

Conceptos de injusticia epistémica en evolución¹

Miranda Fricker²

Recibido: 30-04-2021 / Aceptado: 10-05-2021 / Publicado: 31-07-2021

Resumen. Este texto es la traducción del capítulo cuarto de *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (2017), editado por Ian James Kidd, José Medina y Gaile Pohlhaus Jr. En él, Miranda Fricker aclara y delimita los conceptos de injusticia hermenéutica y testimonial, proporcionando ejemplos, narrando su genealogía, respondiendo a algunas de las críticas que recibieron estos conceptos, así como estableciendo relaciones de semejanza y contraste con otras concepciones de la justicia y otras ramas de la filosofía.

Palabras clave: injusticia epistémica; injusticia testimonial; discriminación; intencionalidad; filosofía de la salud pública; punto de vista.

Código UNESCO: 7201.

[en] Evolving Concepts of Epistemic Injustice

Abstract. This text is the Spanish translation of the fourth chapter of *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (2017), edited by Ian James Kidd, José Medina and Gaile Pohlhaus Jr. In it, Miranda Fricker clarifies and circumscribes the concepts of hermeneutic and testimonial injustice, by providing examples, explaining their genealogy, answering to some of the criticism that these concepts have received and establishing similarities and contrasts with other conceptualizations of justice and some other branches of philosophy, as well.

Keywords: epistemic injustice; testimonial injustice; discrimination, intentionality; healthcare philosophy; standpoint

Cómo citar: Fricker, Miranda (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 97-103.

Agradecimientos: Agradezco a los editores de *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Ian James Kidd, José Medina y Gaile Pohlhaus Jr. por sus útiles comentarios sobre las primeras versiones de este artículo, así como a Leverhulme Trust por su apoyo a este trabajo con la concesión de su beca para investigadores distinguidos.

¿Para qué nos sirve el concepto de injusticia epistémica? ¿Para qué querríamos que nos sirviera? Si el significado es el uso, entonces no tiene mucho sentido delimitar, de antemano y de forma muy rígida, este concepto; de hecho, en su uso ha ido evolucionando, ampliándose más allá de su sentido original y siempre por buenos motivos. Mi propósito inicial al acuñar este término fue definir un tipo muy particular de daño, concretamente el que se da cuando alguien, de forma ingenua o inadvertida, minusvalora o desprecia a otra persona en lo referido a su estatus de sujeto epistémico. Lo primero que debemos tener en cuenta es que este tipo de injusticia es, ante todo, una forma (directa o indirecta) de discriminación. La causa de la injusticia testimonial es un prejuicio que hace que un hablante sea minusvalorado y percibido como epistémicamente inferior (discriminación directa). Este hecho tiende a producir efectos negativos en cómo son percibidos y tratados estos hablantes, incluso en dimensiones no epistémicas, lo que constituye un efecto secundario de este daño intrínseco. El origen de la injusticia hermenéutica se encuentra en los trasfondos desiguales de oportunidades hermenéuticas, de forma más concreta en algunos tipos de discriminaciones hermenéuticas que se vinculan a algunas dimensiones del espacio social. Esto es, algunos hablantes están situados en un contexto injusto y de desventaja, tanto para comprender, como para lograr que otras personas entiendan esta misma experiencia de desventaja (lo que no deja de ser otra forma de discriminación indirecta). Por tanto, creo que es buena idea designar, de forma explícita, estos dos fenómenos como formas de injusticia epistémica *discriminatoria*. Como David Coady

¹ (Cristina Bernabé Franch, Trad. Isabel G. Gamero, revisión).

² Profesora distinguida en el Centro de Graduados de CUNY (City University of Nueva York) y autora del libro *Injusticia epistémica* (Oxford University Press, 2007), que inició esta disciplina. The Graduate Center CUNY, Dept of Philosophy, 365 Fifth Ave, NY 10016
Email: m.fricker@cg.cuny.edu – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4805-4449>

ha señalado de forma muy acertada (2010 y 2017), tendríamos que ampliar el sentido de eso que llamamos “injusticia epistémica”, que es ante todo un tipo de injusticia distributiva, es decir, el daño que se da cuando alguien recibe una cantidad menor de la que debería recibir si hubiera una distribución justa de bienes epistémicos, como por ejemplo la educación o el acceso a información y consejos expertos.³ Después de todo, en casos de injusticia epistémica, alguien también es dañado en su *capacidad de sujeto epistémico*, lo que sigue concordando con la definición genérica que propuse originalmente (Fricker, 2007).

