos*, esto es, que hubiera ausencia de “culpabilidad epistémica” (*ibid.*).

Charles Mills, en su formulación de la ignorancia blanca, atiende a dos tipos de procesos que resultan en el tipo de ignorancia que pretende estudiar: «individual’s active racism blocking certain truths, or it might be more structural forms» (Fricker, 2013, 50 y Fricker, 2016, 14) [un racismo activo por parte de individuos, que bloquea ciertas verdades, o aquel que puede ser más estructural en su forma (traducción propia)].

En el primer caso, la culpabilidad está claramente presente. En la medida en que la ignorancia está motivada, no se cumple una de las condiciones de la injusticia hermenéutica. ¿Qué ocurre con la segunda condición? Fricker reta: «let all the hermeneutical resources stand available to him, what he lacks is the epistemic self-discipline to apply the extant resources in an epistemically responsible way so as to achieve contact with reality» (Fricker, 2013, 51 y Fricker, 2016, 15) [dejemos que todos los conceptos queden disponibles para él, de lo que carece es de la propia disciplina epistémica para aplicar los recursos de un modo responsable de manera que tenga un contacto con la realidad (traducción propia)]<sup>8</sup>. En este caso, pues, no se dan ninguna de las dos condiciones que debe cumplir un caso para que se considere como hermenéuticamente injusto.

---

<sup>8</sup> Términos tan problemáticos para la historia de la filosofía como “realidad” no deben necesariamente hacernos pensar que Fricker se está comprometiendo con tales o cuales supuestos ontológicos. Antes bien, su tesis adquiere pleno significado si relajamos en este contexto la exigencia sobre dicho término y asumimos algo tan simple como que aquí “realidad” se está refiriendo a la existencia de ciertos hechos epistémicamente comprobables (en este caso, a que hay prácticas racistas).

¿Qué ocurre con el segundo tipo que ofrece Charles Mill, aquel referido a aquellas situaciones más impersonales y socio-estructurales? Aunque Fricker se mantiene un tanto recelosa a exculpar de cualquier responsabilidad a un sujeto blanco ante este tipo de situaciones —«the individual remains epistemically culpable to some significant degree inasmuch as it is likely that she ought to be able to remain critically alive to at least some of the ways in which the epistemic situation has been distorted» (Fricker, 2016, 15-16) [el individuo se mantiene epistémicamente culpable en algún grado, en la medida en que pareciera que debería ser posible para ella mantenerse en una posición crítica en al menos algunas de las maneras en que la situación ha sido distorsionada (traducción propia)]—, sostiene que podrían imaginarse (y enfatiza, “imaginarse”) escenarios en que debido a algún grupo que manipula y suprime cierto conocimiento, el individuo no está en posición de detectar tales distorsiones (Fricker, 2016, 16). Sin embargo, en un escenario como este en el que el sujeto blanco quedaría eventualmente exento de culpa, Fricker sostiene que en la medida en que ha sido suprimido el conocimiento [«social suppression of the pertinent knowledge» (*ibid.*)] y no los conceptos interpretativos, volvemos a la situación en que la ignorancia se da a un nivel doxástico, y no en el nivel de los recursos interpretativos [«*conceptual repertoire*» (Fricker, 2013, 51)].

Nos resulta un tanto contraintuitivo hablar de “supresión de conocimiento” sin que venga acompañado de una supresión de los conceptos y los términos con que nombramos ese conocimiento<sup>9</sup>.

Pese a todo, si de lo que se trata es de llevar a cabo una contrarréplica a la tesis de Medina en cuanto a que la “white ignorance” sea un caso de injusticia hermenéutica, habría bastado desde un primer momento desarrollar las mismas tesis con que Fricker cierra su debate con la ignorancia blanca en “Epistemic injustice and the preservation of ignorance”.

Trayendo a colación lo que Medina propuso como *caso anómalo*, en el que sufrir una desventaja epistémica (daño primario) no tenía daños prácticos (daños secundarios) en los sujetos blancos privilegiados, Fricker sostiene que es más bien la comunidad racializada quien sufre la injusticia hermenéutica, en la medida en que ésta se ve

---

<sup>9</sup> Tal vez una supresión de conocimientos como ésta, en la que, no obstante, los conceptos se mantienen, sólo pueda ser posible a cambio de *resignificar* el uso que se le da a dichos conceptos, olvidando, silenciando, los anteriores.

obligada a emplear los deficitarios recursos hermenéuticos acuñados por los blancos, entorpeciendo sus propias vidas (Fricker, 2016, 16-18).

Nosotros consideramos que hay dos errores fundamentales en la argumentación de Medina que hacen que su apropiación de la “white ignorance” de Charles Mills no pueda considerarse como injusticia hermenéutica, tal y como él pretende.

El primero de ellos se arrastra desde la primaria exposición de Fricker en *Injusticia epistémica*, desde el momento en que incurrió en el error de categorizar bajo el mismo nombre el daño epistémico que sufría quien se encontraba con una injusticia hermenéutica y el daño práctico-existencial en la constitución de la propia identidad que sufrir una injusticia hermenéutica llega a desencadenar. Llamar a ambos “daño primario” o “daño principal” confunde el orden causal (daños epistémicos desencadenan daños práctico-existenciales) con el orden lógico (los daños práctico-existenciales son más importantes que los daños epistémicos). De este modo, Medina cae en la tentación de sostener que un sujeto privilegiado llega a sufrir daños de primer orden.

El segundo error que comete Medina en su argumentación y que a nosotros nos resulta más importante radica en haber confundido las causas con los efectos. Si acudimos de nuevo a la conclusión final después de su argumentación sobre la “white ignorance”, leemos que «privileged subjects are also hermeneutically marginalized subjects, for they are conceptually ill-equipped to make sense of certain things» (Medina, 2013, 109, énfasis nuestro) [*también sujetos privilegiados están marginados hermenéuticamente*, en la medida en que están mal equipados conceptualmente para hacer que ciertas cosas tengan sentido (traducción propia y énfasis nuestro)]. Consideramos que su error está en asumir que a toda incapacidad para hacer inteligible una experiencia le corresponde sufrir una marginación hermenéutica, cuando la argumentación de Fricker viene a sostener que sufrir una marginación hermenéutica redundaría en no poder hacer inteligibles ciertas experiencias. Más aún, sostener que toda incapacidad para nombrar algo se debe a una marginación hermenéutica haría que nos topásemos con casos de “injusticia hermenéutica” que harían que difícilmente tuviera sentido seguir manteniendo como útil y válida esta categoría. No olvidemos que la marginación hermenéutica es consecuencia del ejercicio de al menos dos tipos de poder (que no tienen por qué darse a la vez), como son el identitario y el material. Así, en la medida en que los sujetos blancos somos quienes gozamos del poder identitario y del poder material, difícilmente cabrían pensarse situaciones en las que un sujeto que goza de privilegios raciales pueda sufrir marginación hermenéutica.



Si recordamos ahora que los daños epistémicos y práctico-existenciales son consecuencias de sufrir una marginación hermenéutica, en la medida en que los sujetos blancos gozamos de privilegios raciales, nuestra incapacidad para dotar de sentido adecuado a las experiencias y las prácticas relacionadas con el racismo y la xenofobia no deberían ser consideradas como un daño epistémico sino, igualmente, como un privilegio más por la posición que ocupamos en el tejido social (entre cuyas consecuencias epistémico-morales estarían minar la credibilidad de hablantes racializados —incurriendo en una injusticia testimonial— o no alcanzar a entender aquello que estarían expresando —debido a nuestra insensibilidad hermenéutica). Lo cual podría pensarse que es otro modo de decir que si los sujetos racializados han desarrollado una mejor sensibilidad para dotar de sentido a todas esas prácticas que se traducen en daños morales hacia ellos ha sido *a pesar de sí mismos*, como consecuencia de tener que enfrentarse a la opresión y la subordinación que sufren.

## Topologías inconmensurables

En la sección anterior expusimos las líneas principales de dos posturas que han adquirido un importante protagonismo en la teorización de la denominada “injusticia hermenéutica”. En lo que sigue, pretendemos hacer una lectura crítica de este diálogo, tratando de explicitar cuáles son los puntos de discordancia fundamentales entre Miranda Fricker y José Medina.

En cierto momento de dicha exposición advertíamos que si Fricker sostiene algo como que «una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de *sus* experiencias sociales» [Fricker, 2017 (2007), 18, énfasis nuestro], Medina aprovechaba la ambigüedad semántica de esa oración para señalar que la incompreensión puede tomar múltiples direcciones: la incompreensión puede ser desde uno mismo, desde aquellos otros con quienes compartimos grupo o desde aquellos que no lo hacen (Medina, 2013, 98).

Pensamos que en esta tensión que se plantea entre una y otro, se responde de manera discrepante a una pregunta de fondo que no ha sido explicitada, a saber, ¿pueden los sujetos marginados hermenéuticamente comprender sus propias experiencias? Para Fricker, la respuesta es evidentemente negativa; para Medina, en cambio, la respuesta es afirmativa.

Responder negativamente a esta pregunta conlleva asumir que los vacíos son estructurales y sólo permite plantear el tropiezo con un vacío hermenéutico en términos netamente semánticos. En efecto, el problema radica en la (in)inteligibilidad de la experiencia en cuestión y por ello no cabe hablar de “culpas” ni de agentes que perpetran injusticias hermenéuticas. Reescribiendo estas tesis, Fricker plantea una topología de los agentes y sus recursos en la que los primeros están efectivamente situados en el tejido social pero los recursos y los vacíos hermenéuticos no lo están: son universalmente compartidos.

