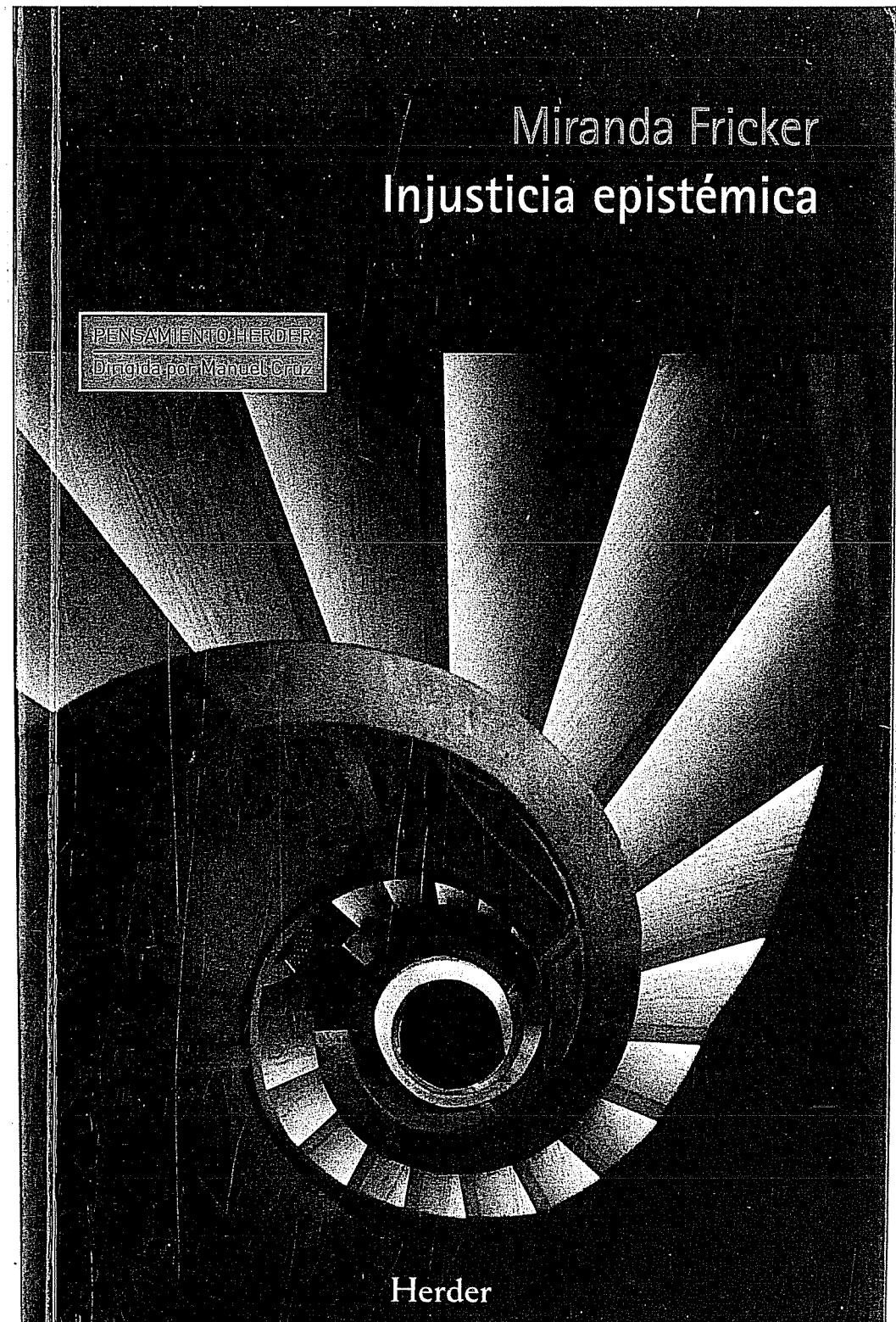


Miranda Fricker  
Injusticia epistémica

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)

## Índice

Prólogo .....	13
Introducción .....	17
1. Injusticia testimonial .....	29
El poder .....	30
Poder identitario .....	36
El ejemplo central de injusticia testimonial .....	41
2. Los prejuicios en la economía de la credibilidad .....	61
Estereotipos y estereotipos prejuiciosos .....	61
¿Injusticia testimonial sin intervención de prejuicios? .....	78
El agravio de la injusticia testimonial .....	81
3. Para una explicación del testimonio desde la epistemología de la virtud .....	107
Esbozar la posición dialéctica .....	107
¿La oyente responsable? .....	118
La percepción virtuosa: moral y epistémica .....	125
Entrenar la sensibilidad .....	139

4. La virtud de la justicia testimonial .....	147
Corregir los prejuicios .....	147
Historia, culpa y decepción moral .....	165
5. La genealogía de la justicia testimonial .....	181
Una tercera virtud fundamental de la verdad .....	181
Una virtud híbrida: ético-intelectual .....	198
6. Significaciones originales: de nuevo	
con el agravio .....	211
Dos tipos de silencio .....	211
La idea misma de sujeto de conocimiento .....	230
7. Injusticia hermenéutica .....	237
El ejemplo central de injusticia hermenéutica .....	237
Marginación hermenéutica .....	245
El agravio de la injusticia hermenéutica .....	258
La virtud de la justicia hermenéutica .....	270
Conclusión .....	281
Bibliografía .....	283
Índice analítico .....	295

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 básicas 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 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.

## I. Injusticia testimonial

En el guion cinematográfico de *El talento de Mr. Ripley*, de Anthony Minghella, Herbert Greenleaf recurre a un gesto habitual de menosprecio para acallar a Marge Sherwood, la joven que, de no ser por la siniestra desaparición de Dickie, el hijo de Herbert, se habría convertido enseguida en su nuera: «Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos».<sup>1</sup> Greenleaf está respondiendo a la sospecha expresada por Marge de que Tom Ripley (un supuesto amigo de Dickie y Marge que ha adulado a Greenleaf padre para ganarse sus favores) es en realidad el asesino de Dickie. Resulta fácil apreciar que el acto de Greenleaf de acallar aquí a Marge comporta un ejercicio de poder, concretamente, de poder de género. Pero ¿qué queremos decir con «poder»? ¿Y qué relación guarda el poder de género con el concepto general de poder social? Para dibujar un retrato de la injusticia testimonial y aproximarnos a su caso particular más característico es preciso responder a estas preguntas sobre la naturaleza del poder social en general y del tipo de poder social

1 A. Minghella, *The Talented Mr. Ripley - Based on Patricia Highsmith's Novel*, Londres, Methuen, 2000, p. 130. [Reproducimos la traducción del diálogo tal como aparece en la versión doblada al español de la película *El talento de Mr. Ripley* (N. del T.)]

que denominaré *poder identitario* (del cual el poder de género es un ejemplo).

### *El poder*

Empecemos por lo que presupongo que es la contundente idea intuitiva de que el poder social es la capacidad que tenemos como agentes sociales para influir en la marcha de los acontecimientos del mundo social. Una primera puntualización importante es que el poder puede operar *activa* o *pasivamente*. Pensemos, por ejemplo, en el poder que una agente de circulación tiene sobre los conductores, que descansa sobre el hecho de que puede multarlos si cometen una infracción de aparcamiento. A veces, este poder opera de manera activa, como cuando la agente impone una multa. Pero también es fundamental que opere de manera pasiva, como sucede cada vez que su capacidad para imponer multas influye en la conducta de aparcamiento de una persona. Existe una relación de dependencia entre las modalidades activa y pasiva del poder, pues su actuación pasiva tenderá a reducirse con la disminución de su ejercicio activo: si no se impone un determinado número de multas de aparcamiento, el poder de las agentes de circulación para influir de forma pasiva en nuestra conducta de aparcamiento también disminuirá. Un segundo aspecto es que, como el poder es una capacidad, y una capacidad pervive durante los períodos en los que no se ejerce, el poder existe aun cuando no se esté haciendo realidad con la acción. Pensemos de nuevo en nuestra agente de circulación. Si una tarde, sumido en un estado de irracional desobediencia urbana, un conductor desatiende lo que una agente de circulación puede hacer y aparca con displicencia en un lugar prohibido sin ceñirse a restricción alguna, entonces nos encontramos ante una situación en la que el poder de la agente de circulación es (*pro tempore*) absolutamente no operativo, inútil. Pero sigue exis-

tiendo. Este debería ser un aspecto metafísico apromblemático, pero hay que reconocer que no carece de disidentes, pues es célebre la afirmación de Foucault de que «el poder existe únicamente en acto».<sup>2</sup> Sin embargo, debemos rechazar esa afirmación porque es incompatible con que el poder sea una capacidad y porque, aun en el contexto de los intereses que ocupan a Foucault, no hay motivo para sostener la idea de que el poder no es una capacidad y que su existencia se reedita cada vez que se muestra realmente en acción y desaparece cuando no actúa. Como veremos, el compromiso casi foucaultiano con una concepción del poder ligera desde el punto de vista metafísico y la idea de que el poder opera de forma socialmente diseminada, como en una red, no dependen de ella.

Hasta aquí hemos considerado que el poder es una capacidad de los agentes sociales (individuos, grupos o instituciones) ejercida en relación con otros agentes sociales. Se suele calificar a este tipo de poder como «diádico» porque relaciona a una parte que ejerce el poder con otra parte cuyas acciones se ven debidamente influidas por él. Pero, como se podría representar igualmente que influye sobre muchas partes (el poder de la agente de circulación limita a todos los conductores de la zona), me centraré en lo que es esencial, a saber: que este tipo de poder es ejercido por un agente. De manera que podemos llamarlo poder *agencial*. Por otra parte, el poder también puede operar de forma *netamente estructural*, de tal modo que no haya ningún agente concreto que lo ejerza. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un determinado grupo social al que de manera informal se priva del derecho al voto en el sentido de que, por cualesquiera que sean las complejas razones sociales, no suele acudir a votar. Ningún agente o agencia social en particular está excluyéndolos

2 M. Foucault, «How Is Power Exercised?», epílogo de H.L. Dreyfuss y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hemel Hempstead, Harvester Press, 1982, p. 219.

del proceso democrático, pero son excluidos y la exclusión señala una actuación del poder social. En estos casos parece que el poder que influye sobre su conducta está diseminado por todo el sistema social con tanta meticulosidad que diríamos que carece de sujeto. La obra de Foucault ofrece ejemplos históricos de la actuación del poder en el modo netamente estructural. Cuando describe el tipo de poder que opera en la evolución histórica de los hábitos discursivos e imaginativos institucionalizados (como cuando en el marco de un discurso médico-jurídico profesionalizado emerge la práctica de categorizar a determinados criminales como «delincuentes»),<sup>3</sup> lo ilustra con algunas de las formas en las que el poder opera de forma netamente estructural. Este tipo de transformaciones se produce como consecuencia de un sistema de relaciones de poder que opera de forma holística y no se explican de forma conveniente en términos de posesión o no posesión de poder por parte de agentes particulares (ya sean personas o instituciones). Además, en el funcionamiento netamente estructural del poder, es del todo apropiado concebir que las personas actúan más como «vehículos»<sup>4</sup> del poder que como sus sujetos y objetos emparejados uno a uno, pues en estos casos la capacidad que el poder social opera sin sujeto; es una capacidad que aparece diseminada por todo el sistema social. Digamos, pues, que hay actuaciones agen-

3 «Ahora bien, el “delincuente” permite precisamente unir [dos líneas construidas por el sistema penal: la serie de los “monstruos” morales o políticos y la del sujeto jurídico readaptado] y constituir bajo la garantía de la medicina, de la psicología o la criminología, un individuo en el cual el infractor de la ley y el objeto de una técnica docta se superponen casi». M. Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 154-155.

