

Miranda Fricker  
**Injusticia epistémica**

PENSAMIENTO HERDER  
Dirigida por Manuel Cruz

Herder

TÍTULOS DE LA COLECCIÓN PENSAMIENTO HERDER

Fina Birulés Una herencia sin testamento: Hannah Arendt  
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman  
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal  
Antonio Valdecantos La moral como anomalía  
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad global  
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite  
Nancy Fraser Escalas de justicia  
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica  
Fernando Broncano La melancolía del ciborg  
Carlos Pereda Sobre la confianza  
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey  
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón  
Judith Shklar Los rostros de la injusticia  
Victoria Camps El gobierno de las emociones  
Manuel Cruz (ed.) Las personas del verbo (filosófico)  
Jacques Rancière El tiempo de la igualdad  
Gianni Vattimo Vocación y responsabilidad del filósofo  
Martha C. Nussbaum Las mujeres y el desarrollo humano  
Byung-Chul Han La sociedad del cansancio  
F. Birulés, A. Gómez Ramos, C. Roldán (eds.) Vivir para pensar  
Gianni Vattimo y Santiago Zabala Comunismo hermenéutico  
Fernando Broncano Sujetos en la niebla  
Gianni Vattimo De la realidad  
Byung-Chul Han La sociedad de la transparencia  
Alessandro Ferrara El horizonte democrático  
Byung-Chul Han La agonía del Eros  
Antonio Valdecantos El saldo del espíritu  
Byung-Chul Han En el enjambre  
Byung-Chul Han Psicopolítica  
Remo Bodei Imaginar otras vidas  
Wendy Brown Estados amurallados, soberanía en declive  
Slavoj Žižek Islam y modernidad  
Luis Sáez Rueda El ocaso de Occidente  
Byung-Chul Han El aroma del tiempo  
Antonio Campillo Tierra de nadie  
Byung-Chul Han La salvación de lo bello  
Remo Bodei Generaciones  
Byung-Chul Han Topología de la violencia  
Antonio Valdecantos Teoría del súbdito  
Javier Sádaba La religión al descubierto  
Manuel Cruz Ser sin tiempo  
Byung-Chul Han Sobre el poder  
Cass R. Sunstein Paternalismo libertario  
Byung-Chul Han La expulsión de lo distinto  
Maurizio Ferraris Movilización total  
Étienne Balibar La igualibertad

Miranda Fricker

Injusticia epistémica  
El poder y la ética del conocimiento

Traducción de  
Ricardo García Pérez

Herder

*Para G, K y A*

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

*Traducción:* Ricardo García Pérez

*Diseño de la cubierta:* Gabriel Nunes

© 2007, *Miranda Fricker*

© 2007, *Oxford University Press, Oxford*

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

ISBN: 978-84-254-3927-8

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. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com))

*Imprenta:* Liberdúplex

*Depósito legal:* B-21.476-2017

*Impreso en España - Printed in Spain*

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

University Press, Chris Hookway y Rae Langton, por sus alen-  
tadores y enormemente valiosos comentarios sobre borradores  
completos. Gracias a Jean van Altena por su cuidadoso y mara-  
villoso 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 es-  
pecíficamente epistémica. Hay una serie de fenómenos que  
podrían inscribirse bajo el epígrafe general de injusticia episté-  
mica. Dada la forma en que desde la filosofía estamos habituados  
a pensar en la justicia, la idea de injusticia epistémica quizá des-  
pierte en primera instancia pensamientos sobre la injusticia dis-  
tributiva con respecto a bienes epistémicos como la información  
o la educación. En estos casos nos representamos a agentes so-  
ciales interesados por obtener bienes diversos, algunos de ellos  
epistémicos, y nos preguntamos si todo el mundo recibe su co-  
rrespondiente 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 hermenéu-  
tica*. 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 angloestadounidense, 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> Una explicación socialmente si-

1 He defendido estas afirmaciones en «Pluralism without Postmodernism», en M. Fricker y J. Hornsby (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

2 «Socialmente situadas» [*socially situated*]: este término se utiliza con profusión en la filosofía feminista, pero el primer uso del que tengo conciencia aparece en D. Haraway, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies*, 14, 3 (1998),

tuada 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 antirracionales, 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

557-599; reimpresso en E.F. Keller y H. Longino (eds.), *Feminism and Science*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

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 convierte en el caso central; es central desde el punto de vista de que revela el lugar que ocupa la injusticia epistémica en el patrón más amplio de la injusticia social.