Por otro lado, responder que sujetos marginados hermenéuticamente pueden comprender qué les sucede conlleva inevitablemente a repensar y reestructurar las tesis anteriores. La topología de los agentes y sus recursos (y sus vacíos) se transforma: unos y otros están igualmente situados. Implícitamente, pues, se plantea una intuitiva crítica de los recursos hermenéuticos —es decir, una reflexión sobre los límites, o el alcance, de los mismos—, lo que da lugar, por supuesto, al contextualismo polifónico

(*polyphonic contextualism*) del autor. De ahí la insistencia de Medina en que el enfoque contextualista de Fricker tenga que ser pluralizado (Medina, 2013, 103).

Sostener esto conlleva inevitablemente volver a preguntarse si toparnos con un vacío hermenéutico tiene que ser entendido únicamente en términos de inteligibilidad. Que existan distintos grupos sociales que compartan diferentes recursos hermenéuticos plantea, por consiguiente, una cuestión comunicativa: cómo nosotros, que usamos tales recursos, vamos a entendernos con vosotros, que no los usáis. ¿Qué consecuencias no sólo epistemológicas sino también morales tiene este problema?

Otro giro importante que lleva a cabo Medina y que no debería ser pasado por alto es el de dotar de una dimensión fenomenológica a los recursos hermenéuticos. Es decir, Medina asume que nuestra posición dentro del tejido social contribuye al desarrollo de nuestro *carácter epistémico* (*epistemic character*). Tal es así, que precisamente expone en su primer capítulo de *The Epistemology of Resistance* las virtudes y los vicios epistémicos de los sujetos privilegiados y oprimidos.

Vicios como la arrogancia epistémica (*epistemic arrogance*), la vagancia epistémica (*epistemic laziness*) o la cerrazón de mente (*closed-mindedness*) dan lugar a *sujetos activamente ignorantes* (*actively ignorant subjects*) (Medina, 2013, 30-40).

Aspectos como estos contribuyen a crear nuestra (in)sensibilidad hermenéutica, lo cual imprime un aspecto agencial a los recursos hermenéuticos que manejamos. Por tanto, si debido a la insensibilidad hermenéutica de ciertos sujetos, éstos no son capaces de entender lo que otros sujetos, subordinados dentro del espacio social, están queriendo expresar, estarán incurriendo en una injusticia hermenéutica.

Además, es inevitable pensar que estas fallas en la comunicación tienen un aspecto que trasciende los propios límites comunicativos. Así, para Medina es necesario reparar en los aspectos *performativos* de los usos de nuestros códigos interpretativos: qué efecto tienen sobre el mundo los códigos que usamos y aquellos que no podemos usar, cómo repercute en nuestras vidas, en nuestros desarrollos vitales, que determinadas personas o grupos (no) nos entiendan.

Plantear el problema de nuestra relación con los vacíos hermenéuticos no sólo en términos semánticos (se trata de hacer inteligible la experiencia) nos parece una superación objetiva del problema en su formulación teórica. En efecto, nos permite comprender que eso que Fricker había propuesto en términos existenciales como “daño principal” debe ser entendido de un modo *discursivo*, en el que lo que está en juego no es sólo cómo nos comprendemos (y si ello tiene efectos distorsionadores y nocivos) sino

cómo vamos a poder construir nuestras identidades en nuestras relaciones con nosotros mismos y los demás. Pensemos en las consecuencias que tiene, por ejemplo, el poder comprendernos y que objetivamente se nos pueda comprender como que tenemos una discapacidad: ¿qué significa, para mí mismo, reconocerse ante los otros como alguien que la tiene? ¿Qué diferencias hay entre ser reconocido como “minusválido”, “discapacitado”, “con discapacidad” o “diverso funcional”?<sup>10</sup> ¿A qué prestaciones económicas tengo derecho a acceder por padecer tal condición? ¿A qué puestos de trabajo? ¿Cuáles se me niegan? ¿Existe algún tipo de denominación jurídica a la que eventualmente pudiera apelar si sufro abuso por mi condición? ¿A qué tratos tengo jurídicamente derecho a acceder? ¿Y médicos? Etc., etc.

Que la diversidad (y asimetría) de sujetos socialmente situados dé lugar a una pluralidad de recursos hermenéuticos, a veces incompatibles entre sí<sup>11</sup>, hace que una parte de los conflictos que se den entre los distintos grupos sea una “lucha por la nominación legítima”. El sociólogo francés Pierre Bourdieu, que para Medina es fuente de estímulo intelectual, nos dice en la conferencia "Espacio social y poder simbólico":

Las luchas simbólicas a propósito de la percepción del mundo social pueden tomar dos formas diferentes. En el aspecto objetivo, se puede actuar por acciones de representaciones, individuales o colectivas, destinadas a hacer ver y a hacer valer ciertas realidades: pienso por ejemplo en las manifestaciones que tienen por objetivo manifestar a un grupo, su número, su fuerza, su cohesión, hacerlo existir visiblemente (...). Por el lado subjetivo, se puede actuar tratando de cambiar las categorías de percepción y de apreciación del mundo social, las estructuras cognitivas y evaluativas: las categorías de percepción, los sistemas de clasificación, es decir, en lo esencial, las palabras, los nombres que construyen la realidad social tanto como la expresan (...), y los nombres que los designan, son los instrumentos y las apuestas de innumerables estrategias y que los agentes están sin cesar ocupados en negociar a propósito de su identidad [Bourdieu, 1988 (1986), 137].

---

<sup>10</sup> *Vid.*, Toboso & Guzmán (2010)

<sup>11</sup> Fricker, en su artículo "Epistemic injustice and the preservation of ignorance", menciona el modo que tenían los blancos para entender la integración de sujetos racializados en el Reino Unido en términos de "aceptación y rechazo", de manera que para los primeros no había conciencia de opresión y racismo una vez las abiertas declaraciones de racismo hubieron desaparecido. No obstante, para los colectivos racializados, el problema no debía ser entendido en la dicotomía "aceptación o rechazo" sino en términos de "ciudadanía", estatuto por el que luchaban por acceder.

En esta negociación, en esta lucha por nombrar y clasificar, sostiene que «la verdad del mundo social está en juego», de manera que «la legalización del capital simbólico confiere a una perspectiva un valor absoluto, universal, arrancándola así a la relatividad que es inherente, por definición, a todo punto de vista, como visión tomada a partir de un punto particular del espacio social» [Bourdieu, 1988 (1986), 139]. Traduciendo esto a los términos y a la problemática que aquí nos viene interesando, podemos decir que la institucionalización —Bourdieu ha empleado el jurídico término de “legalización”— de los recursos interpretativos que acuñaría cierto grupo adquieren un carácter absoluto y universal, en el que su validez y su aplicación trascenderían los propios límites del grupo que los acuñó. Y por supuesto, también los vacíos se absolutizan.

Sobre la absolutización de los recursos interpretativos y los vacíos, Medina nos advertía de la necesidad de no establecer una relación demasiado estrecha entre las capacidades hermenéuticas (*hermeneutical capacities*) y los términos disponibles y los conceptos acuñados, como si los sujetos oprimidos no pudiesen expresar su sufrimiento antes de que tales articulaciones estuvieran disponibles (Medina, 2013, 99).

Después de todo, en un sentido epistemológico, la absolutización de los recursos hermenéuticos viene acompañada, como nos apuntaba Bourdieu, de la absolutización del *punto de vista*; un modo de entender el mundo pasa por *el* modo de comprenderlo. Lo cual es otra manera de decir que la absolutización de los recursos hermenéuticos tiene como correlato la absolutización del sujeto de conocimiento. En fin, una subjetividad trascendental. Y esta subjetividad trascendental, por definición, se sitúa más allá de las situaciones concretas y reconduce para sí a cualquier particular sujeto de conocimiento. En pocas palabras, enmascara su propio proceso sociogenético al instituirse como universal e ignora y silencia formas de comprender inconmensurables con ella. Por decirlo con la propia terminología de José Medina, la institucionalización del punto de vista da lugar a una forma particular de insensibilidad hermenéutica.

Si a nivel epistemológico nos encontramos con estas consecuencias, la absolutización de los recursos hermenéuticos niega, a nivel político, las estrategias de resistencia que plantean modelos alternativos de vida y relación con el mundo (de manera coextensa a una distinta manera de comprenderlo): «Para cambiar el mundo, es necesario cambiar las maneras de hacer el mundo, es decir la visión del mundo y las operaciones prácticas por las cuales los grupos son producidos y reproducidos» [Bourdieu, 1988 (1986), 140].

Por consiguiente, y si volvemos a Fricker y a su debate con Medina, ¿cómo se entiende, desde todo lo dicho, que Fricker hable de vacíos *estructurales*, de que sujetos que viven marginados hermenéuticamente no puedan participar en aquellas prácticas que construyen términos con los que hacer inteligibles experiencias que redundan en su propio interés? Con estos términos, Fricker habría absolutizado y universalizado los recursos y los vacíos hermenéuticos. Con ello, estaría adoptando acríticamente la cosmovisión imperante. Las observaciones de Medina que abogan por una concepción más plural y sofisticada de los usos de los recursos hermenéuticos, por consiguiente, deben ser tenidas en cuenta. Así pues, cabría preguntarse finalmente si la definición de injusticia hermenéutica que propone Fricker sigue siendo pertinente. Y si es así, en qué medida y de qué modo.

Consideramos que Fricker, efectivamente, se hace eco de las mismas y sostiene en "Epistemic injustice and the preservation of ignorance" que el ejemplo de Carmita Wood que ella proponía en *Injusticia epistémica*, junto con el de Joe, se pueden entender desde las críticas vertidas. Así, establece una jerarquía entre casos máximos, como el de Carmita Wood, en el que los recursos hermenéuticos no existen para nadie, y casos mínimos, como el de Joe, en el que la persona puede entender perfectamente qué le sucede y sin embargo no puede hacer su experiencia inteligible en el espacio social (Fricker, 2016, 6).