4 «[Los individuos] están siempre en situación de padecer y ejercer simultáneamente este poder [...] Dicho de otro modo, los individuos son los vehículos del poder, no sus lugares de aplicación». Cfr. M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1989, p. 198.

ciales del poder social ejercidas (de forma activa o pasiva) por uno o más agentes sociales sobre uno o más agentes sociales diferentes; y que hay actuaciones del poder que son netamente estructurales y que, por así decir, carecen de sujeto.

Sin embargo, aun en las actuaciones agenciales del poder, este es ya un fenómeno estructural, pues el poder siempre depende de la coordinación práctica con otros agentes sociales. Como ha expuesto Thomas Wartenberg, (lo que él llama) las relaciones de poder diádicas dependen de la coordinación con «otros seres sociales» y, en ese sentido, están «socialmente situadas».<sup>5</sup> En términos muy generales, se podría decir que la cuestión de que el poder está socialmente situado supone constatar la importancia del contexto social en conjunto: toda actuación del poder depende del contexto del mundo social en funcionamiento: instituciones compartidas, significados compartidos, expectativas compartidas, etcétera. Pero lo que dice Wartenberg es más concreto, puesto que sostiene que cualquier relación de poder dada tendrá siempre, además, una dependencia más directa y significativa de la coordinación con las acciones de otros seres sociales en particular. Ofrece el ejemplo del poder que una profesora universitaria tiene sobre sus estudiantes a la hora de calificar su trabajo. Por supuesto que este poder depende en términos generales del contexto social de las instituciones universitarias en conjunto, de los sistemas de calificación y demás. Pero también depende de forma más directa de la coordinación con las acciones de una reducida clase de seres sociales: por ejemplo, los empleadores potenciales que prestan atención a las calificaciones académicas. Sin esta coordinación con las acciones de un grupo determinado de otros agentes sociales, las acciones de la profesora no tendrían ninguna influencia sobre la conducta de los estudiantes, pues las califi-

5 T.E. Wartenberg, «Situating Social Power», en T.E. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 79-101.



caciones que asignara no tendrían ninguna influencia sobre las perspectivas de los estudiantes. Ese tipo de coordinación más específica constituye la «alineación» social necesaria de la que toda relación de poder dada depende directamente. O, mejor dicho, la alineación social es en parte constitutiva de la relación de poder.

La puntualización de Wartenberg es sin duda acertada. También nos ayuda a ver qué hay de cierto en la idea foucaultiana de que se debe entender el poder como una «organización semejante a una red» socialmente diseminada; pese a que puede conducirnos igualmente a rechazar por exagerada su afirmación de que el poder «nunca está en manos de nadie». <sup>6</sup> Esa profesora concreta sí tiene el poder de calificar al estudiante; pero su poder depende directamente de la coordinación práctica con todo un abanico de otros seres sociales. Ella tiene su poder, si se quiere, en virtud del lugar que ocupa en una red más amplia de relaciones de poder. Ahora bien, la mera idea de que exista este tipo de coordinación práctica es absolutamente genérica y se aplica al poder necesario para conseguir que se haga cualquier cosa en el mundo social; el poder que yo tengo para cobrar un cheque depende de la coordinación práctica con el cajero del banco y de todo un abanico de agentes sociales adicionales. Pero estamos tratando de establecer una concepción de algo llamado «poder social», que desde cualquier perspectiva es algo más específico que la mera noción de «capacidad social» (como la que implica que yo pueda cobrar mi cheque). Entonces, ¿qué es lo distintivo del poder social? La respuesta clásica a esta pregunta consiste en decir que el poder supone una cortapisa para los in-

6 «[El poder] nunca se localiza en un lugar concreto, no está en manos de nadie, ni nadie se lo puede apropiar como si se tratara de una mercancía o de riquezas. El poder se utiliza y se ejerce a través de una especie de red. Y los individuos no solo circulan entre sus hebras; siempre se encuentran simultáneamente en situación de someterse a ese poder y de ejercerlo». Cfr. M. Foucault, *Power/Knowledge*, *op. cit.*, p. 98.

tereses objetivos de alguien. <sup>7</sup> Pero esta parece ser una concepción del poder en exceso estrecha y negativa, pues hay muchas actuaciones del poder que no se orientan contra los intereses de nadie; cuando califica el trabajo de sus alumnas, la profesora universitaria no tiene que poner cortapisas a los intereses de sus estudiantes. La respuesta de Wartenberg a esta cuestión consiste en decir que lo que convierte la capacidad de la profesora para calificar el trabajo de sus estudiantes en una cuestión de poder social es que la estudiante descubre que su profesora «tiene el control sobre determinadas cosas que ella podría necesitar o desear». <sup>8</sup>

Esta forma de plantearlo es apropiada para muchas relaciones de poder agencial; pero el objetivo actual es establecer una concepción operativa del poder social que sea lo bastante amplia para abarcar no solo las actuaciones del poder agencial, sino también las netamente estructurales, y la idea de alineación social de Wartenberg no está concebida para hacerlo. Sin embargo, creo que disponemos de una concepción de este tipo en la que, con un aspecto ligeramente más genérico, sigue siendo esencial la idea de control. El rasgo fundamental del poder social que refleja el concepto de alineación social de Wartenberg es que el objetivo de toda actuación de poder social es *ejercer control social*, ya sea porque unos agentes concretos controlan lo que otros agentes hacen o porque las acciones de las personas estén controladas de forma netamente estructural. En las relaciones de poder agencial, una parte controla los actos de otra u otras partes. Aunque en las actuaciones de poder netamente estructurales el poder no tenga ningún sujeto, siempre tiene un objeto cuyas acciones están siendo controladas: el grupo al que se priva del ejercicio del voto en nuestro ejemplo de privación informal de voto o los «delincuentes» de *Vigilar y castigar* de Foucault.

7 Cfr. S. Lukes, *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 2014.

8 T.E. Wartenberg, «Situating Social Power», *op. cit.*, p. 89.

En estos casos siempre hay un grupo social al que se describe adecuadamente como controlado, aun cuando tras ese control no subyazca ningún agente concreto, pues las actuaciones de poder netamente estructurales siempre crean o preservan un determinado orden social. Con el nacimiento del «delincuente» se crea una determinada posición del sujeto como objeto de un determinado discurso teórico profesionalizado; con la privación del voto a un determinado grupo social los intereses de ese grupo se vuelven prescindibles desde el punto de vista político.

Para recapitular todos estos aspectos propongo la siguiente concepción operativa del poder social:

una capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de otros, que puede ser ejercida (de forma activa o pasiva) por agentes sociales concretos o, de manera alternativa, puede operar de forma netamente estructural.

Si bien solemos utilizar la noción de poder social como concepto contestatario (en general, reclamamos poder solo cuando queremos objetar), la concepción propuesta refleja el hecho de que la mera idea de poder social es en sí misma más neutral, aunque nunca tan neutral como la simple idea de capacidad social. Es correcto, pues, conceder que un ejercicio de poder no tiene por qué ser perjudicial para nadie. Por otra parte, situar la noción de control en su centro le otorga la adecuada inflexión crítica: allá donde opera el poder, deberíamos estar dispuestos a preguntar quién o qué está controlando a quién y por qué.

#### *Poder identitario*

Hasta el momento el tipo de coordinación social que hemos tenido en cuenta ha sido el de la coordinación estrictamente práctica, pues no consiste más que en la coordinación con las

acciones de otros. Pero hay al menos una forma de poder social que requiere no solo coordinación social práctica, sino también una coordinación social *de la imaginación*. Puede haber actuaciones del poder que dependan de que los agentes compartan una identidad social, una concepción viva en la imaginación social colectiva que rija, por ejemplo, lo que es o significa ser una mujer o un hombre, o lo que es o significa ser gay o heterosexual, joven o viejo, etcétera. Cada vez que hay una actuación del poder que depende en un grado significativo de este tipo de concepciones de la identidad social compartida en la imaginación, opera entonces el *poder identitario*. El género es un territorio del poder identitario, y al igual que el poder social en términos más generales, el poder identitario se puede ejercer de forma activa o pasiva. Un ejercicio de poder identitario de género es activo cuando, por ejemplo, un hombre hace uso (tal vez no pretendido) de su identidad como hombre para influir en las acciones de una mujer; por ejemplo, para hacer que la mujer se rinda a la autoridad de su palabra. El hombre podría, por ejemplo, actuar de forma paternalista con ella y salirse con la suya en virtud del hecho de que él es un hombre y ella una mujer: «Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos», como dice Greenleaf a Marge en *El talento de Mr. Ripley*.<sup>9</sup> Acalla las sospechas de Marge sobre el homicida Ripley ejerciendo el poder identitario, un poder identitario que inevitablemente tiene como hombre sobre ella como mujer. Incluso un uso activo del poder identitario tan flagrante como este puede ser involuntario; el relato se desarrolla en la década de 1950 y Greenleaf trata ingenuamente de persuadir a Marge de que adopte lo que él considera una perspectiva más objetiva de la situación, que él con acierto opina que está muy cargada de tensión y emoción para ella. Quizá Greenleaf no sea consciente de que está utilizando el género para silenciar a Marge y lo que hace tal

9 A. Minghella, *The Talented Mr. Ripley*, op. cit., p. 130.

vez sea bienintencionado y paternalmente benévolo. Pero no deja de ser un ejercicio de poder identitario.

El ejercicio de poder identitario que hace aquí Greenleaf es activo, por cuanto ejecuta una acción que consigue lo que tiene el poder para obrar: acallar a Marge. Lo saca adelante invocando de forma efectiva una concepción colectiva de la feminidad entendida como algo insuficientemente racional porque es en exceso intuitiva.<sup>10</sup> Pero en un entorno social distinto tal vez un hombre no tuviera que *hacer* nada para acallarla. Ella ya podría haber sido silenciada por el mero hecho de que él es un hombre y ella una mujer. Imaginemos un contexto social del que forme parte de la construcción del género no solo que las mujeres son más intuitivas que racionales, sino, además, que jamás deberían elevar su palabra contra la de un hombre. En ese tipo de situación social, un Herbert Greenleaf habría ejercido el mismo poder sobre una Marge (su poder como hombre para acallar a una mujer), pero de forma pasiva. Lo habría hecho, por así decir, limitándose a ser un hombre. Que una actuación del poder identitario sea activa o pasiva depende muy directamente de la coordinación social de la imaginación: ambas partes deben compartir las concepciones colectivas relevantes de lo que supone ser un hombre y lo que supone ser una mujer, donde este tipo de concepciones equivalen a estereotipos (que pueden o no ser distorsionadores) acerca de la respectiva autoridad de hombres y mujeres sobre uno u otro tipo de temas. Obsérvese que la actuación del poder identitario no requiere que ninguna de las dos partes acepte de forma consciente que el estereotipo es veraz. Si interpretáramos que Marge es plenamente consciente del carác-

10 Para una discusión al efecto de que la intuición no es en general una fuente de fracaso cognitivo, sino más bien un recurso cognitivo esencial, véase mi artículo «Why Female Intuition?», *Women: A Cultural Review*, 6, 2 (otoño de 1995), pp. 234-248; una versión más breve de la cual aparece como «Intuition and Reason», *Philosophical Quarterly*, 45, 179 (abril de 1995), pp. 181-189, sin el análisis de la intuición femenina en particular.

ter distorsionador del estereotipo utilizado para acallarla, no nos sorprendería en todo caso que el estereotipo la llevara a guardar silencio. No es preciso que el sujeto ni el objeto del estereotipo crean en las concepciones de las diferentes identidades sociales que se activan en las actuaciones del poder identitario, pues el *modus operandi* principal del poder identitario se da en el plano de la imaginación social colectiva. En consecuencia, puede controlar nuestras acciones aun a pesar de nuestras creencias.