Ahora bien, tras esta bienvenida inicial a la ampliación del sentido de la injusticia epistémica en general; me propongo defender una continuidad en la delimitación de este término, para que solo se refiera al ámbito de lo que he llamado “injusticia epistémica discriminatoria”. Esto se debe a que estoy convencida de que este concepto solo será de utilidad si permanece delimitado y bien especificado; por el contrario, se debilitaría si se ampliara para abarcar casos más generales de manipulaciones interpersonales o de tergiversaciones sistemáticas de la economía epistémica. Estas distintas formas de manipulación merecen sus propias clasificaciones, lo que consiste, además, la mejor manera posible de continuar con nuestro trabajo de seguir sacando a la luz las diferentes dimensiones éticas y políticas de nuestras vidas epistémicas.⁴

Teorizando lo no intencional

Delimitación estricta, ¿en qué sentido? Me quiero referir, esencialmente, a la cuestión de la intención o, más bien, a su ausencia. El factor decisivo que caracteriza a la injusticia testimonial, al menos en mi propuesta, es la ausencia de manipulación deliberada y consciente. Lo que pretendía era sacar a la luz un fenómeno que suele pasar desapercibido con facilidad y que necesitaba ser nombrado. En los casos de injusticia epistémica, el oyente formula un tipo de juicio —erróneo y nublado por prejuicios— acerca de la credibilidad del hablante. Este tipo de juicio es muy diferente de cualquier forma de manipulación deliberada y dirigida a que las creencias verdaderas o razonables de alguien se presenten como falsas o infundadas. Cuando esto ocurre, la persona que manipula o tergiversa no necesita, en absoluto, minusvalorar o juzgar de forma errada el estatuto epistémico del sujeto puesto en duda. Sucede más bien al contrario: quien manipula es consciente de que la otra persona sabe o tiene razones para creer algo y, sin embargo, intenta hacer dudar a *los demás* sobre este conocimiento y rebajar el estatus epistémico de esta persona de cara a los demás. La injusticia testimonial, por el contrario, se da cuando hay un juicio discriminatorio erróneo, pero que es inocente e involuntario. Aunque estas dos formas de injusticia están estrechamente relacionadas, creo que es útil seguir separando estos tipos de juicios no intencionales de la manipulación deliberada de la credibilidad de otras personas.

Esto no implica, en absoluto, restar importancia a este tipo de manipulaciones deliberadas de las relaciones de credibilidad interpersonales. Por el contrario, este es un fenómeno epistémico, ético y político omnipresente, —y digo “político” no solo con ‘p’ minúscula, sino también con mayúscula, ya que la manipulación de relaciones de credibilidad es una constante en las campañas políticas profesionales, en las que cada facción intenta hacer creer al electorado que las otras facciones son ignorantes, no son de fiar o incluso ambas posibilidades. Además, estas manipulaciones deliberadas de las relaciones de credibilidad están conectadas muy a menudo con los mecanismos de la injusticia testimonial. Cabe pensar, por ejemplo, en la película *El talento de Mr. Ripley*, en la que, como ya argumenté (Fricker, 2007), hay un momento de injusticia testimonial cuando el anciano Greenleaf no puede creer a Marge Sherwood porque la juzga, de modo erróneo, como una histérica. A ojos de Greenleaf la intuición *femenina* de Marge que la lleva a creer que Ripley asesinó a Dickie no está fundada de ninguna manera, ya que ella parece estar devastada y alterada por la muerte de su prometido. Como cabe apreciar, esto es un ejemplo revelador de lo que trato de explicar. En este caso, Ripley ha manipulado de forma deliberada los prejuicios sexistas, propios del momento, de Greenleaf para lograr que desconfíe de Marge y de sus sospechas; y como resultado, el anciano comete un grave caso de injusticia testimonial hacia Marge. Espero que quede más claro que la manipulación deliberada de los prejuicios de otras personas es una forma muy efectiva de producir casos auténticos de injusticia testimonial, esto es, una forma de crear, en otras personas, prejuicios que afectan a la credibilidad de algunos hablantes. Todas las alusiones sobre Marge —reiteradamente despectivas, pero también con falsa condescendencia— que Ripley dirige a Greenleaf cumplen su cometido de forma clara y evidente, ya se dirijan, de forma deliberada, a lograr que Greenleaf fuera insensible a las sospechas de Marge, lo que constituye un caso de injusticia testimonial. Ahora bien, no desearía que la ampliación del concepto de injusticia testimonial difuminara los límites de las distintas intenciones de Ripley y Greenleaf, ya que mi objetivo cuando acuñé este concepto fue visibilizar un cierto tipo de juicios epistémicos errados, y esto no es lo que hace Ripley, quien no minusvalora a Marge en absoluto. Por este motivo, quiero seguir defendiendo el uso estricto y bien delimitado del concepto de “injusticia testimonial” para que designe solo un tipo muy concreto de juicio errado,

³ La distinción entre “discriminatoria” y “distributiva” no pretende ser, por supuesto, una demarcación completa ni exclusiva, dado que en la mayor parte de casos, cada una de ellas contiene aspectos de la otra. Con mucha frecuencia, el hecho de no recibir la parte de un bien que a alguien le correspondería por justicia ya es la causa y/o el resultado de algún tipo de discriminación.