Sin embargo, esta jerarquía modifica la formulación que encontramos en *Injusticia epistémica* de Fricker en al menos dos sentidos. Por un lado, Fricker, al introducir la jerarquía máximos-mínimos, está cambiando los criterios propuestos en su primera formulación. En efecto, en su primera obra, distinguía entre casos sistemáticos e incidentales. En los primeros, sufrir una «marginación hermenéutica *conlleva* una marginación de tipo socioeconómico» [Fricker, 2017 (2007), 250], mientras que los casos incidentales «no se derivan de una desigualdad de poder estructural, sino más bien de un momento aislado de indefensión» [Fricker, 2017 (2007), 251]. En esta distinción, pues, el criterio es la *calidad* de la marginación hermenéutica para quien la sufre: a qué áreas afecta, si se trata de un ámbito hermenéutico particular o si la marginación hermenéutica es coextensiva a otras áreas, como consecuencia de sufrir desigualdades de poder estructurales. En cambio, en la jerarquía máximos-mínimos, el criterio es la inteligibilidad: para quiénes es inteligible la experiencia.

Y por otro lado, esta nueva jerarquía hace que lo que en *Injusticia epistémica* fuese el caso central (el ejemplo de Carmita Wood), que por tanto se ofrece como paradigma,

en el artículo "Epistemic injustice and the preservation of ignorance" sea ahora el caso límite. Desplazar, pues, el caso paradigmático al límite conlleva aceptar que los sujetos marginados hermenéuticamente pueden construir términos con los que hacer inteligibles sus propias experiencias. Y esto, no obstante, significa aceptar que los recursos hermenéuticos no están instalados a lo largo y ancho del espectro social y que, al menos, en ese sentido, no son estructurales: los recursos, como los agentes, están situados.

¿Tiene, pues, que seguir girando la reflexión de la injusticia hermenéutica en torno a los “vacíos”? ¿Y vacíos para quién? ¿Y en qué ámbitos? ¿Cómo se construyen las posibilidades vitales y la calidad de las mismas en determinados espacios atendiendo a los recursos hermenéuticos operantes (aquellos que tienen carácter performativo)? La marginación hermenéutica, ¿debe seguir entendiéndose sólo en términos de acuñación de conceptos? ¿Qué ocurre con los usos de los que ya hay? ¿No sería pertinente plantear también la injusticia hermenéutica en términos de no poder acceder al uso de ciertos recursos hermenéuticos debido a marginaciones hermenéuticas —debido a ejercicios de poderes materiales o identitarios—? Esto último es una posibilidad que Medina tampoco plantea. Para Medina, sujetos subordinados pueden expresar de un modo adecuado e inteligible (al menos para ellos mismos) experiencias que en un segundo momento se toparían con las insensibilidades hermenéuticas de sujetos privilegiados o para quienes comunicar dichas experiencias sería relevante. ¿Pero qué ocurre en aquellos casos en los que existen recursos hermenéuticos que para sujetos subordinados sería interesante poder usar y que sin embargo, precisamente de acuerdo a la marginación que sufren y que los sitúan en posición de subordinación, no tienen acceso a los mismos? ¿Cuáles son las exigencias —materiales, identitarias...— para acceder a determinados términos y conocimientos y cuándo tiene que ser considerado una injusticia no poder hacerlo? Cuando, por ejemplo, a determinados colectivos se les niega el acceso a determinadas instituciones (educativas, por poner el ejemplo que quizás es el más sencillo de intuir). O cuando, debido a la inexistencia de un sistema público de salud, las clases que están en peor situación económica no pueden acceder al conocimiento que les brindarían ciertos análisis, ciertas pruebas médicas, por no poder costearlas.

No estamos ahora mismo en posición de poder dar una respuesta a estas preguntas de un modo riguroso y preciso<sup>12</sup>. No obstante, aventuramos que queda al menos planteada, como posibilidad de explorar y estudiar, una forma de injusticia hermenéutica que adopta unas características propias que hasta el momento no han sido tenidas en cuenta. Se plantea, pues, la posibilidad de hablar de injusticia hermenéutica en términos de *no poder acceder* a un conocimiento y a unos recursos hermenéuticos que *ya existen* y que redundan en interés de los sujetos que no tienen el acceso a los mismos. De algún modo, parece que esta hipotética forma de injusticia hermenéutica adopta particularidades inversas a las ya planteadas por Fricker o Medina: frente a un modelo de sujetos, individuales o colectivos, que se enfrentan a la tarea de acuñar o usar términos para expresar sus propias vivencias (que estos términos tengan ulteriormente un carácter performativo), un modelo complementario en el que sujetos, individuales o colectivos, se enfrentan a la tarea de *acceder* a unos términos que ya existen. Pese a esta, de algún modo, *inversión* del problema, parece que siguen operando y que mantienen su sentido conceptos ya acuñados como “marginación hermenéutica”, “poder material”, “poder identitario” o la dificultad de hacer inteligibles de un modo adecuado experiencias propias debido a sufrir marginación hermenéutica. Parece, pues, que hablar aquí de este tipo de injusticia sigue teniendo sentido.

---

<sup>12</sup> Aspiramos a afrontar esta cuestión con el detenimiento que merece en futuros estudios de doctorado.



## Nuevos horizontes

La valencia del modelo de José Medina, forzando a Fricker a repensar algunas de sus tesis, nos dio pie en nuestra sección anterior a intuir un tipo de injusticia hermenéutica que hasta entonces no había sido formulado. Esto, evidentemente, sólo fue posible una vez reconocida la diversidad de ámbitos en los que operan los recursos hermenéuticos (frente al modelo monolítico frickeano), llevando a cabo, pues, un giro muy sencillo: si la reflexión de Medina giraba en torno a los recursos hermenéuticos que sujetos subordinados conseguían acuñar, planteándose luego el problema comunicativo con aquellos otros que no los compartían, nosotros llevamos a cabo una inversión del esquema. En efecto, nuestra intuición apuntaba a la existencia de recursos hermenéuticos cuya acuñación no nace en los márgenes, y cuyo uso redundaba en el propio interés de aquellos sujetos subordinados que, pese a todo, se enfrentan a la imposibilidad de acceder a los mismos.

Es el momento entonces de plantear los propios límites de la propuesta de José Medina. Por un lado, porque cabe preguntarse si la tesis de este autor que nos habla sobre la posición epistémica privilegiada de sujetos subordinados para hacer inteligibles ciertas experiencias, planteando con ello modelos de comprensión alternativos, es demasiado generosa y si ello no nos da pie a volver a retomar los vacíos hermenéuticos estructurales de la propuesta de Miranda Fricker. Es decir, aun concediendo una validez teórica a su propuesta, ¿cuál es realmente su alcance? Y por otro lado, ¿de qué modo nos fuerza a replantear las posibilidades de su modelo el preguntarnos si aún cabe hablar de vacíos hermenéuticos estructurales? ¿Cómo habría que repensar las relaciones entre los recursos hermenéuticos (y sus vacíos), sujetos privilegiados y subordinados si, aun como hipótesis, concedemos validez a una tesis de Miranda Fricker que desde la propia propuesta de Medina había sido rechazada? En último término, veremos que la respuesta a estas preguntas nos irá abriendo nuevos campos en los que tal vez sea posible (y también necesario) acercarnos desde un concepto como la injusticia hermenéutica. Plantear esta posibilidad, no obstante, debería entenderse mejor como qué cambios sufre la formulación teórica al acercarse a los mismos, y no tanto como si estas teorías sobre la injusticia hermenéutica pueden trasladarse a ellos<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Es Judith Butler, en su prefacio de 1999 a *El género en disputa*, la que nos sirve de trampolín para formular una pregunta como esa. Parafraseamos, pues, el siguiente problema teórico: «Me gustaría aclarar

Si recordamos el comienzo de la sección anterior, advertíamos que la discrepancia fundamental que separaba a Medina de Fricker era haber respondido afirmativamente a la pregunta de si sujetos marginados hermenéuticamente pueden hacer inteligibles sus experiencias.

For example, non-heterosexual subjects had ways of signaling to themselves and to others like them that they were being sexually oppressed long before terms such as “homophobia” and “heterosexism” were in circulation. And women suffering abuse from their partners were struggling to make sense of their experiences and to give expression to their predicament, even if in fragmentary and precarious ways, long before labels such as “marital rape” and “domestic violence” were available (Medina, 2013, 99).

Por ejemplo, sujetos no-heterosexuales tenían maneras de significarse a sí mismos y a otros como ellos que estaban siendo sexualmente oprimidos mucho tiempo antes de que términos como “homofobia” o “heterosexismo” estuvieran en circulación. Y mujeres sufriendo abuso por parte de sus compañeros estaban luchando para darle sentido a sus experiencias y darle expresión a su situación, incluso en maneras fragmentarias y precarias, mucho antes de que “violación marital” o “violencia doméstica” estuvieran disponibles (traducción propia).

Es cierto que el propio Medina, en su primer capítulo de *The Epistemology of Resistance*, después de haber hablado de las virtudes epistémicas de los oprimidos, aclara que «we cannot generalize and talk about *the* epistemic perspective of the oppressed or *the* epistemic perspective of the oppressor» (Medina, 2013, 45) [no podemos generalizar y hablar de *la* perspectiva epistémica de los oprimidos o de *la* perspectiva epistémica de los opresores (traducción propia)]. No obstante, posteriormente, rescata a W.E.B. Du Bois y su obra *The Souls of Black Folk*. Para él, nos dice Medina,

---

que tras el discurso sobre el género se esconden permanentemente las presuposiciones raciales de maneras que es necesario explicitar, y que la raza y el género no deberían ser tratados como simples analogías. Por consiguiente, la pregunta que hay que plantear no es si la teoría de la performatividad puede trasladarse a la raza, sino qué le ocurre a dicha teoría cuando trata de lidiar con la raza» [Butler, 2018 (1999), 19].

