


Miranda Fricker
Injusticia epistémica

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Miranda Fricker

Injusticia epistémica

El poder y la ética del conocimiento

Traducción de
Ricardo García Pérez

Herder

Título original: Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing

Traducción: Ricardo García Pérez

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

Edición digital: José Toribio Barba

© 2007, *Miranda Fricker*

© 2007, *Oxford University Press, Oxford*

© 2017, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3928-5

1.^a edición digital, 2017

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

Para G, K y A

Índice

Prólogo

INTRODUCCIÓN

1. Injusticia testimonial

El poder

Poder identitario

El ejemplo central de injusticia testimonial

2. Los prejuicios en la economía de la credibilidad

Estereotipos y estereotipos prejuiciosos

¿Injusticia testimonial sin intervención de prejuicios?

El agravio de la injusticia testimonial

3. Para una explicación del testimonio desde la epistemología de la virtud

Esbozar la posición dialéctica

¿La oyente responsable?

La percepción virtuosa: moral y epistémica

Entrenar la sensibilidad

4. La virtud de la justicia testimonial

Corregir los prejuicios

Historia, culpa y decepción moral

5. La genealogía de la justicia testimonial

Una tercera virtud fundamental de la verdad

Una virtud híbrida: ético-intelectual

6. Significaciones originales: de nuevo con el agravio

Dos tipos de silencio

[La idea misma de sujeto de conocimiento](#)

[7. Injusticia hermenéutica](#)

[El ejemplo central de injusticia hermenéutica](#)

[Marginación hermenéutica](#)

[El agravio de la injusticia hermenéutica](#)

[La virtud de la justicia hermenéutica](#)

[Conclusión](#)

[Bibliografía](#)

[Índice analítico](#)

Todo volumen de filosofía moral contiene, al menos, un capítulo dedicado a la justicia, a la que están dedicados por entero otros muchos de esos libros. Pero ¿dónde queda la injusticia? A decir verdad, los sermones, el teatro y, en general, la ficción apenas se ocupan de otra cosa, mientras que la filosofía y el arte parecen evitarla. Ambos dan por hecho que la injusticia no es más que la ausencia de justicia y que, una vez que conocemos lo que es justo, ya sabemos cuanto necesitamos saber. Pero tal vez esto no sea cierto. Desatendemos muchas cosas importantes si dirigimos la mirada solo hacia la justicia. El sentido de la injusticia, las dificultades para identificar a sus víctimas y las múltiples formas en las que todos aprendemos a vivir con las injusticias que nos infligimos unos a otros tienden a ser ignoradas, al igual que la relación entre injusticia privada y orden público.

JUDITH SHKLAR, *Los rostros de la injusticia*

Prólogo

A veces, cuando los filósofos de la ética vuelven la vista atrás para contemplar la implosión que otrora sufrió la ética filosófica bajo el régimen positivista del análisis lingüístico, suspiran aliviados porque la materia haya conseguido redescubrirse a sí misma poco a poco. Lo consiguió en buena medida prestando una atención renovada a lo que, en términos muy generales, podríamos llamar psicología de la ética; es decir, la experiencia real que los seres humanos tienen de los valores éticos. De ese modo, la atención más cuidadosa a la experiencia vivida reanimó una región mortecina de la filosofía. En ocasiones me pregunto si los epistemólogos podrán lanzar pronto una similar mirada retrospectiva a la epistemología y considerar que ha estado orientada por el régimen del análisis conceptual. Quizá estemos exagerando la comparación, pero, a mi juicio, diversos esfuerzos por cultivar una relación más estrecha con las prácticas epistémicas reales están ensanchando y reanimando poco a poco la epistemología, igual que sucediera antes con la ética. Este libro es una aportación a esos afanes, por cuanto está impulsado por cierta percepción de las posibilidades que se abren para la epistemología cuando nos tomamos más en serio la psicología epistémica; es decir, cuando tomamos como materia principal las prácticas humanas a través de las cuales se gana o, incluso, se pierde conocimiento. Específicamente, mi interés se centra en las prácticas epistémicas tal como necesariamente las desarrollan unos sujetos socialmente situados. Esta concepción que atiende a su carácter socialmente situado otorga un papel protagonista a las cuestiones de la identidad social y

el poder y es requisito imprescindible para manifestar una determinada dimensión ética de la vida epistémica: la dimensión de la justicia y la injusticia. Ese es el territorio que se explora en este libro.