El poder identitario opera normalmente en conjunción con otras formas de poder social. Pensemos en un orden social en el que un sistema de clases rígido impusiera un código de conducta práctica y discursiva asimétrico a miembros de distinta clase social, de tal modo que, por ejemplo, en alguna ocasión (hace no tanto tiempo) un «caballero» inglés pudiera haber acusado a un «miembro de las clases trabajadoras» de «impudicia», «insolencia» o «desfachatez» si este le hablara en tono familiar. En una sociedad así el caballero ejercería sobre el hombre un poder material manifiesto ordenando, pongamos por caso, que lo despidieran (quizá fuera un artesano de una empresa que necesitara el patrocinio del caballero); pero esto podría estar respaldado y justificado en la imaginación mediante la actuación del poder identitario (tanto la concepción social de él como caballero como la del otro hombre como vulgar artesano forman parte de lo que explica la capacidad del primero de vengar la «impudicia» del segundo). La identidad de caballero lleva consigo un conjunto de presuposiciones acerca de cómo deben tratar a los caballeros los distintos tipos sociales y, en virtud de estos arreos normativos, la mera categoría identitaria de «caballero» puede reforzar el ejercicio de formas de poder social más materiales. No obstante, el poder identitario en sí mismo es algo no material, algo enteramente discursivo o imaginativo, pues opera en el plano de las concepciones compartidas de lo que significa ser un caballero y lo que significa ser un plebeyo, en el plano de la identidad social imaginada. Así pues, el poder iden-

titario no es más que una faceta de las categorías de la identidad social relativa a, pongamos por caso, la clase o el género, ya que este tipo de categorías tendrá consecuencias materiales, además de aspectos imaginativos.

¿Podría haber una actuación netamente estructural del poder identitario? Podría. De hecho, el poder identitario adopta a menudo la forma netamente estructural. Si volvemos sobre nuestro ejemplo de la privación de voto, podemos imaginar a un grupo privado informalmente del voto, cuya propensión a no votar nazca del hecho de que su identidad social imaginada colectivamente los califique como el tipo de personas a quienes no les interesa el pensamiento y el debate políticos. «La gente como nosotros es apolítica»; y por eso no votan. A la inversa, podemos imaginar que el poder identitario ejerza también su papel entre los grupos que sí votan. Parte de lo que nos anima a muchos a votar es una concepción social de nosotros mismos en la imaginación colectiva como «la gente que siente un compromiso político». Al igual que el poder social en general, el poder identitario puede ser agencial o netamente estructural; puede operar positivamente para producir una acción o negativamente para limitarla; y puede operar en defensa de los intereses del agente cuyas acciones se ven controladas por ese poder o, de nuevo, contra esos intereses.

La razón de nuestra preocupación por el poder identitario es que nos afectará cómo se imbrica en el tipo de intercambio discursivo en el que se transmite conocimiento de un hablante a un oyente: en el sentido más amplio, el intercambio testimonial. Sostendré que el poder identitario forma parte intrínseca del mecanismo del intercambio testimonial debido a la necesidad que tienen los oyentes de utilizar estereotipos sociales en la estrategia heurística para la valoración espontánea de la credibilidad de sus interlocutores. Esta utilización de estereotipos puede ser enteramente correcta o engañosa en función del estereotipo. En particular, si el estereotipo encarna un prejuicio que opera

contra la hablante, entonces suceden dos cosas: se produce una disfunción epistémica en el intercambio (el oyente hace un juicio indebidamente devaluado de la credibilidad de la hablante, lo que quizá tenga como consecuencia un desperdicio de conocimiento, además de que el oyente hace algo malo desde el punto de vista ético) y la hablante es injustamente desautorizada en su capacidad como sujeto de conocimiento. A continuación orientaré la exploración de esta doble disfunción epistémica y ética. La tarea es aproximarnos a lo que desde el punto de vista ético y social tal vez sea el momento más significativo del impacto del poder identitario sobre nuestras relaciones discursivas y epistémicas y bosquejar un retrato de la injusticia característica que comporta: la *injusticia testimonial*.

#### *El ejemplo central de injusticia testimonial*

En términos muy generales, la disfunción prejuiciosa de la práctica testimonial puede ser de dos tipos. O bien el prejuicio se deriva de que se otorgue a la hablante más credibilidad de la que se le otorgaría en otras condiciones (un *exceso de credibilidad*) o bien se deriva de que se le otorgue menos credibilidad de la que recibiría en otras condiciones (un *déficit de credibilidad*). Pensemos en el impacto discursivo inmediato de que la hablante tenga, por ejemplo, acento al hablar. El acento no solo es portador de una carga social que afecta a la forma en que el oyente percibe a una hablante (puede indicar unos determinados antecedentes educativos, de clase o regionales), sino que con mucha frecuencia también porta una carga epistémica. El acento puede tener un impacto muy significativo sobre la dosis de credibilidad que un oyente concede a una hablante, sobre todo en un intercambio único. No quiero decir que sea especialmente probable que el acento de alguien lleve a un oyente, incluso a uno que tuviera muchos prejuicios, a rechazar de plano y de forma automática

alguna aseveración manifiestamente creíble o, a la inversa, a creer firmemente una afirmación que resultara increíble. No cabe duda de que ambas cosas son posibles, pero dado que casi siempre redundan en el interés de los oyentes creer lo verdadero y no creer lo falso, sería un prejuicio muy asentado en un contexto inusual que en solitario tendría el suficiente poder para causar ese tipo de efecto. La idea es más bien que el prejuicio tenderá a exagerar o devaluar de manera subrepticia la credibilidad otorgada a la hablante y, en ocasiones, bastará para cruzar el umbral de la creencia o la aceptación hasta el extremo de que el prejuicio del oyente le lleve a prescindir de un dato de conocimiento.

En los intercambios testimoniales cara a cara el oyente debe realizar alguna atribución de *credibilidad* al hablante.<sup>11</sup> Seguramente no hay ciencia exacta que gobierne con certeza este tipo de atribuciones, pero no cabe duda de que puede haber error por exceso o por defecto.<sup>12</sup> En general, el exceso tenderá a ser ventajoso y el déficit, desventajoso. Sin embargo, para matizar debemos señalar que en determinados contextos el exceso po-

11 Hay dos opiniones bien conocidas en la epistemología del testimonio. En primer lugar está la opinión de Reid, según la cual en nuestros intercambios testimoniales aplicamos de forma natural principios de veracidad y de credibilidad equivalentes (cfr. T. Reid, *Inquiry into the Human Mind*, cap. 6, sec. xxxiv: «De la analogía entre la percepción y el crédito que damos al testimonio humano», publicado por primera vez en 1764 [trad. cast.: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, 2004]). En segundo lugar encontramos la opinión de Tyler Burge, según la cual, en igualdad de condiciones, es razonable *a priori* creer lo que otros nos cuentan (véase su «Content Preservation», *Philosophical Review*, 102, 4 [octubre de 1992], pp. 457-488). Analizaré estas opiniones en el capítulo 3, cuando sitúe el fenómeno de la injusticia testimonial en la epistemología del testimonio en términos más generales.

12 Sintonizo con el escepticismo de Coady acerca de que en este aspecto exista alguna ciencia exacta, alguna «ratio de credibilidad» precisa que determine qué grado de confianza está autorizado a depositar el oyente (cfr. C.A.J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 210).

dría traer consigo desventaja, así como podemos concebir situaciones en las que el déficit podría reportar beneficios. En relación con lo primero, pensemos en un médico de familia cuyos pacientes le plantearan cuestiones médicas que requirieran una formación más especializada. No estaría en condiciones de responderlas con plena responsabilidad; sin embargo, debe hacer todo lo posible por atenderlas, puesto que los pacientes necesitan respuesta y él es la única fuente a la que tienen acceso. Sus pacientes suponen que está en condiciones de proporcionar la información que necesitan y, por tanto, le atribuyen un exceso de credibilidad en los asuntos consultados. Añadamos que toda tentativa de desengañarlos de su idea exagerada de especialización deterioraría la relación médico-paciente al socavar indebidamente la confianza de los pacientes en el médico. Todo esto representaría una carga ética para nuestro médico de familia, pues sería consciente de que por mucho que se esforzara podría confundirlos en alguna cuestión de salud importante. Para este médico de familia, el exceso de credibilidad que le otorgan sus pacientes supone una carga ética no deseada, por lo que podemos comprender que el exceso de credibilidad puede resultar desventajoso.<sup>13</sup> O pensemos también, por ejemplo, en un profesor que entregara a una colega más joven una obra para que se la comentara con la confianza de que la valoración crítica de esa colega le dejara clara una apreciación antes de comentarla él mismo en un congreso. Si la colega más joven admira la obra y la trata con un exceso de benevolencia, sus comentarios serán menos críticos de lo que podrían serlo en otras condiciones y el profesor podría sentirse defraudado. Una vez más, el exceso de credibilidad que se le otorga en esta ocasión solo representa para ella una desventaja. Así pues, en circunstancias como estas el exceso de credibilidad puede resultar desventajoso, aunque en general representa con mayor frecuencia una ventaja.

13 Agradezco a Hugh Mellor este ejemplo, que yo he desarrollado en parte.

¿Qué posibilidad hay de que el déficit de credibilidad presente una ventaja en circunstancias inusuales? Pensemos en el tartamudo de Claudio, llamado a ser algún día emperador de Roma, pero que una y otra vez escapa al asesinato político sobre la marcha debido al hecho de que lo suelen tomar por estúpido. O, en otro caso, recordemos a aquel inimitable personaje de las series de detectives de la década de 1970, el teniente Colombo, cuyo aire desmañado y caótico induce en aquellos a quienes está investigando un falso sentimiento de seguridad que le permite pillarlos desprevenidos en los interrogatorios. Entonces, en contextos tan específicos y determinados, el déficit de credibilidad puede resultar ventajoso. No obstante, en general, veremos que la credibilidad es un bien del que es preciso tener abundancia para toda clase de buen funcionamiento y, en consecuencia, pensaríamos que un déficit de ella es, en general, una desventaja.

A primera vista, pensaríamos que tanto el déficit como el exceso de credibilidad son casos de injusticia testimonial. Hay sin duda cierta idea de «injusticia» que se podría aplicar de forma natural y bastante adecuada a los casos de exceso de credibilidad, como en el caso de que nos quejáramos por la injusticia de que se otorgara a alguien una credibilidad indebidamente elevada por lo que dice tan solo porque habla con un determinado acento.<sup>14</sup> De un plumazo, se podría clasificar como un caso de injusticia por falta de equidad distributiva (alguien recibe de un bien más de lo que le corresponde), pero eso sería forzar el lenguaje, pues la credibilidad no es un bien que encaje con el modelo de jus-

14 En «Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 2 (1998), pp. 159-177, escribí como si tanto el déficit como el exceso de credibilidad fueran casos de injusticia epistémica (el único tipo de los que allí consideraba tal era el que denomino de forma más específica «injusticia testimonial»), pero las reflexiones que expongo aquí me han hecho cambiar de opinión. También utilizo aquí la noción de «credibilidad» de un modo bastante más genérico de lo que lo hacía en aquel artículo.

ticia distributiva. A diferencia de los bienes que se gestionan con provecho siguiendo criterios distributivos (como la riqueza, o la atención sanitaria), no hay complicación ninguna en torno a la justa distribución de la credibilidad, pues la credibilidad es un concepto cuya distribución se realiza a simple vista y sin tapujos. Dejando al margen sutilezas epistemológicas, la obligación de la oyente es obvia: debe ajustar el grado de credibilidad que atribuye a su interlocutor a las pruebas de que le está presentando la verdad. Además, los bienes que mejor encajan con el modelo distributivo se ajustan tan bien a él porque son finitos y, al menos, potencialmente escasos. (Recordemos a Hume cuando hablaba de la genealogía de la justicia: en situación de abundancia no va a aflorar de forma natural el criterio distributivo).<sup>15</sup> Esos bienes son aquellos por los que hay, o habrá pronto, una cierta competición, y eso es lo que da pie a la deliberación ética acerca de la justicia de una u otra distribución concreta. En cambio, la credibilidad no suele ser finita en este sentido y no hay ninguna demanda competitiva análoga que nos invite a dispensarle un tratamiento distributivo.