While white Americans exhibited a special kind of blindness and deafness in the obscure world they created, black Americans developed a “doublé vision” and a “double consciousness” that was attentive to dual meanings and had special insights into the two worlds (Medina, 2013, 104).

Mientras que los blancos americanos exhibieron una especial ceguera y sordera en el oscuro mundo que ellos crearon, los negros americanos desarrollaron una “doble visión” y una “doble conciencia” que estaba atenta a los dobles significados y tenía especiales percepciones entre aquellos dos mundos [el mundo blanco y el mundo negro, respectivamente (traducción propia)].

Apoyándose en estas ideas, Medina sostiene que sujetos privilegiados desarrollaron una insensibilidad hermenéutica en lo referido a la racialización. Mientras que, por el contrario, aquellos que la sufrían, estaban mejor preparados para entender su propia opresión (*ibid.*). Esto le da pie para retomar la “white ignorance” de Charles Mills y continuar con la argumentación que ya comentamos más arriba.

Lo que nos gustaría plantear es qué repercusión tendría esto dentro del tejido social si hubiese una polarización efectiva entre ambas “conciencias”; cómo tendrían que entenderse las relaciones entre sujetos opresores y oprimidos si efectivamente cada uno de ellos estuviese en posición de desarrollar sus propias cosmovisiones de acuerdo a sus intereses, incompatibles por principio entre sí. Si aun en esta situación cupiese seguir hablando de “opresores y oprimidos” y no de un enfrentamiento abierto entre dos bloques, entonces, la relación de los primeros sobre los segundos no podría ser otra que la coerción material, y el mantenimiento de los oprimidos mediante el uso de la fuerza. No hay duda de que en ciertos momentos, la opresión mediante el ejercicio de la violencia y la coerción es un mecanismo que sujetos privilegiados llegan a ejercer para perpetuarse en dicha posición (ejercicio que tantas veces viene acompañado de un discurso que pretende legitimarlo). No obstante, ¿siempre sucede así? Steven Lukes se pregunta en su obra *El poder: un enfoque radical* (1974, en adelante, *EPER*) por el ejercicio del poder en el que, pese a todo, los sujetos dominados obedecen voluntariamente. En cierto momento de su obra, y a propósito de lo que aquí estamos comentando, cita el siguiente fragmento de Spinoza:

Tiene bajo su potestad a otro, aquel que lo tiene atado; o que le ha quitado las armas y los medios para defenderse o evadirse, o que le ha inspirado miedo; o que

ha obligado con beneficios de tal modo que prefiere hacer la voluntad de él antes que la suya, y vivir más bien de acuerdo a la decisión de él antes que vivir de acuerdo a la propia. El que tiene a otro bajo su potestad del primer o bien del segundo modo tiene solamente su cuerpo, pero no su mente; pero el que lo tiene del tercer o bien del cuarto modo ha puesto bajo su dependencia tanto la mente como el cuerpo del otro; pero solamente mientras perdura el miedo o la esperanza; pero si ésta o aquél han sido apartados, el otro se mantiene independiente [Spinoza, 2014 (1677), 356].

La distinción que establece Spinoza entre las dos maneras (primera y segunda, y tercera y cuarta, respectivamente) de someter a un cuerpo interesa a Lukes en la medida en que puede hablarse de individuos dominados sin el uso de la fuerza. Con vistas a ello propone su enfoque tridimensional del poder. No es este el lugar de llevar a cabo un desarrollo de las distinciones entre la primera dimensión del poder, la segunda y (lo que consiste en su propuesta teórica) la tercera dimensión. Para lo que aquí nos interesa, nos basta con decir que Lukes, en la formulación de la tercera dimensión del poder, persigue identificar un sutil ejercicio de dominación que no siempre ocurre de manera agencial ni directamente sobre los cuerpos. Así, se pregunta retóricamente: «¿No estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tengan, es decir en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos?» (Lukes, 2007 (1974), 19). A la capacidad de asegurar la obediencia mediante la conformación de deseos y creencias bajo «constreñimientos interiores» denomina ejercer el poder en su tercera dimensión [Lukes, 2007 (1974), 178].

Son muchos los estudios e informes a los que se acerca Steven Lukes a lo largo de *EPER* para identificar en qué consiste esta dominación. Al igual que nombra a otros tantos para señalar las limitaciones metodológicas de los mismos, al no tener en cuenta este tipo de ejercicio de poder. Uno de estos estudios pertenece a James Scott, y se trata de la obra *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts of Subordinate Groups* (1990). En la lectura de Lukes, Scott propone una manera de entender la inacción de los grupos subordinados. Esta inacción, que pasa por consentimiento y aceptación desde el discurso dominante, es realmente una máscara tras la cual se está poniendo constantemente a prueba el ejercicio de la dominación [Lukes, 2007 (1974), 151 y ss.].

Es una historia del cálculo racional: con «raras aunque significativas excepciones, la actuación pública de los subordinados, por prudencia, temor y el deseo de dar cobiya, se atendrá a las expectativas de los poderosos». Y es una historia de la interacción entre actores racionales en la que, aunque nunca se conoce con precisión el equilibrio real de fuerzas, ese equilibrio «se pone constantemente a prueba», en un «proceso de ensayo y error» [Lukes, 2007 (1974), 155].

Para Lukes, el problema epistemológico al que se enfrenta Scott gira en torno a cómo interpretar la inacción de los subordinados [Lukes, 2007 (1974), 159]. Problema que es, por cierto, el mismo al que trata de responder él. No obstante, la argumentación de Lukes contra la propuesta de Scott sostiene, por un lado, que los ejemplos que este autor ofrece para ilustrar su teoría, con todas esas veladas estrategias de resistencia, son sesgados y tienen como fin autoevidenciarla [Lukes, 2007 (1974), 159-161]. Así, «esta exposición [la de Scott] no muestra que no existan también un consentimiento y resignación extendidos» [Lukes, 2007 (1974), 161]. Por el otro, aunque íntimamente relacionado con este punto, que Scott no ha sido capaz de plantear que distintas posturas entre los sujetos subordinados puedan convivir entre ellas: esa actitud de resistencia, de ensayo y error, es presentada de un modo monolítico [Lukes, 2007 (1974), 161]. Más adelante, nombra al autor Amartya Sen, en línea con sus tesis teóricas, y a un estudio llevado a cabo por el Instituto Pan-Indio de Higiene y Salud Pública para ilustrar la conformidad que llegan a desarrollar sujetos subordinados respecto a su posición. Este estudio fue llevado a cabo en 1944, un año después de la Gran Hambruna de Bengala.

Indicaba una sorprendente diferencia entre la información sobre sí mismos que facilitaban los viudos con respecto a la salud, y la que facilitaban las viudas. Aunque las mujeres estaban (y están) en una situación mucho peor por lo que se refiere a la salud y a la nutrición, sólo el 2,5% de las viudas declaraban estar «enfermas» o tener un estado de salud «regular», mientras que el porcentaje de viudos que respondían de la misma manera era del 48,5%. A la pregunta más específica y subjetiva de si su estado de salud era «regular», la respuesta afirmativa de los viudos fue positiva en un 45,6%, mientras que *ninguna* de las viudas dio esa respuesta [Lukes, 2007 (1974), 169].

Lukes refiere que Martha Nussbaum cita igualmente este estudio, a la vez que ofrece otros ejemplos de mujeres indias que no viven su situación como una opresión. Y la

pensadora justifica esta actitud debido al proceso de socialización<sup>14</sup> así como una falta de información que se mantiene de por vida [Lukes, 2007 (1974), 170]. La cuestión, añade Lukes, radica entonces en cómo reinterpretar estas ideas en claves de ejercicio de poder (*ibid.*).

Alguien que ha procurado esto mismo y que Lukes igualmente cita es, de nuevo, Pierre Bourdieu. En efecto, en *La dominación masculina* (1998), el sociólogo francés trata de explicar el modo en que los cuerpos, masculinos y femeninos, son construidos en el espacio social —«ese artefacto social llamado un hombre viril o una mujer femenina»— [Bourdieu, 2000 (1998), 37]. Así, plantea un círculo autolegitimador de las propias posiciones sociales: el ejercicio de dotar a los elementos diferenciadores de los cuerpos biológicos —lo que en sí mismo es algo socialmente construido— el fundamento biológico, natural, para el mismo mundo androcéntrico que los constituye como tales.

No es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión, sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división de *géneros relacionales*, masculino y femenino, puede instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad (...), y la diferencia entre los cuerpos biológicos en fundamentos objetivos de la diferencia entre los sexos, en el sentido de géneros construidos como dos esencias sociales jerarquizadas (*ibid.*).

Los «esquemas prácticos» de los que esta visión androcéntrica son expresión, dan lugar a lo que este autor llama *habitus*<sup>15</sup>, es decir, disposiciones que operan a un nivel inconsciente, que estructuran la percepción del mundo, naturalizando, finalmente, al mismo.

La acción de formación, de *Bildung*, en su sentido exacto, que opera esta construcción social del cuerpo sólo adopta muy parcialmente la forma de una acción pedagógica explícita y expresa. En gran parte es efecto automático y sin agente de un orden físico y social enteramente organizado de acuerdo con el principio de división androcéntrica (...). Inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe también en los cuerpos a través de las conminaciones tácticas

---

<sup>14</sup> León, J.M., et.al, 2010 (1998), 43: por socialización se entiende «cómo aprenden los individuos las maneras de pensar, sentir y actuar que son necesarias para participar eficazmente en la sociedad»

<sup>15</sup> Bourdieu, 1988 (1986), 134: «el habitus es a la vez un sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas».

implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de los rituales colectivos o privados [Bourdieu, 2000 (1998), 38].