Esta exploración no está orientada hacia la justicia, sino más bien hacia la injusticia. Como señala Judith Shklar, la filosofía habla mucho de la justicia y muy poco de la injusticia. Si bien seguramente se equivoque al afirmar lo mismo del arte, la puntualización en el campo de la filosofía es certera y reviste una significación profunda. Lo característico y singular de la filosofía es que se ocupa de manera principal de las idealizaciones racionales de los seres humanos y sus actividades. Los filósofos son muy aficionados a entender en los términos adecuados lo que significa comprender. Está bien, pero no deberíamos detenernos ahí si también queremos comprender prácticas humanas que tal vez se aproximen al ideal racional solo de forma muy irregular. El enfoque sobre la justicia produce la impresión de que la justicia es la norma y la injusticia una desafortunada anomalía. Pero, obviamente, esto podría ser del todo falso. También produce la impresión de que siempre debemos entender la injusticia de forma negativa mediante la correcta comprensión previa de la justicia. No obstante, lo que no es tan obvio es que en ocasiones la vía para comprender puede ser la inversa. Lo que me interesa aquí es la injusticia en la esfera específica de la actividad epistémica, en la que sin duda creo que hay áreas donde la injusticia es lo normal y que el único modo de dejar al descubierto lo que comporta la justicia epistémica (de hecho, incluso el único modo de ver que existe algo como la justicia epistémica) es prestar atención al espacio negativo constituido por la injusticia epistémica. Este libro es una exploración de ese espacio negativo.

El material que conforma este libro fue redactado durante un permiso de investigación de la Escuela de Filosofía de Birkbeck College en combinación con otro permiso del Arts and Humanities Research Board, estoy muy agradecida a ambas instituciones por su apoyo. Algunas de las ideas bá-

sicas nacieron unos cuantos años antes, cuando disfrutaba de una beca posdoctoral de la British Academy (1997-2000), sigo estando muy agradecida a ellos por haberme brindado semejante oportunidad y privilegio. La mayoría de lo que sigue se publica aquí por primera vez, aunque parte del capítulo 3 es un desarrollo del análisis expuesto en «Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing», *Metaphilosophy*, 34, 1-2 (enero de 2003), pp. 154-173; reimpresso en M. Brady y D. Pritchard (eds.), *Moral and Epistemic Virtues* (Oxford, Blackwell, 2003), pp. 139-158. Los capítulos 4 y 6 contienen ecos de «Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 2 (1998), pp. 159-177. Otros materiales, en su mayoría del capítulo 7, están publicados con el título «Powerlessness and Social Interpretation», *Episteme*, 3, 1-2 (2006).

He presentado diversas variantes de este material en seminarios de investigación celebrados en las universidades de Birmingham, Cambridge, Dundee, Hull, Leeds, Oxford, Sussex y Warwick, en la London School of Economics, en el Birkbeck College de la Universidad de Londres y en el congreso anual de 2006 de *Episteme*, que se celebró en la Universidad de Toronto. Agradezco sinceramente a los participantes de esos actos sus valiosos y constructivos comentarios y preguntas. Concretamente, estoy muy agradecida a los colegas y amigos que han tenido la amabilidad de leer y comentar los borradores de algunos capítulos: Jen Hornsby, Susan James, Sabina Lovibond y Kate Summerscale, y especialmente agradecida a Anne Kelleher, Keith Wilson y a dos lectoras (entonces anónimas) de Oxford University Press, Chris Hookway y Rae Langton, por sus alentadores y enormemente valiosos comentarios sobre borradores completos. Gracias a Jean van Altena por su cuidadoso y maravilloso trabajo con el manuscrito. Y, por último, quiero expresar mi sincero agradecimiento al editor, Peter Montchiloff.