⁴ Véase, por ejemplo Fricker (2016), donde argumento que, a rasgos generales, el concepto de ignorancia blanca de Charles Mills (2007), fue propuesto para señalar una categoría fundamentalmente distinta a la de injusticia hermenéutica; aunque también sostengo que ambos fenómenos se dan de modo superpuesto cada vez que la ignorancia blanca se presenta bajo el aspecto de la pobreza de conceptos o significados sociales compartidos, cuando no se comparten creencias y prioridades en la atención epistémica. Entiendo así ambos fenómenos como muy relevantes y cada uno de ellos merece su propia conceptualización.

ingenuo y no intencional. (Quizás necesitamos un nuevo concepto para nombrar el tipo de manipulación perversa que hace Ripley, de quien podría decirse que manipula a otras personas como si fueran marionetas —una suerte de luz de gas, intencional y dirigida a terceras personas.⁵)

En segundo lugar y en lo referido a la injusticia hermenéutica, es posible que la oyente que no logra entender — porque carece de conceptos lo suficientemente compartidos con la hablante— esté intentando comprender con todas sus fuerzas, pero no lo consigue por una dificultad objetiva. En este caso, ella no manipula, oculta o tergiversa nada de forma deliberada. Merece la pena volver a enfatizar este hecho, ya que si no puede dar la impresión, de nuevo, de que basta con hacer esfuerzos para evitar las malas intenciones inadvertidas y entonces ya nadie sufriría injusticia hermenéutica. Sin embargo, esto no es así de ninguna manera, ya que la causa de este tipo de injusticia es estructural —una discriminación hermenéutica de fondo— por lo que la injusticia hermenéutica seguirá persistiendo pese a los esfuerzos individuales para evitarla. Esta forma de injusticia surge por la distribución desigual de las oportunidades hermenéuticas y puede ser mitigada, en cierta medida, por conductas especialmente virtuosas, a niveles epistémicos y comunicativos, por parte de hablantes individuales. Cualquier escucha virtuosa erosionará, aunque sea de modo reducido, la discriminación hermenéutica ya que cuanto más activa sea la escucha más se reducirá, en consecuencia, la marginación hermenéutica del hablante, quien podrá contribuir, más que antes, a establecer recursos hermenéuticos compartidos. Ahora bien, dado que la discriminación hermenéutica es un efecto de la falta de poder social —y está claro que lo es—, la erradicación completa de esta forma de injusticia va a requerir bastantes más cambios que estos modestos intentos de empoderamientos hermenéuticos a nivel interpersonal. También sería necesaria una situación de igualdad social lo suficientemente amplia para garantizar que no sigan apareciendo nuevas formas de discriminación hermenéutica con nuevas distribuciones desiguales del poder.

Tras haber subrayado la naturaleza no intencional de los dos tipos de injusticia epistémica, me gustaría sumarme a otras opiniones que destacan la importancia de reconocer nuestro rol como agentes que mantenemos y continuamos estas formas injusticias, así como señalar que la no intencionalidad no significa estar libres de culpa. (Más bien al contrario, y en el caso concreto de la injusticia testimonial, reconozco que el pensamiento prejuicioso casi siempre es culpable en algún grado y de forma muy frecuente). También existen muchos casos intermedios interesantes, tanto de injusticia testimonial como hermenéutica, en los que no queda muy claro, o nada claro incluso, hasta qué punto el oyente puede estar manipulando con prejuicios o con discriminaciones hermenéuticas para impedir que las palabras del hablante sean recibidas y entendidas de forma adecuada. La pendiente resbaladiza que conduce hacia la mala fe o a la negación (ya sea interesada o por una mera falta de atención) es una posibilidad que siempre está presente, sobre todo en los primeros intentos de establecer comunicación, que son particularmente difíciles y desafiantes para el estatus del oyente; o también en otras situaciones que, por cualquier otra razón, este se encuentra fuera de su zona de confort epistémico. Distintos autores (Medina 2012 y 2013, Pohlhaus 2012, Dotson 2012, Mason 2011) han destacado e investigado este aspecto de forma muy acertada e iluminadora. Ahora bien, confío en que los desarrollos en esta línea puedan seguir siendo compatibles con la idea de justicia epistémica, como concepto normativo que abarca el ámbito de discriminación en el que distintas personas son perjudicadas en su estatus de sujetos de conocimiento, sin que este daño sea hecho de forma intencional. El rasgo más interesante de la negación, así como de otros tipos de ignorancia o desconocimiento voluntarios o intencionales es, sin duda, que no están hechos *completamente* a propósito o, al menos, no de una forma consciente habitual. Por otro lado, cuando un oyente disimula a propósito para fingir que no entiende algo que, de hecho, entiende perfectamente, nos encontramos ante un caso de injusticia que es distinta a la hermenéutica, aunque estén muy relacionadas.