La cuestión que aquí nos interesa es que estas disposiciones naturalizan los cuerpos y los significados, hasta el punto de que «los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales» [Bourdieu, 2000 (1998), 50]. A esta forma de dominación, Bourdieu la denomina «violencia simbólica».

La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, *para imaginar la relación que tiene con él*, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de este modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto [Bourdieu, 2000 (1998), 51, énfasis nuestro].

Si recogemos todo lo que hemos venido comentando a propósito de Steven Lukes y su tercera dimensión del poder, y el ejercicio de la violencia simbólica en la constitución de unos esquemas de percepción naturalizados, y recordamos ahora las tesis de Medina que anunciamos al comienzo, tal vez podamos hacer algunos comentarios pertinentes. Recordemos que la pregunta a la que nos enfrentábamos era sobre las (im)posibilidades de que sujetos subordinados logren hacer inteligibles para sí mismos experiencias propias aun sufriendo marginación hermenéutica —recordemos, también, como habíamos expuesto en nuestra sección anterior, que era éste el punto de discrepancia fundamental entre Medina y Fricker, que constituía para él un motivo para desarrollar su “contextualismo polifónico” y leer el problema en términos comunicativos—. Esta respuesta de Medina, por consiguiente, parece no ser evidente por sí misma, aun con los ejemplos que comenta a vuelapluma. Después de todo, la “doble conciencia” que había tomado de Du Bois recuerda mucho a los ejercicios de mascarada que James Scott comentaba y que Lukes criticaba. Criticaba, insistamos, no porque no se den, sino

porque el autor, Scott, ignora sistemáticamente todos aquellos otros en los que sobre los subordinados se ejerce una tercera dimensión del poder. Junto a la naturalización y el ejercicio de violencia simbólica que describe Bourdieu, en el que los esquemas de percepción son estructurantes, se pone realmente en entredicho que los sujetos subordinados no construyan —retomando ahora la propia terminología de Medina—, una insensibilidad hermenéutica respecto a sí mismos y se encuentren con la imposibilidad misma de hacer inteligibles (o de-otro-modo-inteligibles) experiencias que redundan en sus propios intereses.

Tal vez, estas tesis de Medina sean sostenibles en contextos en los que el ejercicio del poder adquiere formas manifiestas de opresión y coerción. No obstante, «en sociedades y situaciones en las que la coerción es menos manifiesta o está ausente, y en las que las desigualdades son más opacas, la cuestión de cómo interpretar la inacción se agudiza tanto más» [Lukes, 2007 (1974), 160].

Y si este es un primer aspecto a tener en cuenta, hay otro de índole epistemológica no menos importante en el que hasta ahora no se ha reparado. Se trata, no ya de la dificultad (o imposibilidad) de superar un vacío hermenéutico, sino de la asunción de que su dificultad es una injusticia. ¿Cómo, pensamos que hay que preguntar, es la relación que los sujetos mantienen con los vacíos? Imprimir, pues, a este segundo aspecto una dimensión fenomenológica nos parece, no sólo pertinente, sino también necesario. En efecto, en ello estriba el que sea o no vivido como un problema político. Así, aun cuando los sujetos se topen con vacíos hermenéuticos, aunque sufran marginaciones hermenéuticas y ejercicios de poder, en su forma que sea, consideramos que es necesario que ni los recursos hermenéuticos ni los vacíos sean vividos por ellos *naturalizadamente*. Desnaturalizar el modo en que (no) interpretamos es, pues, politizar los recursos hermenéuticos. Politizar los recursos hermenéuticos no deja de ser preguntarse por su sociogénesis, cuestionar las relaciones en las que se produce conocimiento, sus reglas, sus límites. En suma, hacer un ejercicio de crítica.

Y por supuesto, este ejercicio de desnaturalización no siempre va a poder realizarse. Tal vez, porque los sujetos subordinados se topen previamente con el caso de injusticia hermenéutica que intuíamos al término de la sección anterior —en el que los recursos hermenéuticos existen, pero los sujetos se encuentran con la imposibilidad de acceder a los mismos—, tal vez, porque la naturalización de nuestras estructuras perceptivas nos impida imaginar nuevos modos de comprender el mundo. O, por decirlo con las propias palabras de Lukes, bajo la tercera dimensión del poder «se ofrece la perspectiva de una



explicación sociológica sería —y no meramente personalizada— de cómo los sistemas políticos impiden que las reivindicaciones se conviertan en problemas políticos o incluso que sean formuladas» [Lukes, 2007 (1974), 37]. Con toda seguridad, Steven Lukes no estaba pensando en el problema de la injusticia hermenéutica cuando formuló esa frase, pero parece que la presencia (y su mantenimiento) de estos vacíos y cómo modulan y limitan las posibilidades de intelección entroncan bastante bien con los efectos que este autor estaba señalando.

Por supuesto, ya lo comentábamos en la sección anterior con Bourdieu, aunque no sea evidente que sujetos subordinados puedan constituir nuevos términos, queda cierto margen, localizado, en el que se lleva a cabo una resignificación.

Por estrecha que sea la correspondencia entre las realidades o los procesos del mundo natural y los principios de visión y de división que se les aplican, siempre queda lugar para una *lucha cognitiva* a propósito del sentido de las cosas del mundo y en especial de las realidades sexuales. La indeterminación parcial de algunos objetos permite unas interpretaciones opuestas que ofrecen a los dominados una posibilidad de resistencia contra la imposición simbólica. Así es como las mujeres pueden apoyarse en los esquemas de percepción dominantes (...) para concebir los atributos sexuales masculinos por analogía con las cosas que cuelgan, las cosas blandas, sin vigor [Bourdieu, 2000 (1998), 27].

Y aunque es cierto, y en este estrecho margen aún caben los ejemplos que ofrece Medina y que reproducíamos al comienzo de esta sección, cabe preguntarse, finalmente, si no hay vacíos hermenéuticos estructurales tal y como Fricker los formulaba en *Injusticia epistémica*. Vacíos hermenéuticos que sean transversales y atraviesen todas las capas sociales que, en fin, no puedan solventarse desarrollando una mejor sensibilidad hermenéutica ni una mejor escucha.

Para ello, consideramos que hay que atender al proceso en el que los recursos hermenéuticos fueron formulados. En todos los ejemplos que tanto Fricker como Medina exponen en sus textos, hay un elemento distintivo que debe ser tenido en cuenta: en ambos autores, la superación de los casos de vacíos pasa por un “puro” ejercicio intelectual. En estos ámbitos, es cierto, desde el momento en que los ejercicios de poder dan lugar a un estrecho margen de resignificación, los sujetos subordinados

tienen posibilidad de acuñar nuevos conceptos, plantear modos de comprensión alternativos. En estos ámbitos, aun con las advertencias que acabamos de hacer, el modelo de José Medina sigue siendo pertinente. Y de hecho, y como quisimos hacer ver en la sección anterior, Fricker replanteaba en sus últimos artículos sus propias ideas a partir de las críticas por él vertidas.

Pero, ¿todo se trata de este “puro” ejercicio de intelección? ¿La producción de términos es siempre un ejercicio intelectual? Aun en el caso central de Carmita Wood (o el caso límite, según la obra de Fricker a la que acudamos), la acuñación de “acoso sexual” tuvo lugar bajo ciertas condiciones materiales dadas: en aquel caso, a saber, que un grupo de mujeres tuviera la posibilidad de reunirse para hablar de determinadas experiencias. Y aun en ese caso, la relación de los cuerpos con aquel medio estaba poco mediatizada. Sin embargo, no toda la acuñación de conceptos opera en contextos como ese.

Pensemos, por ejemplo, en cualquier investigación científica contemporánea. Por emplear las palabras del filósofo de la ciencia José Ferreirós, nos percatamos de que «todas las observaciones y experimentos que se realizan en la actualidad están fuertemente mediatizadas por medios técnicos» (Ferreirós, 2002, 14). Los datos con los que opera la investigación científica están *producidos* y no son impresiones sensibles que una *res cogitans* esté en posición de aprehender (*ibid.*). Aceptar esto, asumiendo a la vez que la producción científica, como cualquier otra actividad humana, es eminentemente social (Shapin, 1995, 3-8), nos permite comprender que en el conocimiento que podamos obtener sobre nosotros a partir de estos «medios técnicos» va a haber una fuerte carga de asunciones *extracientíficas* que, si no lo constituye, al menos lo orienta<sup>16</sup>.

Desde el momento en que estos medios técnicos están muy localizados y la relación mediata con ellos sólo está al alcance de una porción muy limitada de personas, el conocimiento a partir de ellos obtenido —o producido— sólo va a poder ser puesto en cuestión en condiciones materiales similares. Además, la institucionalización del conocimiento científico coloca a este en una posición privilegiada dentro del espacio social. Esto resulta sumamente importante si los aspectos sociales que han orientado la investigación experimental están atravesados de prejuicios y sesgos, pues ese

---

<sup>16</sup> Es interesante rescatar la problematización que hace Judith Butler al término de *El género en disputa* de cierta investigación llevada a cabo por David Page, en la determinación del sexo en cierta secuencia genética. *Vid.*, Butler, 2018 (1999), 216-224

conocimiento institucionalizado va a arrastrarlos. Por consiguiente, es plausible pensar que los vacíos hermenéuticos que se produzcan a partir de las marginaciones hermenéuticas que en este tipo de experimentaciones puedan llevarse a cabo serán eminentemente estructurales.