Introducción

Este libro explora la idea de que existe un tipo de injusticia específicamente epistémica. Hay una serie de fenómenos que podrían inscribirse bajo el epígrafe general de injusticia epistémica. Dada la forma en que desde la filosofía estamos habituados a pensar en la justicia, la idea de injusticia epistémica quizá despierte en primera instancia pensamientos sobre la injusticia distributiva con respecto a bienes epistémicos como la información o la educación. En estos casos nos representamos a agentes sociales interesados por obtener bienes diversos, algunos de ellos epistémicos, y nos preguntamos si todo el mundo recibe su correspondiente cuota de ellos. Cuando la injusticia epistémica adopta esta forma no tiene nada específicamente epistémico, pues en buena medida parece una casualidad que el bien en cuestión se caracterice como un bien epistémico. En cambio, el proyecto de este libro es aproximarse a dos formas de injusticia epistémica que son de naturaleza específicamente epistémica y teorizar sobre ellas para mostrar que sobre todo consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento. Las llamo *injusticia testimonial* e *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 credibilidad 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. Un ejemplo de lo primero podría darse cuando la policía no nos cree porque somos negros; un

ejemplo de lo segundo podría ser el de alguien que fuera víctima de acoso sexual en una cultura que todavía carece de ese concepto analítico. Podríamos decir que la causa de la injusticia testimonial es un prejuicio en la economía de la credibilidad, mientras que la de la injusticia hermenéutica son prejuicios estructurales en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos.

El propósito general es sacar a la luz determinados aspectos éticos de dos de nuestras prácticas epistémicas cotidianas más elementales: la de transmitir conocimiento a otros mediante el testimonio y la de dar sentido a nuestras experiencias sociales. Como los rasgos éticos en cuestión nacen de la actuación del poder social en las interacciones epistémicas, revelarlas supone también dejar al descubierto una política de las prácticas epistémicas. En el contexto de la epistemología angloestadounidense no suelen aparecer ideas que presagien la politización de nuestra forma de concebir nuestras relaciones epistémicas (ideas como la de que la confianza epistémica podría guardar una relación incontrolable con el poder social, o que la desventaja social puede dar como resultado una desventaja epistémica injusta). Tal vez no aparezcan porque se las supone aliadas necesarias de la perspectiva relativista de la que fue apoteosis la posmodernidad, o quizá tan solo porque el marco teórico del individualismo y la idealización racional obligatoria que la tradición epistemológica ha creado para sí misma dificulta mucho ver qué influencia podrían tener este tipo de cuestiones sobre la epistemología propiamente dicha. Con independencia de cuál sea la explicación, una de las fuerzas motrices de este libro es que la epistemología, tal como se ha desarrollado tradicionalmente, se ha visto empobrecida por la ausencia de algún marco teórico conducente a revelar los aspectos éticos y políticos de nuestra conducta epistémica. En el seno de la tradición anglo-estadounidense, la epistemología feminista ha sido más bien una voz solitaria por su valiente insistencia en este aspecto, aunque confío en mostrar que una epistemología de la virtud nos brinda un dialecto epistemológico general con el que se

pueden analizar estas cuestiones de manera muy fructífera.

En la ética podemos encontrar un punto ciego semejante, pues también es una pena que la ética no haya incluido en su ámbito de estudio nuestra conducta epistémica. Sin embargo, en el caso de la ética, la falta de atención a los aciertos y errores de nuestra vida epistémica parece más contingente y no conducente a la formulación de un apunte diagnóstico especial, más allá del comentario general de que ha sido una preocupación histórica de segundo orden. Comoquiera que haya sucedido, dados los antecedentes tradicionales este libro no es ni una obra estrictamente de ética, ni una obra estrictamente de epistemología; más bien, redefine una franja de terreno fronterizo entre ambas regiones de la filosofía.

Una bibliografía filosófica que, sobre todo para muchas filósofas feministas, sí parecía augurar un espacio teórico en el que investigar la ética y la política de nuestras prácticas epistémicas fue la del posmodernismo. Uno de los atractivos fundamentales del pensamiento filosófico posmodernista fue que anclaba con solidez la razón y el conocimiento en el contexto del poder social. Las preocupaciones tradicionales por la autoridad de la razón adquirieron un nuevo contexto teórico, en apariencia radicalizador, en el que se las podía hacer evolucionar en una clave más política. Pero todo resultó ser en buena medida una vana esperanza, pues el sesgo extremista de gran parte de los escritos posmodernistas condujo a menudo al reduccionismo y la fuerza motriz subyacente tras el espíritu posmodernista emergió más bien como una desilusión ante unos ideales de razón insostenibles que como una voluntad real de explicar las interacciones de la justicia y la injusticia en la urdimbre de la razón con el poder social.¹ La desconfianza hacia la categoría de la razón *per se* y la tendencia a reducirla a una actuación del poder se anteponen en realidad a las preguntas mismas que es necesario formular acerca de cómo afecta el poder a nuestra actuación como sujetos racionales, pues erradica o al menos oscurece la distinción entre lo que podemos pensar con la razón y lo que las meras relaciones de