Para pensar sobre el sentido del concepto de injusticia epistémica, puede ser de utilidad hacer un breve repaso por la etiología de los conceptos de injusticia testimonial y hermenéutica y preguntar en respuesta de qué surgieron estas categorías.

En los años noventa, la filosofía feminista fue un ámbito en expansión donde se enfrentaban, de forma muy intensa, dos herencias intelectuales: la primera fue el marxismo —gran parte del desarrollo de la conciencia feminista y de los movimientos de mujeres surgió, después de todo, de la toma de conciencia de clase y de las políticas socialistas.⁶ Este acervo teórico-crítico aportó valiosas abstracciones, como los conceptos de ideología, de falsa conciencia y, especialmente, la propuesta de Lukács (de 1971⁷) del punto de vista epistémicamente privilegiado (del proletariado) —siendo este una posición o rol en las relaciones de producción que, a pesar de la falsa conciencia, se conseguía alcanzar un punto de vista epistémicamente privilegiado sobre la realidad social. La idea básica de este concepto era que el sujeto que más se involucraba en los procesos de producción cercanos a la naturaleza —que son esenciales para el funcionamiento de la sociedad— era el que se encontraba en la mejor posición para ver la realidad social tal como es.

En claro contraste, la segunda herencia intelectual no procedía del pasado, sino que estaba muy presente en el floreciente *zeitgeist* académico y cultural del momento. La posmodernidad estaba ganando mucho terreno en las humanidades y muchas teóricas feministas vieron en esta corriente una aliada. Los aspectos filosóficos de este amplio movimiento cultural proceden de fuentes muy diversas y tomaron formas muy distintas, pero incluían el sonado

⁵ En relación a este tema, véase McKinnon (2017), quien muestra cómo hay casos no intencionales de manipulación luz de gas, e incluso gestos que pretendían ser bienintencionados y acabaron siendo formas de injusticia testimonial.

⁶ Sobre el movimiento de mujeres de Reino Unido y sus raíces en el socialismo, véase Rowbotham (1973).

⁷ Véase la sección *The Standpoint of the Proletariat* [El punto de vista del proletariado] (Lukács 1971; pp. 149-209). [En la versión castellana se ha traducido como “La conciencia del proletariado”, véase Lukács, 1973, p. 165 - 232. Acotación de la traductora]

rechazo de Foucault a separar poder y saber, cuyo efecto provocador y vivificante armonizaba a la perfección con la tesis, definitivamente posmoderna, de Lyotard (1984) según la cual, había llegado el final de los grandes relatos, por lo que cualquier proyecto de legitimación estaba superado y la única validación del conocimiento solo podía ser *de facto*. Además, también tuvo mucha presencia filosófica en ese momento el estilo pragmatista, tan particular, de Rorty (1990), con su tono escéptico y despectivo hacia la verdad, entendida solamente como aquello en lo que la gente cree. Por todas partes, filósofos interesados en estas tendencias culturales y en estas reflexiones sobre el *fin* debatieron hasta qué punto la epistemología estaba *acabada*.⁸

En este doble contexto, lo que yo esperaba del concepto de injusticia epistémica y sus análogos era delimitar un espacio donde se pudieran observar algunas intersecciones claves entre el saber y el poder, aunque tomando una cierta distancia respecto de las alargadas sombras de Marx y Foucault, para forjar así la herramienta situada y de comprensión crítica que requerían las experiencias cotidianas de injusticia —experiencias que, en ocasiones, podían ser poco relevantes o que, por el contrario, podían conllevar una cuestión de vida o muerte—. Esta herramienta no estaría basada en un gran relato teórico, cargado de metafísica, y articulado desde una posición epistémica bien situada (ya fuera la clase social o el sexo); pero tampoco se dejaría seducir por la arriesgada reducción de la verdad o el conocimiento al mero poder social *de facto*. En el caso del marxismo, la comprensión monolítica de la clase social —así como sus equivalentes de raza y género— seguía siendo, a mi juicio y para mis propósitos teóricos, peligrosamente insensible hacia otras formas distintas de ser; incluso si esta ontología se entendía como una abstracción teórica más que como una generalización empírica.⁹

Y en el caso de Foucault, en cuya concepción de poder me he basado de modo explícito, la deriva reduccionista que inevitablemente acompaña a cualquier propuesta que rechace separar entre saber y poder (aunque yo no interpretaría a Foucault como comprometido de forma activa con este tipo de reduccionismo simple) podía acabar comprometida con una retórica absurdamente provocadora: si no hay separación entre saber y poder, entonces, podría llegar a dar la impresión de que se argumenta que el único conocimiento posible es el de quien tiene el poder de *parecer* que sabe algo; sin embargo, si esto fuera así, entonces tampoco podría cometerse ninguna injusticia hacia quienes no tienen poder y son considerados como ignorantes. Para esta comprensión reduccionista no podría darse ningún caso específico de injusticia epistémica, ya que no habría contraste entre el modo como el poder establece cómo son las cosas y cómo son realmente estas. (Se puede leer una descripción más atinada de la propuesta real de Foucault en Allen, 2017). De alguna manera, el desafío reduccionista, siempre tan esencialmente frívolo, se había instaurado como un referente de la actividad intelectual comprometida políticamente y, como consecuencia, su retórica radical y falsaria gozó de mucha influencia en esa época.