En consecuencia, en los casos de déficit de credibilidad, la injusticia que nos proponemos rastrear no se debe caracterizar como la no recepción de la justa cuota que le corresponde a alguien de un determinado bien (la credibilidad), pues esto supondría no lograr captar la faceta diferenciada en la que la hablante sufre un agravio. La idea es explorar la injusticia testimonial como una injusticia específicamente epistémica, como un tipo de injusticia según el cual alguien resulta *agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento*. No cabe duda de que el déficit de credibilidad puede constituir un agravio semejante, pero aunque (en raras ocasiones) el exceso de credibilidad resultara desventajoso en diversos aspectos, no menoscaba, in-

15 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, III, II, 2, Oxford, Clarendon Press, 1975 [trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1985].

sulta ni cancela en modo alguno una faceta concreta de la hablante *qua* sujeto de conocimiento; por tanto, en sí mismo no le inflige ninguna injusticia epistémica y, *a fortiori*, ninguna injusticia testimonial. Al contrario: la capacidad de nuestra profesora y nuestro médico de familia imaginarios como sujetos de conocimiento es estimada en demasía.

Sin embargo, ¿podría ser (debemos insistir en el asunto) que haya algunas circunstancias en las cuales ser estimado en demasía en nuestra capacidad como sujeto de conocimiento causara algún tipo de daño que mereciera el calificativo de «injusticia testimonial»? Imaginemos a alguien que estuviera creciendo y, debido a diversos prejuicios sociales que jugaran en su favor de manera abrumadora, resultara continuamente engrandecido epistémicamente por las personas que lo rodean. Digamos que fuera miembro de una élite gobernante y que toda su crianza y su educación estuvieran orientadas con sutileza para implantar este mensaje con firmeza en su carácter. Tal vez los alumnos que asistieran a su clase incluso acabaran teniendo un acento distintivo y, sin duda, una seguridad en sí mismos que contribuyera a señalarlos como autoridades desde el punto de vista epistémico. No cabe duda de que el exceso de credibilidad que recibiría de la mayoría de los interlocutores de su sociedad clasista resultaría ventajoso: es muy probable que le reportara un empleo muy lucrativo y cierto prestigio automático en muchos de sus intercambios discursivos, etcétera. Pero ¿qué sucedería si todo esto lo llevara a desarrollar tal arrogancia epistémica que quedara fuera de su alcance un amplio abanico de virtudes epistémicas y se volviera cerrado, dogmático, despreocupado, insensible a las críticas y demás? ¿No se daría el caso de que, en cierta medida, pero de modo casi literal, se habría tomado el pelo a esa persona? Y si es así, ¿no tendría algo de cierto la idea de que el catálogo de excesos de credibilidad que han mal formado su temperamento epistémico equivaliera a una especie de injusticia testimonial? Creo que la respuesta posible-

mente es «Sí», y tal vez nos estuviéramos enfrentando a un interesante caso especial de injusticia testimonial. No obstante, obsérvese que se trata de una injusticia *acumulativa*, mientras que nos hemos centrado en casos emblemáticos de la injusticia. No creo que fuera correcto caracterizar en sí mismo ninguno de los momentos individuales de exceso de credibilidad de que esta persona es objeto como un caso de injusticia testimonial, puesto que ninguno de ellos representa un agravio en sí mismo. Es solo si se producen los suficientes de ellos juntos del caprichoso modo descrito cuando cada instante de exceso de credibilidad adopta el aspecto de ser algo que contribuye a que el sujeto resulte agraviado desde el punto de vista epistémico a largo plazo. En consecuencia, diría que, aunque el ejemplo sí indica que algunas personas que ocupan una contundente y privilegiada posición de poder social podrían ser objeto de una presión variable de injusticia testimonial (a saber: la injusticia testimonial en su forma estrictamente acumulativa), en todo caso eso no demuestra que ningún caso escogido de exceso de credibilidad constituya una injusticia testimonial. Así pues, la principal forma de caracterizar a la injusticia testimonial sigue siendo que consiste en un déficit de credibilidad, y no en un exceso de ella.

Empecemos por aproximarnos al concepto de injusticia testimonial, ahora debidamente concebido como una forma de déficit de credibilidad. Un primer aspecto que es preciso señalar es que el prejuicio no es lo único que puede causar un déficit de credibilidad y, por tanto, que no todas las clases de déficit de credibilidad son casos de injusticia testimonial. Un déficit de credibilidad podría ser consecuencia, sencillamente, de un *error inocente*: un error no culpable tanto desde el punto de vista ético como epistémico. Una razón por la que siempre habrá casos de errores inocentes es que el juicio humano es falible y, por consiguiente, es inevitable que hasta los oyentes más diestros e intuitivos elaboren de vez en cuando un juicio erróneo sobre la credibilidad de una hablante. Concretamente, una oyente puede

albergar tan solo una falsa creencia sobre el nivel de especialización y/o los motivos de un hablante, de modo que le otorgue menos credibilidad de la que le concedería en otras circunstancias. Mientras su falsa creencia sea en sí misma no culpable desde el punto de vista ético y epistémico (que no nazca, por ejemplo, de un odio inmoral, ni de una despreocupación epistémica), no habrá nada culpable en su error de apreciación sobre la credibilidad del hablante. No es más que un desafortunado error epistémico habitual, de uno u otro tipo.

Imaginemos un ejemplo en el que la oyente (digamos que es una filósofa, especialista en ética) sabe que su interlocutor es una personalidad académica en cierta institución y, tras haberla buscado en la página web de dicha institución, cree que es médico, puesto que su nombre aparecía bajo el epígrafe de ciencias médicas. Supongamos que su conversación versa sobre un determinado debate abierto en la bibliografía propia del campo de especialización de la oyente (el ficcionalismo moral, imaginemos) y que para su sorpresa él manifiesta una franca opinión crítica sobre el enfoque ficcionalista y ella otorga a sus palabras una credibilidad inferior de la que les habría concedido si considerara que es un colega especialista en ética. De hecho, sin embargo, aunque ella no lo sepa, él *sí* es un filósofo de la ética, especializado en ética médica y empleado en un departamento de medicina, de tal modo que su falsa creencia sobre la identidad profesional del hablante lo ha situado en un déficit de credibilidad provisional. En todo caso, yo diría que el error de apreciación de ella no le inflige ninguna injusticia testimonial real. No es más que un error inocente. Así, un desafortunado error de este tipo puede causar un déficit de credibilidad que no constituye un caso de injusticia testimonial. Propongo, al menos, que circunscribamos el concepto de este modo. Por supuesto que no sería lingüísticamente impensable que nuestra oyente imaginaria, abochornada al enterarse de la verdadera identidad profesional de su interlocutor, dijera que se sintió mal por infligirle

semejante «injusticia». Pero estaríamos hablando de un sentido de la injusticia muy débil; tanto es así que se trataría de una simple sombra del sentido ético y político ordinario en que entendemos esta palabra y que carece de las implicaciones habituales de maldad moral. Pero esto es ya sobre todo una matización terminológica, de modo que si alguien discrepara, podría contemplar otros casos de errores inocentes capaces de producir una forma débil de injusticia testimonial. Sin embargo, por mi parte, reservaré el término para los casos en los que hay algo éticamente malo en el juicio erróneo de la oyente.

¿Qué ocurre con el déficit de credibilidad causado por un error inocente desde el punto de vista ético, pero culpable desde el punto de vista epistémico? Si volvemos a nuestro ejemplo y lo modificamos para que el error de nuestra filósofa sea resultado de una búsqueda redomadamente descuidada en la página web, diría que descubrimos que el déficit de credibilidad que otorga a su interlocutor sigue sin constituir una injusticia testimonial. El juicio de credibilidad indebidamente devaluado que hace de él no lo insulta, ni lo menoscaba como sujeto de conocimiento, pues ella tan solo habría cometido un error estúpido. Aunque sea un error culpable desde el punto de vista epistémico, su no culpabilidad ética sigue pareciendo impedir que el déficit de credibilidad resultante constituya una injusticia testimonial: un error no culpable desde el punto de vista ético no puede menoscabar o agravar en modo alguno al hablante. Parece que la ponzoña ética de la injusticia testimonial debe derivarse de alguna otra ponzoña ética contenida en el juicio de la oyente, cosa que no existe allá donde el error de la oyente es no culpable desde el punto de vista ético. La propuesta que apunto es que la ponzoña ética en cuestión es la del *prejuicio*. Podríamos extraer de muy diferentes momentos de la historia infinidad de ejemplos lamentables de prejuicios a todas luces relevantes para el contexto del juicio de credibilidad, como la idea de que las mujeres son irracionales, los negros inferiores a los blancos desde el punto



de vista intelectual, las clases trabajadoras moralmente inferiores a las clases altas, los judíos taimados, los asiáticos ladinos... y así hasta completar un nefasto catálogo de estereotipos más o menos susceptibles de insinuarse en los juicios de credibilidad de diferentes momentos de la historia. Pero con el fin de abastecer a la imaginación filosófica con menos crudeza, ocupémonos de un ejemplo extraído de la literatura que nos proporciona una ficción históricamente veraz.

El ejemplo procede de *Matar a un ruiseñor*, de Harper Lee. Corre el año 1935 y estamos en la sala de un tribunal del condado de Maycomb, en Alabama. El acusado es un joven negro llamado Tom Robinson. Se le acusa de haber violado a una joven blanca, Mayella Ewell, por delante de cuya casa, una vivienda decadente, pasa todos los días de camino al trabajo, que se encuentra en las afueras de la ciudad, en las tierras fronterizas que separan la zona donde viven los negros y los blancos. Para el lector, y para cualquier persona de la sala que carezca relativamente de prejuicios, es evidente que Tom Robinson es inocente. Pues Atticus Finch, nuestro elegante y bien hablado abogado de la defensa, ha demostrado más allá de toda duda que Robinson no podría haber golpeado a la joven Ewell para causarle las heridas y moretones que todavía presentaba ese día, ya que quienquiera que le propinara aquella paliza lo hizo con la mano izquierda, mientras que el brazo izquierdo de Robinson está incapacitado por un accidente sufrido con una máquina cuando era un niño. Las sesiones del juicio ponen en escena que existe una lucha frontal entre el poder de las pruebas y el poder de los prejuicios raciales, a los que en última instancia sucumbe el veredicto de un jurado compuesto en su totalidad por blancos. Pero hay muchas sutilezas psicológicas, y en la determinación de la percepción que el jurado tiene de Tom Robinson como hablante opera una compleja amalgama de significados sociales. En una confrontación decisiva entre la palabra de un hombre negro y la de una pobre joven blanca, el ambiente de la sala se

adensa con lo que «se debe» y «no se debe» hacer según la política racial. Decir la verdad aquí representa un campo de minas para Tom Robinson, puesto que si insinúa que la joven blanca está profiriendo calumnias, se considerará que es un negro mentiroso y presuntuoso; sin embargo, si no hace público que Mayella Ewell intentó besarle (que es lo que en realidad sucedió) tendrá casi mucho más asegurado el veredicto de culpabilidad. Este dilema discursivo refleja el aprieto práctico en que se encontró aquel fatídico día en la casa de Ewell, cuando Mayella lo agarró. Si la apartaba de sí con brusquedad, entonces se le declararía culpable de haberla atacado; pero si permanecía pasivo, resultaría igualmente culpable de haberla atacado. Así que adopta la actitud que considera más neutral, que es salir corriendo, aun sabiendo también que este acto será entendido asimismo como una señal de culpabilidad. El interrogatorio que hace el señor Gilmer a Tom está imbuido de la idea de que su huida presupone culpabilidad:

—¿Por qué huyó tan de prisa?