El capítulo 2 aborda la cuestión de cómo se introduce en los juicios de los oyentes el prejuicio identitario sobre la credibilidad de los hablantes, muchas veces a pesar de sus creencias explícitas, en lugar de gracias a ellas. Sugiero que estos prejuicios suelen ingresar en el juicio de credibilidad del oyente a través de la imaginación social bajo la forma de estereotipo prejuicioso: una imagen distorsionada del tipo social en cuestión. Y presento una proposición inicial (cuyo argumento completo se ofrece en el capítulo 3) que viene a señalar que un juicio de credibilidad espontáneo consiste en que una oyente *percibe* que su interlocutor es alguien creíble en mayor o menor medida, de tal modo que cuando ingresa el prejuicio, lo hace de ordinario

a través de un estereotipo prejuicioso que distorsiona esta percepción social cargada epistémicamente.

Toda acusación de injusticia debe descansar sobre una intuición ética compartida, pero nos hacemos una idea más clara de por qué algo constituye una injusticia si podemos analizar la naturaleza del agravio causado. El análisis que aporto del agravio causado al hablante en la injusticia testimonial lo relaciona con el daño causado en la injusticia epistémica en general: toda injusticia epistémica lesiona a alguien en su condición de sujeto de conocimiento y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana; y el modo particular en que la injusticia testimonial lo produce es llevando a un oyente a lesionar a un hablante en su capacidad como portador de conocimiento, como informante. Sostengo que el principal daño que se padece al sufrir este agravio es intrínsecamente una injusticia. Sin duda, este daño puede erosionar la psicología del sujeto con mayor o menor profundidad y exploro la idea de que, cuando ahonda, puede coartar o limitar el desarrollo personal, de tal modo que podría impedir casi literalmente que una persona pudiera llegar a ser ella misma.

En el capítulo 3 sitúo el fenómeno de la injusticia testimonial en el marco de la epistemología del testimonio. En un marco epistemológico de la virtud se elabora una posición no inferencialista estableciendo un paralelismo entre la percepción que el oyente tiene del hablante y la concepción cognitivista moral de la persona virtuosa como persona dotada de capacidad para la percepción moral. Sostengo que exactamente igual que se representa al sujeto moral como alguien capaz de percibir el mundo con una carga moral, así también en un intercambio de testimonios la oyente virtuosa percibe a su interlocutor con una carga epistémica; le percibe como alguien creíble en mayor o menor grado. Para dar forma a la sensibilidad racional inculcada y entrenada socialmente mediante infinidad de experiencias de intercambio testimonial, tanto individual como colectivo, se in-

roduce la idea de *sensibilidad testimonial*. El entrenamiento de la vida real infunde en el oyente virtuoso hábitos de percepción social con carga epistémica empíricamente bien fundados y, por tanto, juicios perceptivos fiables sobre la credibilidad del hablante. Pero nuestro dilema como oyentes es que, aun cuando a título personal podamos estar libres de creencias prejuiciosas, el ambiente social en el que debemos juzgar la credibilidad del hablante es en todo caso un contexto en el que inevitablemente hay muchos prejuicios residuales dispersos que amenazan con influir en nuestros juicios de credibilidad; de modo que la concepción primaria del oyente virtuoso debe ser la de alguien que de manera fiable consigue corregir la influencia de los prejuicios en sus juicios de credibilidad. Una vez establecida la noción general del oyente virtuoso, en el capítulo 4 paso a presentar una virtud testimonial en particular, a saber: la virtud de la *justicia testimonial*; una virtud que detecta y corrige la influencia del prejuicio identitario sobre el juicio de credibilidad que formula el oyente. En el capítulo 5 rastreo los orígenes genealógicos. Utilizando primero los relatos del Estado de Naturaleza epistémico de Bernard Williams y después de Edward Craig, sostengo que en el Estado de Naturaleza la justicia testimonial aflora como una «virtud de la verdad» primigenia.<sup>3</sup> A continuación se especifica la estructura de la virtud, que se revela de naturaleza híbrida: al mismo tiempo intelectual y ética.

En el capítulo 6 regreso a la cuestión del mal que la injusticia testimonial inflige, en esta ocasión examinándola a través del prisma del relato del Estado de Naturaleza sobre los orígenes del concepto de conocimiento. Sostengo que podemos entender el mal en términos de *cosificación epistémica*, un concepto que expongo estableciendo un paralelismo con la concepción feminista de la cosificación sexual y el fenómeno conexo del «si-

3 La expresión «virtud de la verdad» es de Bernard Williams; cfr. *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006, pp. 18 y ss.

lenciamiento». Después, sostengo que de la explicación práctica que da Craig del concepto de conocimiento se desprende que el agravio de la injusticia testimonial produce una lesión conceptualmente más profunda de lo que nos hubiéramos imaginado hasta el momento: consiste en la exclusión de la práctica misma que constituye el núcleo práctico de lo que es conocer.