Lo que se necesitaba, por el contrario y en mi opinión, era una propuesta que fuera mucho más sencilla y claramente identificable que pudiera dar sentido a la experiencia vivida de injusticia en lo referido a cómo se reciben las creencias, razones e interpretaciones sociales de una persona, incluso en los casos donde hubo buenas intenciones. Y aunque para poder ser viable la teoría del punto de vista feminista seguía estando demasiado comprometida en ese momento con los excesos de abstracción del marxismo, también contenía una idea metodológica muy persistente que Sandra Harding (1991) convirtió en un lema de gran utilidad: “Empezar a pensar desde las vidas marginadas”. Partir de la experiencia de quienes no tienen poder y mostrar que esto puede ser el inicio de cuestiones filosóficas fue el impulso fenomenológico primordial que subyace bajo la noción de injusticia epistémica, así como la razón por la que sigo pensando que en cualquier filosofía social (en sentido muy amplio) es importante construir, gradualmente, a partir de la comprensión de lo que sucede en un nivel interpersonal.¹⁰ En este sentido, lo interpersonal es político.

Todo esto, además, es perfectamente compatible con la idea de que puede haber formas de injusticia testimonial que no son interpersonales, —que no son transaccionales, como Elizabeth Anderson (2012) las ha descrito con pericia, — sino, más bien, estructurales. Al distinguir entre injusticia transaccional y testimonial estructural, Anderson ha planteado el siguiente ejemplo imaginario de injusticia testimonial estructural: imaginemos un listado de miembros de un jurado popular que no ha sido renovado desde hace demasiado tiempo, por lo que (sin culpa de nadie, cabría añadir) se tiende a recurrir siempre a los mismos jurados (varones, blancos, de edad avanzada) una y otra vez. Como consecuencia, todas aquellas otras personas que podrían haber entrado en el listado (si algún funcionario hubiera prestado algo de atención a su renovación) permanecen silenciadas de forma efectiva. Estas personas se encuentran, quizás sin ser conscientes de ello, en el polo negativo de lo que he llamado “injusticia testimonial anticipada” (Fricker 2007/2017, pp. 130 ss.), ya que sus opiniones no son solicitadas, por la existencia de un perjuicio estructural (el listado sin renovar). Merece la pena señalar que cualquier caso de injusticia testimonial estructural de este tipo también sería un tipo de injusticia anticipada, ya que en el momento en el que alguien dijera algo al respecto (tal vez alguien que expresara su opinión en los juzgados sin que se la hubieran solicitado y sin que fuera formalmente su turno de palabra), esta forma de injusticia pasaría a ser transaccional, además de estructural, ya que habría un hablante cuyas palabras serían recibidas con prejuicios por otras personas. Si bien la extensión de la idea de la injusticia testimonial a sus formas estructurales resulta de gran utilidad, no es posible, en realidad, comprender el fenómeno de la injusticia testimonial si no lo vinculamos a sus posibilidades transaccionales.

⁸ Para una contundente respuesta filosófica, feminista y contemporánea a estas complejas cuestiones, véase Lovibond (1989).

⁹ No obstante, esta propuesta ha sido reelaborada y desarrollada de formas novedosas. Para una revisión de las distintas formas que ha tomado la teoría del punto de vista en relación con el feminismo empirista, véase Intemann (2010).

¹⁰ Véase Jeremy Wanderer (2017).

Lo interpersonal es político

Empezar a pensar filosóficamente a partir de la experiencia (en parte imaginada) de la falta de poder o marginación tiene dos consecuencias inmediatas. La primera es que el foco inicial está destinado a ser interpersonal o transaccional. Las experiencias tratadas comienzan a ser concretas y tienden a involucrar a individuos que interactúan y están situados en relaciones de poder unos respecto de otros. Centrarse en estas experiencias implica visibilizar todas las microagresiones e injusticias que ejemplifican y apuntan a formas de poder más estructurales que se dan en un nivel macro. La segunda consecuencia es que este foco inicial no se centra en el buen funcionamiento del sistema, sino en sus fallos; esto es, en los fracasos de la justicia o de la racionalidad, en vez de en sus éxitos.