—He dicho que tenía miedo, señor.

—Si tenía la conciencia limpia, ¿por qué tenía miedo?<sup>16</sup>

Según parece, salir corriendo es algo que en el condado de Maycomb un hombre negro no puede hacer sin incriminarse. De manera similar, hay muchas cosas que no puede decir ante un tribunal si quiere conservar alguna posibilidad de que se lo considere sincero. En un momento crucial del interrogatorio de la acusación, por ejemplo, Tom Robinson comete el error de referir con honestidad que su benévola motivación para detenerse ante la casa de Mayella Ewell era la de, como solía hacer, ayudarle con algunas chapuzas. Al igual que el conjunto del relato, esta escena está narrada desde el punto de vista de Scout,

16 H. Lee, *Matar a un ruiseñor*, Barcelona, Ediciones B, 2003, p. 271.

la hija pequeña de Atticus Finch, que está presenciando las sesiones con su hermano Jem a escondidas, desde la «galería de los negros». El señor Gilmer, el fiscal, le tiende una trampa:

—¿Por qué tenía tanto afán por hacer las tareas de aquella mujer?

Tom titubeó buscando una respuesta.

—Como dije, parecía que no había nadie que la ayudase... [...] Mr. Gilmer sonrió al jurado.

—Por lo visto es usted un sujeto muy bueno. ¿Hacia todo aquello sin pensar en cobrar ni un penique?

—Sí, señor. Ella me daba mucha compasión, parecía poner más empeño que todos los demás.

—¿A usted le daba compasión *ella*, a usted le daba compasión *ella*? —Mr. Gilmer parecía dispuesto a elevarse hasta el techo.

El testigo comprendió su error y se revolvió desazonado en la silla. Pero el mal estaba hecho. Debajo de nosotros, la respuesta de Tom Robinson no gustó a nadie. Mister Gilmer hizo una larga pausa para dejar que fuese penetrando.<sup>17</sup>

Aquí el «daño» en cuestión se inflige a toda confianza epistémica que hasta el momento el jurado blanco haya tenido la humanidad de sentir por el testigo negro. Pues *compadecerse por* alguien es un sentimiento tabú cuando se es negro y el objeto de la compasión es una persona blanca. En el contexto de la ideología racista estructurada en torno a los dogmas del supremacismo blanco, el sentimiento ético fundamental de llana empatía humana acaba desfigurado ante los ojos de los blancos hasta el extremo de parecer poco más que un indicador de engreída superioridad por parte del sujeto negro. A un hombre negro no se le permite albergar sentimientos que presupongan cualquier tipo de posición de ventaja relativa con respecto a ninguna persona

17 *Ibid.*, pp. 270-271.

blanca, con independencia de lo difícil y solitaria que fuera la vida de esta última. El hecho de que Tom Robinson haga público el sentimiento eleva la apuesta de una forma catastrófica para la justicia legal y para la justicia epistémica de la que depende. El juicio es un juego de suma cero entre la palabra de un hombre negro frente a la de una joven blanca (o quizá la de su padre, que llevó el caso a los tribunales); y en el jurado hay para quienes la idea de que el hombre negro sea digno de confianza epistémica y la joven blanca de desconfianza es casi una imposibilidad psicológica; la manifiesta simpatía de Robinson al compadecerse por una joven blanca no hace más que reforzar esa imposibilidad.

Como vemos en la novela, los miembros del jurado se aferran a su percepción prejuiciosa del acusado, compuesta sobre todo por los estereotipos raciales de la época. Atticus Finch los reta a dejar de lado estos estereotipos prejuiciosos; a prescindir, según sus palabras, de la

presunción (la malvada presunción) de que *todos* los negros mienten, de que *todos* los negros son fundamentalmente seres inmorales, que no se puede dejar con el espíritu tranquilo a *ningún* negro cerca de nuestras mujeres.<sup>18</sup>

Pero cuando llega el momento del veredicto, el jurado da por buena la desconfianza automática impuesta por los prejuicios que estructuran su percepción del hablante. Lo declaran culpable. Y es importante el hecho de que, según la novela, tenemos que interpretar que los miembros del jurado lo consideran realmente culpable. Esto quiere decir que no lo consideran inocente en privado pero, en todo caso, lo condenan con cinismo. Aun admitiendo que su psicología puede ser hasta cierto punto indeterminada, es fundamental que no consigan hacer de hecho lo que en su alocución final Finch califica como su «deber»:

18 *Ibid.*, p. 280.

—[...] En nombre de Dios, cumplan con su deber.

La voz de Atticus había descendido, y mientras se volvía de espaldas al Jurado dijo algo que no entendí. Lo dijo más para sí mismo que para el tribunal.

—¿Qué ha dicho? —le pregunté a Jem, dándole un codazo.

—«En nombre de Dios, creedle», eso creo que ha dicho.<sup>19</sup>

Finch trata de impresionar al jurado diciendo que tienen el *deber de creer a Tom Robinson*, lo que sustenta mi interpretación de la psicología de los miembros del jurado. A todas luces, Finch entiende que a lo que es preciso instar al jurado es a pronunciar el veredicto correcto, a llevar a cabo la acción epistémica correcta. No les insta a centrarse en su obligación moral y legal de condenar al acusado solo si lo consideran realmente culpable, pues es consciente de que sus prejuicios son psicológicamente mucho más profundos, que hunden sus raíces en la propia capacidad de juicio de los miembros del jurado. El veredicto de culpabilidad que dictan atestigua su fracaso en la obligación de realizar el adecuado juicio testimonial a la luz de las pruebas. Como Atticus Finch temía, no consiguen cumplir fielmente con su obligación de creer a Tom Robinson. Dadas las pruebas que se les exponen, su inamovible percepción social prejuiciosa de Robinson como hablante les conduce de inmediato a un burdo fracaso epistémico y a un abominable fracaso ético de graves consecuencias prácticas. Como vemos más adelante, Tom Robinson no sobrevive demasiado para replicar presentando ningún recurso, pues recibe un disparo por la espalda cuando, según nos dicen, trata de huir fugándose por la valla de la prisión justo delante de los vigilantes.

Quizá valga la pena subrayar que hasta las ideologías prejuiciosas más llenas de odio pueden verse sustentadas no solo por pensamientos y manifestaciones explícitamente llenos de odio,

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 281.

sino también por ideas estereotípicas más familiares que, por comparación, resultan casi acogedoras. Hay un tema de desconfianza epistémica relativamente inocuo que recorre todo el libro como un *leitmotiv* y apunta un eco ligero de la gravísima exclusión racista de la confianza epistémica como la que, en última instancia, conduce a la muerte de Tom Robinson. Lo vemos, por ejemplo, cuando Scout habla con la amiga y vecina de su familia, miss Maudie, sobre el huracán y misterioso joven Boo Radley (también conocido como mister Arthur), acerca del cual abundan historias espeluznantes y que es objeto de la constante fascinación de los niños. Scout pregunta por él a miss Maudie:

—¿Usted cree que son ciertas todas estas cosas que dicen de B... mister Arthur?

—¿Qué cosas?

Yo se las expliqué.

—Las tres cuartas partes de eso ha salido de la gente de color y la otra cuarta parte de Stephanie Crawford —aseguró miss Maudie.<sup>20</sup>

Dada una cultura en la que es tan abiertamente natural que los blancos asocien a la «gente de color», en general, con el chismorre irresponsable (aun quien tenga una mentalidad independiente, como se ve en el caso de la respuesta que da miss Maudie a Scout), no es difícil imaginar una relación de connivencia entre esta vertiente relativamente acogedora de la ideología y las asociaciones mucho más crudas y abiertamente injustas que operan para socavar la fiabilidad epistémica de los negros. Aunque no haya nada de odioso en la vertiente más inocua de estas actitudes, todavía puede ser un nutriente importante de la ideología del odio generalizado.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 71.

El caso de Tom Robinson representa un ejemplo extremo del tipo de injusticia testimonial que me propongo retratar desde el punto de vista filosófico. Un esbozo inicial podría llevarnos a considerarlo un *déficit de credibilidad prejuicioso*. Pero aunque esto pudiera servirnos como definición general de la injusticia testimonial, pasa por alto un rasgo fundamental del tipo de injusticia testimonial que padece Tom. Hay toda clase de prejuicios capaces de causar un déficit de credibilidad, pero en los que la injusticia testimonial resultante está muy localizada y, por tanto, carece de la significación social estructural que nos presenta con claridad un caso como el de Tom Robinson. Imaginemos, por ejemplo (adapto una situación ficticia que me propuso un científico), un tribunal de una revista científica que mantiene un prejuicio dogmático contra un determinado método de investigación. Un hipotético colaborador podría quejarse con razón aduciendo que el tribunal otorga a los autores que presentan hipótesis basadas en el método desfavorecido un grado de credibilidad mermado por los prejuicios. Por tanto, el prejuicio genera una auténtica injusticia testimonial (siendo el texto escrito un medio para prestar testimonio). Aunque este tipo de injusticia testimonial puede resultar lesivo para la carrera de los potenciales colaboradores, y tal vez incluso para el progreso de la ciencia, su impacto sobre la vida del sujeto, en todo caso, estaría, supongámoslo así, muy localizado. Eso quiere decir que el prejuicio en cuestión (contra un determinado método científico) no vuelve al sujeto vulnerable a cualesquiera otras modalidades de injusticia (jurídica, económica, política). Digamos que la injusticia testimonial producida aquí es *incidental*.

En cambio, las injusticias testimoniales que, a través del prejuicio común, están vinculadas a otros tipos de injusticia podrían calificarse convenientemente de *sistemáticas*. Así pues, las injusticias testimoniales sistemáticas son producidas no por prejuicios *simples*, sino específicamente por aquellos prejuicios que «persiguen» al sujeto a través de las diferentes dimensiones de la

actividad social: económica, educativa, profesional, sexual, jurídica, política, religiosa, etcétera. Ser objeto de un prejuicio sabroso nos vuelve susceptibles no solo de la injusticia testimonial, sino de toda una gama de injusticias diversas y, por tanto, cuando semejante prejuicio genera una injusticia testimonial, dicha injusticia está conectada de forma sistemática con otros tipos de injusticias reales o potenciales. No cabe duda de que la injusticia testimonial padecida por Tom Robinson es sistemática, pues el prejuicio racial lo vuelve susceptible de un amplio abanico de injusticias, además de la del tipo testimonial. La injusticia testimonial sistemática constituye nuestro ejemplo principal; es principal desde el punto de vista del interés rector para indagar cómo encaja la injusticia epistémica en la pauta más general de la injusticia social.