poder obran sobre nuestro pensamiento. Si nos interesa indagar qué forma adoptarían las cuestiones de la justicia en relación con nuestras prácticas epistémicas, la tendencia reduccionista oscurece las fundamentales diferencias entre, pongamos por caso, rechazar la palabra de alguien por una buena razón y rechazarla por simples prejuicios. De este modo, lejos de inaugurar un espacio teórico en el que explorar las cuestiones de la justicia y el poder en las prácticas epistémicas, el posmodernismo antepuso de hecho este tipo de preguntas y, por tanto, lo que tenía que decir de relevancia epistemológica no condujo en última instancia a adoptar una orientación progresista en absoluto, sino que, si acaso, se orientó hacia el conservadurismo.

Pero no debemos permitir que no haya más que silencio donde antes había un zumbido posmodernista, pues sin duda podemos encontrar modos mejores de analizar la urdimbre de la razón con el poder social. Podríamos preguntar qué forma debería adoptar este análisis. Una respuesta a esta pregunta es que debe adoptar la forma de plantear preguntas éticas de primer orden en el contexto de explicaciones socialmente situadas de nuestras prácticas epistémicas.² Una explicación socialmente situada de una práctica humana es una explicación en la que los participantes no estén concebidos de forma abstracta con respecto a las relaciones de poder social (como tradicionalmente se hace en la epistemología, incluida la de tinte más social), sino como seres que operan como tipos sociales que guardan entre sí relaciones de poder. Esta concepción socialmente situada plantea preguntas sobre el poder, cuyos ritmos, unas veces racionales y otras irracionales, afloran de manera natural cuando tratamos de explicar la práctica epistémica en sí misma. La concepción tradicional y abstraída en grado máximo del sujeto humano podría responder mejor a muchas preguntas filosóficas, pero confinarse en ese marco restringe el tipo de cuestiones e intuiciones filosóficas que podemos plantear, de manera que el repertorio filosófico sufre un empobrecimiento innecesario. Por el contrario, partir de la concepción socialmente situada nos permite reconstruir

parte de las interdependencias existentes entre el poder, la razón y la autoridad epistémica para revelar los rasgos éticos intrínsecos a nuestras prácticas epistémicas. En última instancia, lo importante es ver cómo nuestra conducta epistémica podría volverse al mismo tiempo más racional y más justa.

A lo largo de todo el libro utilizo el concepto de poder social, de modo que en el capítulo 1 mi primera tarea es definir una noción operativa de dicho poder. La noción a la que llego es bastante amplia y la idea central es que el poder es la capacidad socialmente situada para controlar los actos de los demás. A continuación presento una subespecie de poder social a la que denomino *poder identitario*; una forma de poder social directamente dependiente de concepciones compartidas en el imaginario social de las identidades sociales de los implicados en la actuación concreta del poder. El resto del capítulo 1 está dedicado a exponer la idea principal del libro, por cuanto caracteriza la forma principal de la injusticia epistémica: la *injusticia testimonial*. La idea fundamental es que una hablante sufre una injusticia testimonial simplemente si los prejuicios del oyente llevan a este a otorgar a la hablante menos credibilidad de la que le habría concedido en otras circunstancias. Como los prejuicios pueden adoptar muy distintas formas, hay más de un fenómeno susceptible de incluirse en el concepto de injusticia testimonial. Introduzco el concepto de *prejuicio identitario* para clasificar los prejuicios contra las personas *qua* tipos sociales, lo que me permite abordar el ejemplo prototípico de la injusticia testimonial: aquella injusticia que un hablante padece al recibir del oyente una credibilidad disminuida debido al prejuicio identitario vertido sobre el oyente, como sucede cuando la policía no cree a alguien porque es negro. Por tanto, el ejemplo central de la injusticia testimonial se puede definir (aunque sea de manera telegráfica) como un *déficit de credibilidad prejuicioso identitario*. Esta definición recoge el tipo de injusticia testimonial relacionado con otras formas de injusticia social que es probable que sufra el sujeto, razón por la cual se con-