En relación con la primera consecuencia, aproximadamente en la misma época en la que Foucault estaba escribiendo sobre la microfísica del poder, las feministas estaban declarando que lo personal es político. Y ambos tenían razón. Si se quiere identificar, por ejemplo, cómo opera el poder en las prácticas con las que distintas personas intentan llevar sus creencias, saberes y opiniones al espacio social de ideas compartidas; entonces es preciso prestar atención a un nivel micro y transaccional. Por otra parte, las presiones y tensiones interpersonales de la vida cotidiana muestran las estructuras sociales más amplias que intentamos comprender, y aunque no me comprometería con la idea (foucaultiana quizás) de que la dimensión micro siempre precede a las estructuras, acepto que en algunas ocasiones sí es así. En cualquier caso, empezar por examinar lo que sucede en el nivel micro suele ser un buen punto de partida, ya que difícilmente se comprenderá lo estructural ni se sabrá cómo combatirlo si no se tiene una comprensión clara de qué está en juego en el nivel micro. Esto es empezar a pensar a partir de las vidas marginadas.

En relación con la segunda consecuencia, la idea de que es de utilidad filosófica centrarse en el mal funcionamiento del sistema, en vez de en su buen desempeño, se está haciendo cada vez más popular, especialmente con la ayuda de la noción, general e independiente, de una teoría no ideal. En ocasiones, para apoyar la idea de que lo que no funciona bien es lo más interesante, instructivo y apropiado para empezar a teorizar, algunos autores recurren al inicio, tan conocido como desconcertante, de *Ana Karenina*, de Tolstoi: “Todas las familias felices se parecen entre sí; pero cada familia infeliz tiene un motivo especial para sentirse desgraciada”. Sin embargo, creo que lo que realmente podemos aprender si empezamos a filosofar a partir de lo que no funciona no es que las instituciones, prácticas, experiencias, o incluso familias que funcionan bien son muy parecidas entre sí, de modo neutro e indiferenciado; sino justo lo contrario. Lo que debemos aprender, más bien, es que el funcionamiento adecuado de las instituciones tiene que ser visto como una forma exitosa de prevenir o solucionar problemas y dificultades endémicas. La verdadera diferencia entre una familia feliz y una infeliz es que la primera ha encontrado una forma de hacer frente a sus tensiones y dificultades o, al menos, a que estas no atormenten su vida familiar; mientras que la infeliz no lo ha logrado. Del mismo modo, la diferencia entre una práctica epistémica funcional y una disfuncional es que la primera posee ciertas herramientas o mecanismos para prevenir distintos tipos de fuerzas antiverídicas, como por ejemplo los prejuicios. El interés por lo disfuncional y lo no ideal no suele surgir del hecho de prestar atención a formas disfuncionales (por mucho que estas puedan resultar muy interesantes de hecho); sino que suele surgir, simplemente, del interés real para lograr que una práctica funcione de modo adecuado. De esta manera, un enfoque filosófico que solo pretendiera comprender y representar las prácticas epistémicas en sus momentos más funcionales y adecuados, incluso si mantuviera un concepto ideal de funcionalidad, aún necesitaría prestar atención, en primer lugar, a qué momentos potenciales de disfuncionalidad tienen que ser evitados y con qué mecanismos se evitarían.

Si nuestro punto de partida al filosofar son experiencias (reales o imaginarias) de impotencia, entonces, se fomenta y fortalece un análisis centrado en las disfunciones interpersonales y en la posibilidad de corregirlas. Considero que este enfoque puede tener grandes resultados a un nivel filosófico, aunque tampoco pretendo que proporcione todas las respuestas, ni que haga innecesarias otras perspectivas. Esta perspectiva constituye, más bien, un compromiso históricamente situado con una serie de prioridades filosóficas, así como con una suerte de aspiraciones y esperanzas sobre lo que la filosofía podría llegar a ser: una versión más humanista,¹¹ más viva socialmente y, sobre todo, más interesante.

Nuevas topografías de la experiencia social

La vocación de la consigna “empezar a pensar desde las vidas marginadas” (y esto es exclusivamente una consigna metodológica y vivificante en la que creo; no es ninguna parte de ninguna *teoría* general sobre los tipos de experiencias sociales que algún tipo de experiencia epistémicamente privilegiada podría producir o no) también debe estar presente en el tipo de filosofía que se acabe produciendo. Un nuevo ámbito en el que esto se ve con claridad es la filosofía de la medicina y la salud pública.

Cuando un médico habla con un paciente y le pregunta sobre sus síntomas o sus preferencias sobre tratamientos alternativos, la conversación puede tornarse difícil. El poco tiempo disponible, las altas exigencias y la carga de la responsabilidad de la profesión médica, así como la necesidad de usar un lenguaje muy técnico o profesional contribuyen, todas juntas, a que con gran facilidad el médico no llegue a preguntar al paciente información episté-

¹¹ Al respecto véase Williams, 2006.

micamente relevante (como las creencias y experiencias que el paciente tiene sobre su propia enfermedad). Por el contrario, el médico puede acabar tratando al paciente con condescendencia de forma inadvertida o, incluso, puede restar importancia a sus preguntas y preocupaciones legítimas, u otros tipos de desatenciones similares. Havi Carel e Ian James Kidd (2016) han escrito sobre cómo los estereotipos negativos hacia las personas enfermas pueden dar lugar a distintos tipos de injusticias epistémicas, incluyendo casos de injusticia testimonial en los que el saber que proviene de la experiencia de haber vivido una enfermedad no es reconocido ni utilizado de forma adecuada por los profesionales de la medicina. Su objetivo es abrir espacios epistémicos para la experiencia vivida de la enfermedad (Carel y Kidd 2017a, p. 16).¹² (Véase también Carel y Kidd, 2017b; así como Scrutton, 2017, quien explora esta cuestión en relación con la enfermedad mental).