El principal tipo de prejuicio (¿el único?) que persigue así a las personas es el prejuicio relacionado con la identidad social. Llamaremos *prejuicio identitario* a este tipo de prejuicio. Puede adoptar forma positiva o negativa (el prejuicio a favor o en contra de personas debido a algún rasgo de su identidad social), pero como nuestro interés reside en los casos de déficit de credibilidad y no en los de exceso, nos ocuparemos solo del prejuicio identitario negativo (de hecho, utilizaré con frecuencia la expresión «prejuicio identitario» para abreviar «prejuicio identitario negativo»). La influencia del prejuicio identitario sobre el juicio de credibilidad de un oyente es una actuación del poder identitario. Pues en semejante caso la influencia del prejuicio identitario consiste en que una parte o partes controlan de forma efectiva lo que otra parte hace (impidiéndole, por ejemplo, transmitir conocimiento) en virtud de concepciones colectivas de las identidades sociales implicadas. En nuestro ejemplo de *Matar a un ruiseñor*, los miembros del jurado ejercen el poder identitario racial de este modo cuando construyen sus juicios de credibilidad devaluada de Tom Robinson, lo que tiene como consecuencia que sea incapaz de transmitirles el conocimiento que tiene

de lo sucedido ante la casa de Ewells. En la sala del tribunal, este es el ejercicio del poder identitario esencial que sella el destino de Tom, si bien, por supuesto, no constituye la totalidad de la explicación, ya que esta actuación del poder identitario se ve apoyada de manera fundamental por la sencilla pero muy efectiva estrategia acusadora de Mr. Gilmer, que invoca las habituales imágenes colectivas negativas de los negros. Gilmer controla deliberadamente a los miembros del jurado y, como queda claro, los miembros del jurado pasan a controlar lo que hace Tom Robinson impidiéndole que les transmita su conocimiento.

Una vez incorporados los conceptos de prejuicio identitario y sistematicidad, estamos en condiciones de proponer una caracterización matizada del ejemplo central de la injusticia testimonial: el caso sistemático. La hablante soporta semejante injusticia testimonial si y solo si es objeto de un déficit de credibilidad debido a un prejuicio identitario en el oyente; así que el ejemplo central de injusticia testimonial es el de *déficit de credibilidad prejuicioso identitario*. No obstante, debemos señalar que podría haber excepciones; es decir, podemos imaginar casos de déficit de credibilidad prejuicioso identitario que no constituyan casos de injusticia testimonial sistemática y, por tanto, no sean muestra de nuestro ejemplo central. Pensemos en el siguiente (una anécdota que me refirió un filósofo de la ciencia). Se celebra un concurrido congreso internacional al que acuden sobre todo investigadores científicos e historiadores de la ciencia, pero en el que solo participan algunos filósofos de la ciencia. Queda claro que la mayoría de los asistentes considera que los filósofos de la ciencia están desconectados de las realidades de la práctica científica, hasta el extremo de que se les profesa francamente cierto desprecio intelectual. En este contexto, parecería que caer en la categoría identitaria de «filósofo de la ciencia» aumentara la probabilidad de que la palabra de alguien fuera desechada como especulación vana debido a una falta de contacto académico con la disciplina. Por tanto,

se dan aquí casos auténticos de déficit de credibilidad prejuicioso identitario. Sin embargo, estas injusticias testimoniales no ilustran bien nuestro ejemplo central porque no son sistemáticas. Pese a que el prejuicio sea identitario, no incurre en el tipo de categoría identitaria amplia que da lugar a un prejuicio insistente; por el contrario, su relevancia social está en extremo circunscrita y limitada al contexto concreto del congreso descrito. Por consiguiente, solo produce una injusticia testimonial incidental.

Clasificar una injusticia testimonial como incidental no significa subestimarla desde el punto de vista ético. Los prejuicios limitados y las injusticias que provocan pueden ser absolutamente catastróficas para el sujeto, sobre todo si se repiten con tanta frecuencia que la injusticia es *persistente*. Si, por ejemplo, el contexto práctico en el que se producen las injusticias es el de un proyecto, ya sea profesional o de otro tipo, esencial para que la vida de esa persona sea digna de ser vivida, entonces la acumulación de injusticias incidentales puede arruinar su existencia. La importancia de la sistematicidad reside sencillamente en que si una injusticia testimonial no es sistemática, entonces no es central desde el punto de vista del interés que reviste para el patrón general de la justicia social. «Persistente» califica la dimensión diacrónica de la gravedad y relevancia de la injusticia testimonial, mientras que «sistemático» califica la dimensión sincrónica. Las formas más graves de injusticia testimonial son tanto persistentes como sistemáticas. Tal es el caso de Tom Robinson, quien vive en una sociedad en la que los prejuicios que devalúan su palabra también cierran el paso a sus afanes cotidianos con reiteración y en todas las orientaciones sociales. Por el contrario, es poco probable que los casos de injusticia testimonial que no son persistentes ni sistemáticos resulten muy desventajosos en conjunto. En términos generales, la injusticia sistemática suele ser persistente, pues es probable que las concepciones de la imaginación de la identidad social que aparecen

en los prejuicios relevantes más insistentes sean rasgos duraderos de la imaginación social.

Una vez identificado nuestro ejemplo central como injusticia testimonial sistemática, indagemos ahora un poco más en cómo ingresan los prejuicios identitarios para causar su impacto sobre el intercambio discursivo. Ahora debemos explorar el papel que desempeñan los estereotipos en los juicios que los oyentes hacen de la credibilidad de los hablantes.

## 2. Los prejuicios en la economía de la credibilidad

### *Estereotipos y estereotipos prejuiciosos*

¿Cuál es el mecanismo básico del intercambio testimonial mediante el cual los prejuicios corrompen el juicio que los oyentes hacen de la credibilidad del hablante? Los prejuicios se insinúan de muy diversos modos, pero desarrollaré la idea de que su principal punto de entrada es a través de los estereotipos que utilizamos como herramientas heurísticas para construir nuestros juicios de credibilidad. Utilizo aquí el término «estereotipo» en un sentido neutro, igual que antes, según lo cual los estereotipos pueden ser fiables o no; y aunque sostendré que los estereotipos fiables son un elemento propio de los recursos racionales del oyente para construir los juicios de credibilidad, la imagen que dibujaré de nuestro dilema como oyentes es que siempre somos susceptibles de invocar estereotipos que sean prejuiciosos.

Comencemos esclareciendo lo que, con más precisión, se entiende aquí por «estereotipo». La bibliografía del campo de la psicología social ofrece un buen surtido de conceptualizaciones distintas.<sup>1</sup> Como estoy utilizando el término de forma neutra,

1 Véase por ejemplo C. Stangor (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, Filadelfia, Psychology Press, 2000; C.N. Macrae, C. Stangor y M. Hew-

según lo cual puede haber estereotipos empíricamente fiables y no fiables y distorsionadores, estamos operando con una concepción bastante amplia. Más adelante diré algo más sobre la naturaleza de los estereotipos, cuando los analice como imágenes, pero permítaseme afirmar por el momento que los estereotipos son *asociaciones ampliamente aceptadas de un determinado grupo social y uno o más atributos*. Esta concepción es muy genérica en tres aspectos. En primer lugar, es neutral con respecto a si la generalización que encarna el estereotipo es fiable o no. En segundo lugar, permite que se pueda aceptar que los estereotipos no solo son creencias, sino que también operan en otras dimensiones del quehacer cognitivo: sobre todo en aquellas que presentan una faceta afectiva, como los quehaceres derivados de la imaginación colectiva, y que pueden ser menos transparentes que las creencias.<sup>2</sup> Y, en tercer lugar, permite que los estereotipos tengan una valencia positiva o negativa, o incluso ninguna valencia, en función de si el atributo es despectivo, elogioso o indiferente: bueno, malo o neutro.<sup>3</sup> Tal vez haya estereotipos que

---

stone (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, Nueva York/Londres, The Guilford Press, 1996; y C. McGarty, V.Y. Yzerbyt y R. Spears (eds.), *Stereotypes and Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

2 Compárese, por ejemplo, con la definición ofrecida en términos doxásticos de los coautores Jacques-Philippe Leyens, Vincent Y. Yzerbyt y George Schadrón: «Creencias compartidas acerca de atributos personales, por lo general rasgos de la personalidad, pero a menudo también conductas, de un grupo de personas» (*Stereotypes and Social Cognition*, Londres, Sage Publications, 1994, p. 11). Sin duda, esta concepción tan netamente doxástica de lo que significa albergar un estereotipo resulta demasiado estrecha para los propósitos actuales.

3 Compárese con la concepción que tiene Lawrence Blum de los estereotipos como asociaciones falsas y negativas entre un grupo y un atributo. Esto ciertamente selecciona el tipo de estereotipos más problemático desde el punto de vista ético y, por tanto, descansa de forma natural sobre el análisis de lo que tiene de moralmente malo la gente que estereotipa; pero sería demasiado limitado para nuestros fines actuales. Lo que él denomina estereotipos

se resistan a ser categorizados de forma absoluta porque pueden ser portadores tanto de una valencia positiva como negativa, en función del contexto. El estereotipo de que las mujeres son intuitivas es un ejemplo pertinente. En los contextos donde se supone que «intuitivo» evoca irracionalidad, el estereotipo es despectivo; pero en los contextos donde la intuición se considera un activo cognitivo, el estereotipo es elogioso. También puede haber contextos en los que operen en cierto modo ambas valencias, la positiva y la negativa; en esos casos, el estereotipo funcionaría, por ejemplo, como un cumplido hiriente.

Si los estereotipos son asociaciones ampliamente aceptadas de un grupo y un atributo, estereotipar supone entonces un compromiso cognitivo con alguna clase de generalización empírica acerca de un grupo social determinado («las mujeres son intuitivas»). Como es natural, una generalización puede ser más o menos contundente. En consecuencia, en los casos extremos alguien que estereotipa podría estar suscribiendo la generalización como algo universal («todas las mujeres son intuitivas») o, en el otro extremo del espectro, podría estar de acuerdo con él de una forma muy difusa («muchas mujeres son intuitivas»), pero también se podría estar de acuerdo con algo intermedio («la mayoría de las mujeres son intuitivas»).