Pongamos un caso. Si desplazamos nuestra reflexión al ámbito de la medicina y atendemos a algunas investigaciones recientes, podemos observar cómo el propio discurso médico está empezando a combatir algunos de estos vacíos en lo que al tratamiento del infarto agudo de miocardio se refiere (en adelante, IAM). Prejuicios androcéntricos han estado sesgando continuamente las investigaciones sobre esta dolencia en, al menos, quién está en posición de sufrir IAM. Así, en cierto estudio reciente encontramos las siguientes palabras:

Hace poco más de una década, se pensaba que las mujeres no podían sufrir un ataque cardíaco, y que su propia genética les protegía [*sic.*], incluso podía leerse que las mujeres que sufrían [*sic.*] un infarto eran catalogadas de “llevar vida de hombre”. Al parecer estas serían [*sic.*] parte de las razones por las cuales las mujeres *no han estado bien representadas* en los estudios de investigación, cuyas conclusiones se han basado en resultados estadísticos [*sic.*] de población predominantemente masculina. La enfermedad cardiovascular en la mujer *no fue reconocida por los propios profesionales, no se establecieron programas de educación, prevención y detección precoz*; incluso demasiado a menudo las enfermedades de las mujeres fueron relegadas a problemas psicológicos [*sic.*] o psicosomáticas [*sic.*] (Peiró et.al., 2008, 32, énfasis nuestro).

En este caso, la marginación hermenéutica se ha estado dando en la escasa o nula participación de las mujeres en aquellas investigaciones dedicadas a estudiar la incidencia y prevalencia del IAM. Desde aquí, por supuesto, el impacto del IAM en la población pasa por una mejor inclusión y representación en las investigaciones. E insistamos en ello, no sólo de cara a revertir los daños epistémicos que este tipo de marginaciones tienen sobre el conocimiento que, desde el discurso médico, pueda llegar a tenerse sobre el IAM: también por los evidentes daños prácticos y sobre la salud que este tipo de marginaciones han llegado a desencadenar: malos diagnósticos, mala aplicación terapéutica, morbilidades, la muerte en el peor de los casos, etc. No en vano, en el mismo artículo concluyen la necesidad de «favorecer la entrada equitativa de su presencia [la de las mujeres] en los ensayos clínicos y en los programas de promoción

[sic.] prevención y rehabilitación, evitar “la discriminación” en los procedimientos diagnósticos y terapéuticos» (*ibid.*). No obstante, el artículo apunta igualmente a la necesidad de llevar a cabo campañas de concienciación y sensibilización sobre el impacto del IAM en las mujeres «cambiando la percepción que éstas tienen de la poca posibilidad de padecer enfermedad cardiovascular» (*ibídem.*). En este mismo estudio, hasta el 40% de las mujeres afirmaron «no percibir la gravedad ni tener la creencia de sufrir un problema de corazón» (Peiró et.al., 2008, 31). Paradójicamente, el IAM resulta ser la primera causa de muerte entre la población femenina tanto en Europa como en Estados Unidos (Peiró et.al., 2008, 32), resultando un factor de riesgo pertenecer a dicho género (SECardiología, 2019 y Peiró et.al., 2008, 30).

Con la exposición de este caso, pretendemos hacer énfasis en la necesidad de contar con las relaciones mediatas que los sujetos subordinados<sup>17</sup> mantienen con los medios materiales a la hora de plantear las posibilidades efectivas que tendrán para hacer inteligibles sus propias experiencias. Así, deberá tenerse en cuenta el modo en que el proceso de conocimiento se lleva a cabo, insistiendo en que no todo es un simple ejercicio de intelección, al modo en que Medina proponía con sus ejemplos. La falta de consideraciones materiales en la propuesta de Medina, en la que ya reparamos<sup>18</sup>, encuentra aquí, pues, sus propios límites.

Y no obstante, también sucede lo mismo para Fricker. Es cierto que ella sostiene que

En ocasiones, la marginación de una persona será una consecuencia del poder material, de tal modo que su procedencia socioeconómica ha dejado en buena medida fuera de su alcance el tipo de puestos de trabajo que facilitan una plena participación hermenéutica. A veces, será una consecuencia del poder identitario, de manera que parte de la explicación de por qué no accede a ese puesto de trabajo es que en el ambiente social hay estereotipos prejuiciosos que lo representan como inadecuado para ella y que influyen negativamente en los juicios de los empleadores. O, como es más probable, puede ser una mezcla de ambos factores [Fricker, 2017 (2007), 248].

Estaríamos tentados a decir que en el caso de las investigaciones de IAM, que sistemáticamente han venido excluyendo a las mujeres, es un caso en el que opera esta

---

<sup>17</sup> Propiamente, habría que considerar las relaciones mediatas de todos los sujetos.

<sup>18</sup> Pág. 16

mezcla de ambos factores. Que, pese a todo, Fricker habría ya contemplado este tipo de situaciones. Sin embargo, a partir de sus propias palabras entendemos que sufrir poder material tiene un carácter marcadamente socioeconómico que, finalmente, tiene consecuencias de cara a la propia intelección de la experiencia.

Pero aquí querríamos proponer algo sutilmente diferente. No se trata de poder acceder a la intelección de ciertas experiencias una vez superadas ciertas barreras económicas o laborales, como parece plantear ella. Nuestra pretensión consiste en insistir en que la comprensión de parte de nosotros mismos, de parte de lo que nos pasa, ocurre de un modo diferente al hasta ahora planteado por nuestros dos autores. Comprensión ésta, para la cual nuestra relación (y no superación de ningún tipo de barrera) con el medio forma parte del propio proceso de conocimiento. Eventualmente, por supuesto, y como corolario, se producirán vacíos hermenéuticos debido a la inexistencia de estas relaciones.

Nuestro ejemplo con el IAM no dista tanto, después de todo, del ejemplo que pusimos al término de nuestra sección anterior con el que pretendíamos ilustrar nuestra intuición de ese otro tipo de injusticia hermenéutica. En el ejemplo que incluíamos, hablábamos del hipotético caso en el que en un sistema de salud privado una persona no pudiera costearse ciertos análisis que le permitirían eventualmente conocer su estado de salud. Decimos que este ejemplo guarda similitudes con el del IAM porque el conocimiento de unas y otros pasaría por la relación que establecieran los cuerpos con determinados medios técnicos.

Y hay, por cierto, otro aspecto importante a tener en cuenta. Hasta ahora, tanto Fricker como Medina han hablado de experiencias vividas, de su dificultad para ponerles nombre, de cómo redundaba ello en una injusticia. En nuestro ejemplo de la persona que no puede costearse unos análisis médicos, en cambio, difícilmente cabría hablarse de que el conocimiento que de sí mismo obtendría si pudiera hacerlo es realmente una experiencia.

Esto nos lleva a preguntarnos si la definición (o las definiciones) de injusticia hermenéutica hasta ahora propuestas deben seguir quedando restringidas a un ámbito fenomenológico o si por el contrario es pertinente ampliar su ámbito de aplicación.

No podemos olvidar que nuestro conocimiento sobre nosotros mismos no siempre es inmediato, ni directo, ni tampoco vivido de un modo experiencial (¿qué es la experiencia de tener tal o cual nivel de plaquetas en sangre?). Y, si no cupiese hablar de injusticia hermenéutica bajo estas condiciones, no hay duda de que a veces no tener la

posibilidad de acceder a dichos conocimientos tiene consecuencias perjudiciales para nosotros mismos (en cuanto a lo que la salud se refiere resulta evidente), y que, otras veces, esta imposibilidad se debe a las marginaciones que ciertos sujetos (individuales o colectivos) llegan a sufrir —y, si la marginación de dichos sujetos comporta una pérdida de aporte de conocimiento, seguiríamos hablando de marginación hermenéutica—.

Recordemos que la propia Fricker establecía en “How is hermeneutical injustice related to ‘white ignorance’? Reply to José Medina’s “Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities” dos condiciones: la primera, que debía ser estructuralmente injusto, es decir, no culpable epistémicamente (Fricker, 2013, 49). Desde lo dicho, queda claro que nuestra propuesta se adecua a este requisito: son ciertas condiciones materiales sufridas las que se traducen en una marginación hermenéutica. La segunda condición es relativa a la ausencia de recursos hermenéuticos. Y sobre ella, Fricker nos dice que «someone might be unable to make sense of a patch of *their own experience* that is non-trivially in their interests to make sense of (*ibid.*) [alguien sería incapaz de dotar de sentido a una parcela de su propia experiencia que no es trivial para sus intereses (traducción y énfasis propios)]. Nos encontramos, pues, de manera implícita, con que la experiencia de la persona afectada es condición necesaria para poder hablar de injusticia hermenéutica. Y, por consiguiente, que no estamos en posición de hablar de la misma. No obstante, es esta precisamente la condición que estamos poniendo en cuestión. ¿Es condición necesaria que los vacíos hermenéuticos conlleven no acceder a conocimientos experienciales? ¿O puede hablarse de injusticia hermenéutica en aquellos casos en los que la imposibilidad de acceder a un conocimiento no está mediado por la propia experiencia? Según la respuesta que se dé a esta pregunta, nos encontraremos reformulando la definición de injusticia hermenéutica hasta ahora dada, apostando por una concepción extendida de la misma o, por el contrario, nos estaremos situando ante otro tipo de injusticia epistémica<sup>19</sup>.