En el ámbito de la psiquiatría, el trabajo reciente de los psiquiatras Michaelis Kyratsous y Abdi Sanati muestra la aplicabilidad de los conceptos de injusticia epistémica en el momento del diagnóstico. En su artículo *Epistemic Injustice in Assessment of Delusions* [Injusticia epistémica en el diagnóstico de delirios] Kyratsous y Sanati (2015) argumentan que, en ocasiones, el estereotipo prejuicioso de que las personas con delirios suelen ser irracionales puede llevar a una generalización excesiva a la hora de diagnosticar trastornos delirantes. De hecho, se puede llegar a creer que los delirios afectan a toda la conducta cognitiva del paciente, en vez de tan solo a unas regiones más concretas y localizadas. A través de dos estudios de casos, estos psiquiatras muestran que este exceso de generalización prejuiciosa, y algo precipitada, puede producir desventajas y daños colaterales muy concretos e injustos en la persona diagnosticada, como por ejemplo, que sea tratada de forma coercitiva [*“treated in a coercive manner”*, Kyratsous y Sanati, 2015, p. 5]. De este modo, las consecuencias de la generalización prejuiciosa excesiva coinciden a la perfección con la explicación teórica de la injusticia testimonial: se trata de la injusticia intrínseca que se da cuando la existencia de un prejuicio hace que alguien sea considerado como epistémicamente inferior y recibe por ello desventajas sociales.

En lo referido a la injusticia hermenéutica en el contexto de la salud pública, Carel y Kidd (2017a, 2017b) han argumentado que en casos de enfermedad se da injusticia hermenéutica porque los recursos necesarios para entender las experiencias sociales de las personas enfermas no son aceptados como relevantes en su dimensión hermenéutica. Una gran mayoría de las personas enfermas es capaz de describir la experiencia de su enfermedad en términos no expertos; sin embargo, estas descripciones (a) suelen ser consideradas, en muchos casos, como inapropiadas para la discusión pública y (b) tienen muy poca (o ninguna) relevancia en la toma de decisiones clínicas (Carel y Kidd 2017b, p. 13).¹³

Por tanto, las personas enfermas tienden a ser marginadas en un nivel hermenéutico, dado que los términos no expertos con los que comprenden sus propias experiencias de la enfermedad, de modo natural y con eficacia, no están tan compartidos en el espacio social como para llegar a afectar la toma de decisiones de los profesionales de la medicina en cuyos juicios confían. En conclusión, cuando se producen fallos por la falta de una matriz compartida de inteligibilidad se da injusticia hermenéutica y la perspectiva del paciente es omitida del proceso mismo del cuidado y la atención médica (véase Carel y Kidd 2017a, 2017b).

Estas nuevas aplicaciones de los conceptos de injusticia testimonial y hermenéutica son un ejemplo de las energías emergentes que sin duda harán evolucionar, de alguna manera, estos mismos conceptos; quizás ampliándolos de formas que no podemos prever. Espero que la evolución de estos conceptos, impulsada por su uso, siga estando estimulada por distintos tipos de intereses honestos y dirigidos a explicar las experiencias de quienes se encuentran en los extremos más vulnerables de distintas relaciones de poder. Si ese es el caso, se revelará la presencia de un compromiso cada vez más amplio con la utilidad de comenzar a filosofar a partir de las experiencias de impotencia; en concreto porque este es un buen método para alcanzar en última instancia una explicación filosófica de cómo deberían ser las cosas, incluso en un nivel ideal. Tales desarrollos también alentarían la esperanza de que la filosofía se convierta, poco a poco, en una disciplina más inteligente, centrada en una perspectiva humana y con mayor repercusión social.