La idea de que para construir nuestros juicios de credibilidad usamos estereotipos sintoniza con las corrientes de la psicología social:

En las últimas décadas hemos sido testigos del abandono de la consideración de que los juicios son producto de un proceso de toma de decisiones lógico diezmado por la presencia oca-

---

yo lo diferencio como estereotipos prejuiciosos identitarios negativos. Cfr. L. Blum, «Stereotypes and Stereotyping: A Moral Analysis», en Ward E. Jones y Thomas Martin (eds.), *Immoral Believing*, número especial de la revista *Philosophical Papers*, 33, 3 (noviembre de 2004), pp. 251-289.

sional de necesidades y motivos irracionales a favor de la idea de que la persona es un usuario de estrategias heurísticas. Los trabajos empíricos sobre la construcción de juicios no sociales indican que el perceptor recurre a atajos o a estrategias heurísticas para liberar capacidades y transmitir información con la mayor rapidez posible, pero investigaciones recientes realizadas en el campo de la psicología social hacen pensar que estos procesos también se aplican a la formación y la utilización de juicios sociales.<sup>4</sup>

Estamos representando aquí a los oyentes enfrentados a la tarea inmediata de calibrar la probabilidad de que lo que ha dicho un hablante sea cierto. Salvo en los casos de abundancia de conocimiento personal del hablante como individuo, este tipo de juicio de credibilidad debe reflejar alguna clase de generalización social acerca de la fiabilidad epistémica (la competencia y la sinceridad) de personas del mismo tipo social que el hablante, de manera que es inevitable (y deseable) que el oyente se sirva espontáneamente de las generalizaciones relevantes bajo la forma abreviada de estereotipos (fiables). Sin esta apoyatura heurística no podrá alcanzar la normal espontaneidad del juicio de credibilidad que caracteriza al intercambio testimonial cotidiano. Pensemos en el estereotipo del médico de familia fiable. En la medida en que la asociación cristalizada en este estereotipo significa que encarna una generalización empíricamente fiable acerca de los médicos de familia, es epistémicamente deseable que el estereotipo nos ayude a moldear los juicios de credibilidad que hacemos cuando

4 S.E. Taylor, «The Availability Bias in Social Perception and Interaction», en D. Kahneman, P. Slovic y A. Tversky (eds.), *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 198. Cfr. también D. Kahneman y A. Tversky, «On the Psychology of Predication», *Psychological Review*, 80 (1973), 237-251; y A. T y D. Kahneman, «Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases», *Science*, 185 (1974), pp. 1124-1131.

este tipo de facultativos nos brinda un consejo médico general. Gran parte del testimonio cotidiano exige que el oyente lleve a cabo una categorización social de los hablantes, y así es como los estereotipos lubrican los engranajes del intercambio testimonial.

Pero ¿qué sucede si en el estereotipo opera un prejuicio identitario? Muchos de los estereotipos de los grupos históricamente desfavorecidos, como las mujeres, los negros o la gente de clase trabajadora, implican de diverso modo una asociación con algún atributo inversamente relacionado con la competencia, la sinceridad o ambos rasgos: exceso de emotividad, falta de lógica, inferior inteligencia, inferioridad evolutiva, incontinencia, falta de «educación», falta de determinación moral, ambición desmedida, etcétera. Lo primero que hay que decir acerca de estos estereotipos prejuiciosos es que, en la medida en que la asociación es falsa, el estereotipo encarna una generalización empírica no fiable acerca del grupo social en cuestión. Pero esto no basta para que un estereotipo se vuelva prejuicioso, pues un estereotipo que encarna una generalización empírica no fiable podría sin embargo deberse a un error enteramente no culpable, consecuencia acaso de un elemento de la mala suerte epistémica colectiva como podría serlo que las evidencias disponibles sean erróneas. La idea es que un prejuicio consiste fundamentalmente en un *juicio previo*, que se interpreta con toda naturalidad con espíritu interiorizante como un juicio realizado o mantenido sin la debida atención a las evidencias, razón por la cual, en términos generales, debemos concebir el prejuicio como algo epistémicamente culpable.<sup>5</sup> En todo caso, señalemos, para matizar, que podría

5 Para una explicación que define los prejuicios al margen de la idea de que comporta algún error de apreciación por parte del sujeto, véase R. Brown, *Prejuicio: su psicología social*, Madrid, Alianza, 1998. Brown define prejuicio, sencillamente, como «la actitud, la emoción o la conducta negativa hacia los miembros de un grupo en razón de su pertenencia a ese grupo» (p. 33). En función de cómo se interprete, la preocupación obvia ante una definición tan amplia es que etiquetaría como prejuiciosa a una persona si adopta una actitud



haber raras excepciones a esta regla general de la culpabilidad epistémica. Por ejemplo, podría darse el caso de que hubiera circunstancias atenuantes como las que se dan cuando las pautas de construcción del juicio del sujeto se ven influidas por los prejuicios de su época en un contexto en el que superar esos prejuicios revestiría un carácter epistémico muy excepcional. Podrían ser circunstancias en las que, sencillamente, esperar que el sujeto tome conciencia de que un determinado prejuicio está estructurando su conciencia social sería esperar demasiado, por no hablar de pedirle que reajuste en consecuencia sus hábitos de formación de juicios de credibilidad. En semejante situación, la persona que comete el error prejuicioso es objeto de una mala suerte epistémica «circunstancial»; el equivalente epistémico de lo que Nagel denomina mala suerte moral «circunstancial».<sup>6</sup> Examinaremos un ejemplo de este tipo de circunstancia exculpatoria en el capítulo 4, cuando volvamos sobre Herbert Greenleaf y la injusticia testimonial que inflige a Marge Sherwood.

Nomy Arpaly nos brinda un interesante ejemplo concebido para ilustrar la distinción entre un error no culpable (un «error sincero») y un prejuicio. Imaginemos a Solomon. Es «un chico

---

negativa hacia, pongamos por caso, los miembros de un partido político neonazi en virtud de su pertenencia a dicho partido; algo que la mayoría de la gente no calificaría de prejuicio. En el escenario de la psicología social puede perfectamente haber consideraciones metodológicas a favor de la adopción de una definición tan amplia, pero desde el punto de vista filosófico resulta bastante erróneo amputar el vínculo entre el prejuicio y el juicio erróneo.

<sup>6</sup> Véase T. Nagel, «Moral Luck», en *Moral Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Era una respuesta al artículo de Bernard Williams con el mismo título, en *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [trad. cast.: *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, México, UNAM, 1993]. Ambos artículos fueron publicados originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 50 (1976). Para un análisis de la analogía entre suerte moral y suerte epistémica, véase D. Statman, «Moral and Epistemic Luck», *Ratio*, 4 (diciembre de 1991), pp. 146-156.

que vive en una pequeña comunidad agrícola aislada de un país pobre», que «cree que las mujeres no son ni la mitad de competentes que los hombres en lo que se refiere al pensamiento abstracto, o que, al menos, no tienen tanta tendencia a desarrollar este tipo de pensamiento».<sup>7</sup> Solomon jamás ha conocido a una mujer que fuera buena con el pensamiento abstracto; en la biblioteca de su localidad solo hay libros de este tipo escritos por hombres y, además, ha conocido a muchos hombres que eran grandes pensadores abstractos, entre los cuales parecía haber consenso en que las mujeres no están muy capacitadas para desarrollarlo. Hasta aquí, sugiere Arpaly, no se podría acusar a Solomon de una irracionalidad muy señalada. Pero entonces nos pide que imaginemos que Solomon acude a la universidad, donde estudia junto a alumnas muy capaces. Si esta contraprueba para su opinión altera la creencia, entonces la creencia se revela como un error sincero. Sin embargo, si no modifica la creencia, entonces se revela como irracional y, además, como un prejuicio: la obstinación de la creencia de Solomon ante contrapruebas manifiestas se revelaría de inmediato como un defecto epistémico y ético. El defecto ético nace del hecho de que el sostenimiento de la creencia de Solomon ante las contrapruebas no sería solo un rasgo de irracionalidad, sino un dato de irracionalidad motivada, donde la motivación (presumiblemente alguna especie de menosprecio por las mujeres) es nociva desde el punto de vista ético.

Hasta aquí coincido con el mensaje que se pretende dar, pues entiendo que el ejemplo de Arpaly ilustra que un juicio prejuicioso es (habitualmente) culpable de resistirse a las evidencias y, por tanto, irracional. Coincido también en que el prejuicio alimentado por Solomon revelaría que él es éticamente imperfecto y que esta imperfección ética consiste desde

<sup>7</sup> N. Arpaly, *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 103.

el punto de vista ético en una mala motivación subyacente tras la irracionalidad. Sin embargo, Arpaly parece proseguir hasta dar a entender que este tipo de defecto ético por parte del sujeto es un rasgo definitivo del prejuicio *per se*. No estoy segura de si pretende suscribir ella misma esta conclusión, pero vale la pena plantearla de forma explícita. Aunque sin duda es correcto determinar que el prejuicio imaginado por Solomon constituye un fracaso ético por su parte, no sucede así en el caso de los prejuicios en general. No todos los prejuicios suponen un defecto o fracaso ético por parte del sujeto. Hay diferentes tipos de prejuicios. Utilizando mis términos, el prejuicio de Solomon contra las capacidades intelectuales de las mujeres es un caso de prejuicio identitario negativo; y tras ese tipo de prejuicios tendería ciertamente a subyacer una mala motivación ética. El prejuicio identitario negativo es ciertamente el tipo de prejuicio más problemático desde el punto de vista moral y uno de los que más nos interesa (recordemos el prejuicio identitario de los miembros del jurado blancos contra Tom Robinson, tras el cual subyace una o más motivaciones éticas perniciosas, como el odio o el desprecio racial). Pero los prejuicios entendidos en términos generales son un concepto más amplio.

Son más amplios en dos aspectos. En primer lugar, aunque el prejuicio es con la máxima certeza una idea de un juicio formado o sostenido con resistencia a las evidencias, y donde esta resistencia es causada por algún tipo de motivación por parte del sujeto, ampara motivaciones que no son malas desde el punto de vista ético. Recordemos nuestro ejemplo de la revista científica imaginaria y su tribunal de revisores con prejuicios contra un determinado método científico. Para representar los prejuicios que sostienen no debemos concluir que el tribunal alberga una mala motivación desde el punto de vista ético. Basta con que proyectemos que su juicio sobre un determinado artículo remitido a la revista es resistente a las evidencias debido a alguna inversión motivacional compensatoria como, por ejemplo, que

tal vez los miembros del tribunal sean insuficientemente sensibles a las ventajas que ofrece el nuevo método científico debido a un sentimiento muy arraigado de lealtad a la ortodoxia metodológica, o que quizá se sientan amenazados por la innovación intelectual que el nuevo método representa. No son motivaciones admirables, pero tampoco son éticamente reprobables en sí mismas. En segundo lugar, los prejuicios no se dirigen siempre *contra* algo o alguien, ya que puede haber prejuicios *favorables*. Imaginemos un tribunal distinto pero igualmente prejuicioso, cuyos miembros no tienen prejuicios contra ningún método científico en particular, sino a favor de uno, de modo que cuando llega una colaboración de ese tipo quedan admirados sin proponérselo. Los prejuicios pueden tener valencia positiva.

Podemos resumir la concepción general de los prejuicios que ha aflorado hasta el momento del siguiente modo:

Los prejuicios son juicios que pueden tener valencia positiva o negativa y que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrecen algún tipo de resistencia a las contrapruebas (por lo general, epistémicamente culpable).

Esta inversión afectiva puede o no ser éticamente mala, pero dado que nuestra preocupación principal gira en torno a la injusticia testimonial sistemática, tenemos especial interés por los prejuicios identitarios negativos, y estos, entiendo, son generados siempre por alguna inversión afectiva éticamente mala. Los prejuicios identitarios negativos son prejuicios con una valencia negativa esgrimidos contra personas *qua* tipo social. Entonces, si agregamos nuestra concepción del prejuicio identitario negativo a nuestra concepción del estereotipo, podemos decir que un estereotipo prejuicioso identitario negativo es:

Una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarna una general-

zación que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable).

Este es el tipo de prejuicio que opera en la injusticia testimonial sistemática.