Por último, el capítulo 7 aborda el segundo tipo de injusticia epistémica que me propongo explorar: la *injusticia hermenéutica*. Podemos ver un ejemplo central de este tipo de injusticia en el caso de una mujer que sufriera acoso sexual antes de la época en que dispusiéramos de este concepto analítico, de manera que no sería capaz de comprender adecuadamente su propia experiencia, y menos aún de transmitirla a otros de forma inteligible desde el punto de vista comunicativo. Expongo que este tipo de injusticia epistémica emana de un vacío existente en los recursos hermenéuticos colectivos (es decir, de un vacío en las herramientas de interpretación social que compartimos), donde no es casual que la desventaja cognitiva producida por ese vacío afecte de manera desigual a diferentes grupos sociales. Más bien, la desigual desventaja se deriva del hecho de que los miembros del grupo más desfavorecido por este vacío quedan en cierta medida *marginados hermenéuticamente*; es decir, participan de forma desigual de las prácticas a través de las cuales se generan los significados sociales. Este tipo de marginación supone que nuestras formas colectivas de interpretación pueden ser estructuralmente prejuiciosas por su contenido o por su estilo: si las experiencias sociales de los miembros de grupos marginados desde el punto de vista hermenéutico quedan conceptualizadas de forma inadecuada y, por tanto, son mal interpretadas, quizá incluso por los propios sujetos; o si los intentos de comunicación realizados por estos grupos, donde sí existe comprensión adecuada del contenido de lo que se proponen transmitir, no se consideran racionales debido a una interpretación inadecuada del estilo en que se expresan. Al igual que en el análisis de la in-

justicia testimonial, presento una caracterización del agravio causado a las personas afectadas. La naturaleza del daño principal causado por la injusticia hermenéutica se analiza en términos de que algunas personas padecen una *desigualdad hermenéutica situada*: se encuentran en una situación social en la que un vacío hermenéutico colectivo les impide concretamente comprender y dar sentido a una experiencia cuya presentación de forma inteligible redundaría en su propio interés.

Aunque la injusticia hermenéutica no la perpetran los individuos, normalmente se hace evidente en los intercambios discursivos entre individuos. Por tanto, debemos decir unas palabras acerca de la virtud que se requiere por parte de la oyente. No se puede culpar a la oyente de una determinada desconfianza inicial que pueda sentir hacia el testimonio de alguien cuyos esfuerzos comunicativos se ven obstaculizados por la injusticia hermenéutica, puesto que esa desconfianza está justificada desde el punto de vista epistémico; tanto el hablante como la oyente trabajan con unas mismas herramientas inadecuadas. Pero, en todo caso, el objetivo epistémico de la interpretación quedaría satisfecho si se incorpora a la sensibilidad testimonial de la oyente la virtud intelectual de la *justicia hermenéutica*. Esta virtud permite que la oyente ejerza una sensibilidad crítica reflexiva hacia la posible reducción de la inteligibilidad en la que pueda incurrir el hablante debido al vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. Es decir, el oyente virtuoso se mantiene alerta a la posibilidad de que la relativa ininteligibilidad de la hablante para él esté en función de un empobrecimiento hermenéutico colectivo, con lo que ajusta o suspende convenientemente su juicio de credibilidad. A primera vista, se trata de una virtud intelectual, y no ética. Pero sostengo que esta virtud se revela también como una virtud ética. Al igual que la justicia testimonial, la virtud de la justicia hermenéutica es un híbrido.

El principal objetivo de este libro es caracterizar dos formas de injusticia epistémica: la injusticia testimonial, por la que se

causa un mal a alguien en su capacidad para aportar conocimiento, y la injusticia hermenéutica, según la cual se causa un mal a alguien en su capacidad como sujeto de comprensión social. Creo que ganaremos mucho desde el punto de vista filosófico si nos concentramos en la normalidad de la injusticia, uno de cuyos beneficios sería que obtendríamos una mejor comprensión de lo que se requiere en la práctica para actuar en sentido contrario a ella. Esta esperanza es la que anima el análisis de dos virtudes ético-intelectuales correctoras que parecerían poder mejorar nuestra vida al mismo tiempo como sujetos y como objetos de conocimiento. Por supuesto, hay un límite para lo que los individuos pueden lograr con las virtudes cuando la raíz de la injusticia epistémica son unas estructuras de poder desigual y los prejuicios sistémicos que generan. En última instancia, erradicar estas injusticias no solo requeriría más oyentes virtuosos, sino un cambio político y social colectivo; en cuestiones de injusticia epistémica, lo ético es político. Aun así, este dato no hace más que subrayar el hecho de que la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica se deben explorar en primera instancia como problemas éticos, pues eso es lo que fundamentalmente son. Por lo que respecta a nuestra comprensión filosófica de estos fenómenos, lo político depende de lo ético.