Bibliografía

- Allen, Amy (2017). Power/Knowledge/Resistance: Foucault and Epistemic Injustice [Poder/conocimiento/Resistencia: Foucault y la justicia epistémica]. I.J. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Anderson, Elizabeth (2012). Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions [Justicia epistémica como una virtud de las instituciones sociales]. *Social Epistemology* Vol. 26, n° 2; 163-173. DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652211>
- Carel, Havi y Kidd, Ian James (2017a). Epistemic Injustice and Illness [Injusticia epistémica y enfermedad]. *Journal of Applied Philosophy* Special Issue: Applied Epistemology (D. Coady y M. Fricker, eds.) Vol. 33 No. 2. 172–190. DOI: <https://doi.org/10.1111/japp.12172>

¹² “Open up an epistemic space for the lived experience of illness” (Carel y Kidd, 2017a, p. 16). Nota de la traductora

¹³ “(a) Largely considered inappropriate for public discussion and (b) play little or no role in clinical decision making.” (Carel y Kidd 2017a, p. 13). [Nota de la traductora]

- Carel, Havi y Kidd, Ian James (2017b). Epistemic Injustice in Medicine and Healthcare [Injusticia epistémica en medicina y salud pública]. J. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Coady, David (2010). Two Concepts of Epistemic Injustice [Dos conceptos de injusticia epistémica]. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, Vol. 7, Issue 2. 101–111. DOI: <https://doi.org/10.3366/E1742360010000845>
- Coady, David (2017). Epistemic Injustice as Distributive Injustice [Injusticia epistémica como injusticia distributiva] I.J. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Dotson, Kristie (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression [Una leyenda precavida: sobre los límites de la opresión epistémica]. *Frontiers* 33.1: 24-47. DOI: <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* [Injusticia epistémica: poder y la ética del conocimiento]. Oxford. [Versión castellana: Injusticia epistémica. (Ricardo García, Trad.). Herder, 2017]
- Fricker, Miranda (2016). Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance [Injusticia epistémica y la preservación de la ignorancia]. M. Blaauw y R. Peels (eds.) *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Cambridge.
- Harding, Sandra (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?* [¿Ciencia de quién?, ¿conocimiento de quién?]. Open University.
- Intemann, Kristen (2010). 25 Years of Feminist Empiricism and Standpoint Theory: Where Are We Now? [25 años de feminismo empiricista y teoría del punto de vista. ¿Dónde estamos ahora?] *Hypatia* 25(4): 778-796. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01138.x>
- Kyratsous, Michaelis y Sanati, Abdi (2015). Epistemic Injustice in Assessment of Delusions [Injusticia epistémica en el diagnóstico de delirios]. *Journal of Evaluation in Clinical Practice* Vol. 21 Issue 3; 479-485. DOI: <https://doi.org/10.1111/jep.12347>
- Lovibond, Sabina (1989). *Feminism and Postmodernism* [Feminismo y posmodernidad]. *New Left Review*, 1/178. 5–28.
- Lukács, Georgy (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, [Historia y conciencia de clase: estudios en dialéctica marxista] (Rodney Livingstone, Trad.) Merlin. [Versión castellana: Historia y conciencia de clase (Manuel Sacristán, Trad.). Grijalbo, 1973]
- Liotard, Jean-François (1984). *The Postmodern Condition* [La condición posmoderna] (G. Bennington y B. Massumi, trads.). Manchester University [Versión castellana: La condición posmoderna. (Mariano Antolín Rato, trad.). Cátedra, 1986]
- Mason, Rebecca (2011). Two Kinds of Unknowing [Dos tipos de desconocimiento]. *Hypatia* 26 (2): 294-307. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01175.x>
- McKinnon, Rachel (2017). Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice [Aliados comportándose mal: luz de gas como injusticia epistémica]. J. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Medina, José (2012). Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities [Injusticia hermenéutica y contextualismo polifónico: silencios sociales y responsabilidades hermenéuticas compartidas]. *Social Epistemology* 26 (2): 201-220. DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2011.652214>
- Medina, José (2013). *Epistemologies of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations* [Epistemologías de la resistencia: opresión racial y de género, injusticia epistémica y resistencias imaginativas]. Oxford.
- Mills, Charles (2007). White Ignorance [Ignorancia blanca]. S. Sullivan y N. Tuana (eds.) *Race and Epistemologies of Ignorance*. SUNY.
- Mills, Charles (2015). Global White Ignorance [Ignorancia blanca global]. M. Gross y L. McGoeyIn (eds.) *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*. Routledge.
- Nussbaum, Martha (1999). *Sex and Social Justice* [Sexo y justicia social]. Oxford.
- Pohlhaus Jr., Gaile (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice [Conocimiento relacional e injusticia epistémica]. *Hypatia* 27 (3): 715-735. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>
- Rowbotham, Sheila (1973). *Woman's Consciousness, Man's World* [Conciencia de mujer. Mundo de hombre]. Verso. [Versión castellana: Mundo de hombre, Conciencia de mujer (A. Magraner, Trad.). Debate, 1997]
- Rorty, Richard (1990). *Contingency, Irony, and Solidarity* [Contingencia, ironía y solidaridad]. Cambridge. [Versión castellana: Contingencia, ironía, solidaridad. (Alfredo Eduardo Sinnot, Trad.). Paidós, 1991]
- Scrutton, Anastasia Philippa (2017). Mental Illness [Enfermedad mental]. J. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Williams, Bernard (2006). Philosophy as a Humanistic Discipline [Filosofía como una disciplina humanista]. A. W. Moore (ed.) *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton.