Así pues, finalmente, nuestro interés en una revisión crítica de algunas tesis de José Medina nos ha colocado en una posición en la que podemos aventurar nuevas posibles direcciones para la reflexión sobre los vacíos hermenéuticos y sus injusticias. Recordar las palabras de Steven Lukes y Pierre Bourdieu nos ha permitido comprender que no

---

<sup>19</sup> Evidentemente, la superación de este tipo de vacíos pasaría por estrategias muy diferentes a las fórmulas del oyente virtuoso propuestas por Fricker al término de su obra.

siempre van a estar los sujetos subordinados en posición de poder hacer inteligibles experiencias para las cuales no hay recursos hermenéuticos. Ello nos ha dado paso a hacer la pertinente distinción entre toparse con la dificultad de superar un vacío hermenéutico y, por otro lado, asumirla como injusta. E insistíamos en que para poder llevar a cabo este giro, era necesario relacionarse críticamente con aquellos recursos con los que nos comprendemos, politizándolos. Para ello, considerábamos necesario atender al proceso en el que los recursos eran acuñados. Y así, advertíamos sobre la necesidad de contar con las relaciones mediatas que los sujetos establecen con sus medios materiales. Señalar estas relaciones mediatas como parte del proceso socigenético de los recursos hermenéuticos nos ha permitido comprender que la falta de relación con determinados medios materiales daba lugar a vacíos que, aunque eventualmente contingentes y superables, no por ello dejaban de ser estructurales, dando validez, finalmente, a una tesis importante de Fricker que desde la propuesta de Medina había sido rechazada. Rechazo éste, precisamente, por no haber tenido en cuenta dimensiones materiales del problema. Finalmente, y a partir de los ejemplos de los que nos hemos servido para ilustrar la crítica anterior, nos hemos situado en posición de poder aventurar la posibilidad de una concepción extendida de la injusticia hermenéutica. En esta concepción extendida, proponíamos abandonar la condición de que los recursos hermenéuticos tenían que referirse necesariamente a experiencias vividas para considerar también dentro de la injusticia hermenéutica a aquellos casos en los que la ausencia de términos no se refiere a experiencias que un sujeto estaría tratando de comunicar o de hacer inteligible, sino a aquellos ámbitos no vivenciales de nosotros mismos que, bajo el sufrimiento de determinadas marginaciones hermenéuticas, no estaríamos en posición de llegar a comprender.

## Conclusión

Un concepto como el de la injusticia hermenéutica nace de la intersección entre filosofía política y epistemología —podríamos añadir, con Medina, que en ese cruce interviene también la filosofía del lenguaje—. En efecto, con él nos preguntamos por las consecuencias ético-políticas que tienen ciertos vacíos hermenéuticos, y se apunta igualmente a cómo la estructuración de determinadas relaciones sociales da lugar a la manera en que conocemos. En último término, ya lo apuntábamos, un concepto como este entronca en todas aquellas reflexiones que intuyen que cómo comprendemos (y cómo no lo hacemos) influye en nuestra manera de vivir. Que hablemos, finalmente, de que ciertas maneras de no poder comprender son injustas, dotan a la reflexión de un carácter ético-antropológico muy particular. No deja de parecer, al fin y al cabo, que los esfuerzos por lograr revertir estas situaciones de injusticia hermenéutica tratan, con palabras de Judith Butler, por hacer las vidas más vivibles [Butler, 2018 (1999), 24 y 26]. Lo que es lo mismo que decir que a todas estas reflexiones subyace cierto ideal de dignidad humana. Dignidad humana, para la cual no sólo es necesario que podamos llegar a comprender aspectos fundamentales de nuestras propias vidas, sino también tomar parte en la creación y configuración de aquellos códigos con los que vamos a comprendernos y a reconocernos. Lo decíamos, al fin y al cabo, al comienzo<sup>20</sup>: una problemática como la que el concepto de “injusticia hermenéutica” plantea parece ser propia de una sociedad democrática.

De ese cruce entre filosofía política, epistemología y filosofía del lenguaje, hemos querido hacer ver que no sólo ha sido fructífero el encuentro, sino que no está agotado. En efecto, tras la publicación en 2007 de *Epistemic Injustice (Injusticia epistémica)* de Miranda Fricker y la aparición del concepto de “injusticia hermenéutica”, autores como José Medina se han acercado a él. Su aproximación comunicativa, en la que se insistía en su contextualismo polifónico, no sólo nos hacía ver que superar un vacío hermenéutico no consiste sólo en lograr una mejor intelección de la experiencia, sino también en poder comunicarla. Comunicarla, de manera que su comprensión en los otros tenga efectos performativos. José Medina dotaba, pues, de un carácter genuinamente práctico la superación de un vacío hermenéutico, insistiendo en que la cuestión no era (o no se trataba sólo) de lograr una intelección.

---

<sup>20</sup> *Vid.*, nota 1



Y si José Medina proponía nuevas perspectivas para la reflexión, nosotros, igualmente, hemos querido seguir enriqueciéndola. Así, asumiendo su tesis de que los recursos hermenéuticos están situados, intuíamos al término de nuestra segunda sección un tipo de injusticia hermenéutica que hasta el momento no habíamos visto formulada: la injusticia porque la comprensión de un ámbito de nosotros mismos se viese imposibilitada por no poder acceder a unos recursos hermenéuticos ya existentes, y no porque de facto no existan.

Sin embargo, no ha sido hasta nuestra última parte de este texto cuando hemos dedicado mayores esfuerzos a abrir el campo de reflexión. Junto con la intuición de este tipo de injusticia hermenéutica, Steven Lukes y Pierre Bourdieu nos permitían comprender que sujetos subordinados no están siempre en posición de formular modelos de comprensión alternativos, por lo que sus posibilidades de encontrar estrategias de resistencia transformadoras de su propia realidad se veían mermadas y, en contrapartida, con la necesidad de someterse a ejercicios de poder —a veces de manera irreflexiva y voluntaria—.

Advertíamos, por tanto, de la necesidad de contar con las posibilidades materiales para establecer estos modelos alternativos de comprensión. Así, y siguiendo la ilustración de Carmita Wood y las feministas estadounidenses de la tercera ola, hemos querido hacer ver que la acuñación de un concepto como “acoso sexual” fue posible porque un grupo de mujeres pudieron reunirse. Sin embargo, otras veces las condiciones materiales juegan un protagonismo mucho mayor que el de simplemente servir de espacio para una reunión: en estos casos, el conocimiento y la comprensión que llegamos a lograr de nosotros mismos pasa por una relación mucho más mediatizada con dicha realidad material. Y así, el que no se den tales relaciones, redundaría en déficits de nuestra propia comprensión.

Ilustramos lo dicho a partir de las marginaciones que sistemáticamente habían venido sufriendo las mujeres en los estudios sobre Infarto Agudo de Miocardio, hasta el punto de que se ha llegado a creer que estaban exentas de tal posibilidad. Que hasta apenas veinte años se siguiese manteniendo dicha creencia pone en evidencia la importancia que tienen los sesgos cognitivos en el desarrollo de investigaciones científicas, hasta el punto de llegar a poner vidas humanas en juego.

Que casos como estos se den, finalmente, nos hicieron sostener la valencia de los vacíos estructurales de Fricker, negados por principio desde la propuesta de José Medina. Y, si pudiera leerse bajo un mismo marco tanto a la propuesta inicial de

Miranda Fricker como a la suya, consideramos que sólo puede darse teniendo en cuenta las posibilidades materiales que permiten la construcción del conocimiento y la comprensión de nosotros mismos.

Finalmente, quisimos aventurar una concepción extendida de la injusticia hermenéutica si desechamos la condición de que los recursos con los que nos comprendemos se tienen que referir únicamente a las propias experiencias. Desde el momento en que asumimos que parte de la comprensión de nosotros mismos no se da de este modo (pensemos en la información que nos brinda una biopsia) consideramos sugerente abordar los déficits en la obtención y acceso a este tipo conocimiento por ejercicios de poder desde lo que las teorizaciones sobre la injusticia hermenéutica puedan plantearnos.

\*

Para concluir este texto, quisiéramos apuntar de manera proyectiva a una dirección que hasta ahora no hemos mencionado, y que se sintetiza en la siguiente pregunta: ¿cuál es la relación entre recursos y vacíos hermenéuticos? O, dicho de otro modo, ¿de qué manera puede plantearse que los límites de nuestra comprensión —los vacíos— sean derivados de los recursos hermenéuticos que ya manejamos? Resulta una pregunta casi tautológica. La cuestión a plantear, entonces, vuelve a ser, como en nuestra segunda sección, *topológica*: ¿hay que hablar de injusticia hermenéutica porque no podamos comprender ámbitos de nuestras vidas debido a ejercicios de poder que se han traducido en marginaciones (también hermenéuticas)? ¿O puede hablarse de injusticia hermenéutica a partir del modo en que comprendemos? En este último caso, parece que pudiéramos hablar de la perpetración de injusticias hermenéuticas, mientras que los vacíos y las lagunas son siempre sufridos. Más allá de la perpetración o no de injusticias hermenéuticas, si el fundamento de ésta es la marginación hermenéutica, quienes estén en posición de instituir las maneras de comprensión colectiva serán aquellos sujetos no marginados hermenéuticamente. Por lo que los vacíos que éstos creen serán la consecuencia indirecta de los recursos que establezcan. La propia Miranda Fricker apunta en algunos momentos de su capítulo hacia esta dirección:

Si una mujer tiene un empleo bien remunerado en una gran empresa donde impera una ética laboral machista, quizás sea completamente incapaz de enmarcar

determinados significados, ni siquiera para sí misma, relacionados con la necesidad de que haya unas condiciones de trabajo conciliadoras con la familia (esos sentimientos sólo indican falta de profesionalidad, ausencia de ambición, compromiso tímido con el puesto de trabajo) [Fricker, 2017 (2007), 247].

E igualmente, un poco más adelante,

Desde el punto de vista epistémico, lo que tiene de malo este tipo de marginación hermenéutica es que vuelve *estructuralmente prejuicioso* el recurso hermenéutico colectivo, ya que tenderá a propiciar interpretaciones sesgadas de las experiencias sociales de ese grupo porque están insuficientemente influidas por el grupo protagonista y, por tanto, indebidamente influidas por grupos con mayor poder hermenéutico (así, por ejemplo, el acoso sexual pasa por *flirteo*, la violación en el matrimonio como no violación, la depresión posparto como histeria, la reticencia a trabajar horas que dificultan la conciliación de la vida familiar como falta de profesionalidad, etcétera) [Fricker, 2017 (2007), 249].

La cuestión resulta importante porque desplaza el ámbito de reflexión de cómo los vacíos impiden comprender (y cuáles son las consecuencias epistémicas y prácticas ante esta situación) a qué estamos haciendo cuando comprendemos del modo en que lo hacemos. Y así, por ejemplo, podríamos llegar a preguntarnos: ¿Qué consecuencias prácticas tiene que sobre el grupo al que pertenecemos pesen prejuicios<sup>21</sup>? ¿Qué consecuencias tiene si, siguiendo a Bourdieu, debido a la violencia simbólica, en el grupo al que pertenecemos no podemos plantear modelos de comprensión alternativos?

Judith Butler, en la estela de Michel Foucault, ha sido una autora que ha planteado buena parte de su reflexión más importante sobre el género en el panorama académico en esta dirección, en la que ha querido insistir a la vez en las dos caras de la moneda. Elvira Burgos, especialista en la autora norteamericana, lo expresaba de manera sucinta con las siguientes palabras: «Butler desarrollará después más ampliamente y de modo fructífero esta idea de que las formaciones discursivas crean inteligibilidad produciendo identidad pero también excluyendo y limitando» (Burgos, 2008, 120)<sup>22</sup>. Y también Steven Lukes, en *EPER*, se hace eco igualmente de la misma intuición:

---

<sup>21</sup> León, R., et.al. 2010 (1998), 137: «los prejuicios como fenómenos de conocimiento constituidos por estereotipos y que llevan asociados un componente conductual que denominados discriminación».

<sup>22</sup> El concepto clave para Judith Butler es el de “matriz heterosexual”: «Utilizo la expresión *matriz heterosexual* a lo largo de todo el texto para designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual

La dominación relacionada con la identidad, o lo que podemos denominar dominación a través del reconocimiento, puede adoptar formas más complejas, en las que el grupo o nación dominante, que tiene el control de los medios de interpretación y de comunicación, proyecta su propia existencia y cultura como la norma, y convierte en invisible la perspectiva de aquéllos a los que domina, a la vez que crea un estereotipo para los mismos y los señala como «otros» [diferentes] [Lukes, 2007 (1974), 146].

Si, junto a estas palabras, recogemos las migajas sobre la salud y la enfermedad que hemos venido dejando a lo largo de todo el camino que es este texto, tal vez podamos aventurar una dirección para la reflexión sobre la injusticia hermenéutica hasta ahora inexplorada. En efecto, que la literatura sobre injusticia hermenéutica en particular e injusticia epistémica en general haya estado orbitando alrededor del género y la raza, no debería ser motivo para apuntar a otras posibles direcciones y formular nuevas preguntas. ¿De qué modo se concibe la salud dentro de tales o cuales ámbitos? ¿Es un estado? ¿Es una relación (del cuerpo con el medio)? ¿Y qué consecuencias tiene entender la cuestión en términos dicotómicos? ¿Cómo rompe esta tensión una enfermedad crónica? ¿No estaría *mal* comprendido un caso como éste en un modelo de intelección que asume la salud y la enfermedad como dos polos, entre los que se transita? ¿Cuáles son las posibilidades que se le ofrecen a una persona—ya no sólo para comprenderse, también para vivir discursivamente— entendirse desde esta polarización? ¿Cuáles son las posibilidades que a esta misma persona se le ofrecen si *es comprendido* desde esta polarización?

El ámbito de reflexión de estas cuestiones no sería (o no tendría por qué ser), el propio del discurso médico sino, más bien —en una intuición igualmente foucaultiana—, en aquellos otros ámbitos en los que la salud se concibe y está en juego. ¿Cuál es la *sensibilidad hermenéutica* en determinada empresa para con sus trabajadores en lo que a la salud se refiere? E igualmente, ¿cómo se concibe, pongamos, en un ámbito universitario? ¿Cuál es el protocolo para justificar una ausencia a un

---

se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He partido de la idea de “contrato heterosexual” de Monique Wittig y, en menor grado, de la idea de “heterosexualidad obligatoria” de Adrienne Rich para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad del género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad» [Butler, 2018 (1999), 292, n.6].

examen? ¿Y este protocolo es viable para enfermedades en las que a veces lo que se requiere es reposo en una cama? ¿Cómo se justifica en casos así no haber podido estudiar por la dolencia de una enfermedad? ¿Y si lo que está en juego es una beca y la posibilidad de continuar los estudios? Y en otro orden de preguntas, ¿se contemplan para determinados casos las adaptaciones curriculares pertinentes? O, si volvemos al ámbito laboral, ¿de qué manera se contempla la posible adaptación del puesto de trabajo debido a ciertas discapacidades?

Consideramos que el tipo de preguntas aquí formuladas apuntan a lo que Gaile Pohlhaus Jr., siguiendo a K. Dotson, denomina exclusiones epistémicas de tercer orden (Gaile, 2017, 20). En efecto, en “Varieties of epistemic injustice” (*Variaciones de injusticia epistémica*), la autora propone varias lentes con las que evaluar los sistemas epistémicos de cara a revertir las injusticias epistémicas que en ellos puedan ocurrir. Así, una de estas lentes establece una categorización que diferencia entre los distintos grados en que ocurren las exclusiones epistémicas en dichos sistemas.

Las que se refieren al primer orden, son aquellas en las que el sistema epistémico parece funcionar lo suficientemente bien pero, no obstante, necesita ser utilizado de un modo más adecuado (Gaile, 2017, 19). Como ejemplo de este tipo de problemas identifica las exclusiones debido a injusticias testimoniales.

El segundo grado dentro de su categorización apunta a fallos en el propio sistema epistémico y que no se resuelven por una participación más equitativa. Ejemplo paradigmático serían los casos que señala Fricker en su primera formulación de injusticia hermenéutica (Gaile, 2017, 20).

Finalmente, el tercer grado en que podemos encontrar exclusiones dentro de un sistema epistémico se corresponde con aquellos casos en que el sistema funciona lo suficientemente bien para realizar ciertas tareas, pero fracasa en su conjunto para realizar otras. En este caso, nos dice Gaile, es necesario un “cambio de tercer grado” para pensar aquello que el sistema no nos permite pensar (*ibid.*).

Pues bien, si tal vez en ciertos ámbitos se manejan concepciones dicotómicas de la salud y la enfermedad, como dos estados contrapuestos entre los que se transita, tal vez, decimos, si sobre los cuerpos (o sobre determinados cuerpos) llegan a operar incomprendiones y distorsiones a partir de estas concepciones previas, buscar un acercamiento entre la injusticia epistémica y una reflexión sobre el cuerpo y la salud requiera proponer cambios de este tercer grado. Al modo en que es posible hablar del

cuerpo, la salud y e injusticias epistémicas esperamos dedicar parte de nuestros futuros trabajos.

## Bibliografía

- Bourdieu, P. [1988 (1986)] “Espacio social y poder simbólico” en: Bourdieu, P., *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa
- Bourdieu, P. [2000 (1998)] *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- Burgos, E., (2008) *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros
- Butler, J., [2018 (1999)] *El género en disputa*. Barcelona: Paidós
- Ferreirós, J. (2002) *Notas del curso. Filosofía de la ciencia*. n.a.
- Fricker, M., [2017 (2007)] *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder
- Fricker, M. (2013) “How is hermeneutical injustice related to ‘white ignorance’? Reply to José Medina’s ‘Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities’.” *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2 (8), 49-53
- Fricker, M. (2016) “Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance.” En: Peels, R. and Blaauw, M. (eds.) *The epistemic dimensions of ignorance*. Cambridge University Press, 144-159
- Pohlhaus, Jr., G. (2017) “Varieties of epistemic injustice.” En: Kidd, I.J., Medina, J. and Pohlhaus Jr., G., eds. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York City: Routledge Handbooks
- León, J.M., et.al. [2010 (1998)] “Estereotipos, prejuicios y discriminación.” En: León, J.M., et.al., *Psicología social*. Madrid: McGraw-Hill
- León, J.M., et.al. [2010 (1998)] “Socialización y aprendizaje social.” En: León, J.M., et.al., *Psicología social*. Madrid: McGraw-Hill
- Lukes, S. [2007 (1974)] *El poder: un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI
- Medina, J. (2012) “Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities.” *Social Epistemology A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 26 (2), 201-220
- Medina, J. (2013) *The Epistemology of Resistance*. Oxford University Press

- Medina, J. (2017) “Varieties of Hermeneutical Injustice.” En: Kidd, I.J., Medina, J. and Pohlhaus Jr., G., eds. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York City: Routledge Handbooks
- Peiró et.al., (2008) “Análisis de las causas de la demora prehospitalaria en el IAM en las mujeres.” *Enfermería en Cardiología*, 42-43 (3), 29-33
- Portillo, F.J. (2017) *Un Dios fallido. En torno al concepto de Dios en la primera filosofía de Jean-Paul Sartre*. Trabajo de Fin de Grado, Grado en Filosofía, Universidad de Sevilla.
- SECardiología (2019) “Ser mujer aumenta un 18% el riesgo de morir por infarto agudo de miocardio en España.” En *Sociedad española de Cardiología*. Accedido el 3 de septiembre de 2019, desde <https://secardiologia.es/comunicacion/notas-de-prensa/notas-de-prensa-sec/10376-ser-mujer-aumenta-un-18-el-riesgo-de-morir-por-infarto-agudo-de-miocardio-en-espana>
- Shapin, S. (1995) *A social history of truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. United States of America: The University of Chicago Press
- Spinoza, B. [2014 (1677)] “Tratado político” en: RBA Coleccionables, eds. *Tratado teológico-político. Tratado político*. Madrid: Gredos
- Toboso & Guzmán (2010) “Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... y otros lechos de Procusto” *Política y Sociedad*, 47 (1), 67-83