Ahora podemos profundizar un poco más en el mecanismo mediante el cual este estereotipo prejuicioso moldea de hecho el juicio de credibilidad de un oyente. Ya he señalado que en el intercambio testimonial cotidiano el oyente a menudo hace uso de los estereotipos como herramienta heurística que le facilite el juicio que haga sobre la credibilidad del hablante. Oyente y hablante están enzarzados en una forma de interacción social en la que es inevitable que intercambien la mutua percepción social que tienen del otro. Anticipando el argumento de un modelo de juicio de credibilidad perceptivo que presentaré en el capítulo siguiente, consintamos de manera provisional en la idea de que en esos intercambios testimoniales cotidianos en los que la oyente no reflexiona acerca de en qué medida confía en el hablante, la oyente *percibe* con lo que el hablante le está diciendo que este es fiable en mayor o menor grado. La oyente percibe al hablante a la luz de un conjunto de presuposiciones de fondo acerca de hasta qué punto las personas como él son fiables cuando hablan de cosas como esta en relación con personas como ella, y ya he señalado que los estereotipos fiables desempeñan aquí un papel fundamental. Este modelo de la interacción entre hablante y oyente nos ayuda a comprender el mecanismo mediante el cual el prejuicio identitario puede distorsionar el juicio de credibilidad que hace un oyente: *distorsiona la percepción que el oyente tiene del hablante*. Utilizando la jerga perceptiva de nuestro ejemplo principal, podemos decir que el juicio de los miembros del jurado del condado de Maycomb está tan distorsionado por el estereotipo racial prejuicioso que en el contexto de esa sala de sesiones no pueden percibir que Tom Robinson sea otra cosa

que un negro mentiroso. Ahora bien, en este ejemplo las percepciones de los miembros del jurado están moldeadas *inter alia* por creencias prejuiciosas; el estereotipo racial prejuicioso que determina sus juicios de credibilidad está en parte mediado de manera doxástica. Pero nos centraremos sobre todo en la actuación de los prejuicios en el plano no doxástico, ya que enfocarnos en las creencias nos llevaría a subestimar la incidencia de la injusticia testimonial. Creo que la visión correcta de las relaciones epistémicas es aquella en la que la injusticia testimonial prevalece la mayor parte del tiempo y que, aun cuando resulte bastante duro vigilar las propias creencias en busca de prejuicios, es significativamente más difícil filtrar de manera fiable los estereotipos prejuiciosos que informan directamente nuestras percepciones sociales sin mediación doxástica. Se podrá encontrar muchos ejemplos de injusticia testimonial significativamente diferentes del caso de Tom Robinson, pues muchos no se deberán en absoluto al sostenimiento de creencias prejuiciosas, sino tan solo a sigilosos prejuicios residuales cuyo contenido puede incluso ser rotundamente incongruente con las creencias que en realidad suscribe el sujeto. Es cierto que a veces perpetramos injusticias testimoniales debido a nuestras creencias; pero la perspectiva más inquietante desde el punto de vista filosófico es que también lo hacemos con mucha frecuencia a pesar de ellas.

Para clarificar la idea de que los estereotipos prejuiciosos pueden ser en ocasiones especialmente difíciles de detectar porque influyen directamente en nuestros juicios de credibilidad sin mediación doxástica, tal vez nos resultará útil recordar el origen de la idea de estereotipo social. Todo el mundo cita al periodista político Walter Lippmann como responsable de popularizar nuestro uso metafórico de «estereotipo» para significar tipo social.<sup>8</sup> Su significado literal alude al molde empleado en

8 W. Lippmann [1922], *Public Opinion*, Nueva York, Free Press, 1965 [trad. cast.: *La opinión pública*, Madrid, Cuadernos de Langre, 2003].

las imprentas y, en consecuencia, Lippmann describió los estereotipos sociales como «imágenes de nuestra cabeza». Parece una descripción improvisada tan aceptable como cualquier otra. Si pensamos que los estereotipos sociales son una *imagen* que expresa una asociación entre un grupo social y uno o más atributos, y que de ese modo encarnan una o más generalizaciones acerca de ese grupo social, entonces queda más claro que su impacto sobre el juicio puede resultar más difícil de detectar que el de una creencia con el mismo contenido. Las imágenes son capaces de causar un impacto visceral sobre el juicio, lo que les permite condicionar nuestros juicios prescindiendo de nuestra conciencia, mientras que para lograrlo con un sigilo comparable haría falta una creencia inconsciente.

Esto queda ilustrado con la máxima crudeza cuando la influencia de las imágenes prejuiciosas persiste en los patrones de juicio de una oyente aun cuando su contenido *entre en conflicto* con el contenido de sus creencias. Imaginemos, por ejemplo, una mujer que se haya liberado de creencias sexistas (una feminista *de carne*, como las llaman) y cuya psicología, sin embargo, siga estando influida en muchos contextos por el estereotipo de que las mujeres carecen de la autoridad necesaria para ocupar un cargo político, de tal modo que tiende a no tomarse la palabra de las candidatas políticas tan en serio como la de sus homólogos masculinos. Una imagen tan discordante ejemplificaría el fenómeno de (lo que podríamos llamar) la interiorización residual, mediante la cual un miembro de un grupo subordinado sigue albergando una especie de semivida de eliminación de la ideología opresora, aun cuando sus creencias hayan avanzado de verdad. A veces, podría deberse simplemente a que los estados afectivos de la persona van rezagados con respecto a sus creencias (la conciencia de culpa de un católico no practicante, los sentimientos de vergüenza de un activista a favor de los derechos de los homosexuales). Pero en otras ocasiones puede ser que los compromisos cognitivos sostenidos

en nuestra imaginación conserven su impacto sobre cómo percibimos el mundo social, incluso después de que haya desaparecido toda creencia complementaria. Estos compromisos pueden sobrevivir en nuestra psicología en forma residual, a la zaga de los progresos realizados en el ámbito de las creencias, de tal modo que conserven cierta influencia sobre nuestra percepción social.

Cuando las imágenes prejuiciosas subsisten junto a creencias que las contradicen, su influencia tenderá a ser muy difícil de identificar. ¿Por qué, al fin y al cabo, íbamos a sospechar que, a pesar de todo lo que creemos, nuestros juicios podrían estar moldeados de hecho por ideas contrarias a las que sostenemos? Imaginemos que nuestra feminista *de carne* adquiriera la conciencia política en la década de 1970, de tal manera que se hubiera producido un desplazamiento radical con respecto a las creencias relacionadas con el género que la hubieran conformado como mujer joven en primera instancia. Dadas sus recién forjadas y firmemente sostenidas creencias feministas, ¿por qué iba ella a sospechar que sus percepciones sociales podrían seguir moldeadas por estereotipos sexistas? Es preciso realizar una hazaña de autoconciencia especial para estar alerta de la existencia de este tipo de prejuicios en el propio pensamiento, y más aún para corregirlos. Sin embargo, tal vez acabe por reparar en cierta disonancia entre sus creencias y sus juicios perceptivos y se pregunte por qué tiende a no percibir que las candidatas políticas poseen la seriedad necesaria. Imaginemos con espíritu optimista que confía a otros sus sentimientos y sospechas y que poco a poco llega a tomar una conciencia clara que contribuye a limitar el impacto del residuo prejuicioso sobre sus juicios de credibilidad. Pero muchos prejuicios no serán tan efímeros. La imaginación social es un recurso poderoso para el cambio social, y ello se debe sobre todo a su capacidad para informar directamente el pensamiento y, por tanto, con independencia de las creencias que puedan seguir estando contaminadas por los pre-

juicios de la época. Pero cuando son las propias imágenes las que están contaminadas por el prejuicio, la capacidad misma de afectar directamente al juicio sin pasar por la conciencia del sujeto puede convertir a la imaginación social una carga ética y epistémica.<sup>9</sup> La imaginación social colectiva contiene inevitablemente toda clase de estereotipos, y esa es la atmósfera social en la que los oyentes deben confrontar a sus interlocutores. No es raro que los elementos prejuiciosos de la imaginación social puedan afectar a nuestros juicios de credibilidad sin nuestro consentimiento.

Podemos diferenciar dos formas en las que un residuo prejuicioso procedente de la imaginación social colectiva puede subsistir en la conciencia social de un sujeto aun cuando entre

9 Es una cualidad de la idea de «imaginario social» que explica que podemos ofrecer un santuario cognitivo no intencionadamente a ideas y/o imágenes contradictorias con nuestras creencias. Así, por ejemplo, Moira Gatens: «Hay algunos [...] que irreflexivamente respaldan y perpetúan un imaginario sexual en el que las mujeres encarnan la paradoja de ser consideradas *tanto* miembros libres y racionales de un cuerpo político democrático *como* seres sometidos a la autoridad “natural” de los hombres» (*Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Londres, Routledge, 1996, p. 141). No obstante, no utilizo la idea de imaginario social porque me parece que existen escollos reales para tratar de liberarlo de sus raíces psicoanalíticas, de modo que es preciso recrear más o menos el concepto con el fin de utilizarlo con independencia del corpus teórico psicoanalítico de fondo, con el que podríamos no querer estar vinculados. Hay una obra interesante que presenta una recreación de este tipo, pero para los fines que nos ocupan la idea de imaginación social, con menor carga teórica, representa una alternativa más clara. (La idea de imaginario social nació de la obra de Cornelius Castoriadis. Cfr., por ejemplo, *World in Fragments: Writing so on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, Stanford, Stanford University Press, 1997 [trad. cast.: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008.]) Para una explicación de los diferentes desarrollos del concepto llevados a cabo por autoras feministas, véase Susan James, «Freedom and the Imaginary», en S. James y S. Palmer (eds.), *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*, Oxford/Portland, Hart Publishing, 2002, pp. 175-195.

en conflicto con sus creencias. Y podemos catalogarlos respectivamente por su aspecto diacrónico o sincrónico. El caso diacrónico queda ejemplificado con nuestra feminista de carné. Sus creencias han avanzado, pero algunos contenidos alojados en su imaginación social no, de modo que constituyen una fuerza prejuiciosa residual que continúa conformando sus juicios y motivaciones; no de forma inconsciente en ningún sentido psicológico estricto, sino sin ninguna conciencia explícita, ni autorización suya, por así decir. Y un ejemplo del caso sincrónico sería el de un antirracista comprometido durante toda su vida cuyos patrones de juicio social en todo caso traslucieran un residuo procedente de elementos racistas contenidos en la imaginación social colectiva. En este caso, el sujeto individual es incapaz de filtrar los prejuicios de la atmósfera de juicio social con toda la eficiencia deseable, de manera que un residuo de los prejuicios del ambiente afecta a sus pautas de elaboración de juicios, de nuevo sin su autorización. Tanto si adopta la forma diacrónica como la sincrónica, el prejuicio residual es el tipo de prejuicio que dará lugar a las formas más subrepticias y psicológicamente sutiles de injusticia testimonial.

Entiendo que, a pesar de nosotros mismos, cierta conciencia de cómo estos prejuicios pueden conformar nuestros juicios de credibilidad de manera sigilosa presta apoyo a la idea de que continuamente se producen injusticias testimoniales de diferente grado. Como señala Judith Shklar, la historia de la filosofía nos lleva a pensar falsamente que la justicia es la norma y la injusticia, la aberración:

Existe un modo, por así decir, «normal» de pensar acerca de la justicia, que Aristóteles no inventó pero ciertamente sí codificó e imprimió para siempre en nuestra mente. Este modelo normal de justicia no ignora la injusticia, pero tiende a reducirla a la condición de preludio a la justicia o de falla o quiebra

de la misma, como si la injusticia fuera una sorprendente anomalía.<sup>10</sup>

Shklar desarrolla de manera muy convincente el asunto de que la injusticia es en realidad la situación social normal y habitual, mientras que las protestas activas en su contra y las exigencias de rectificación son la valiosa excepción. Creo que la injusticia testimonial es un componente normal de la vida discursiva, aun cuando los protestas sean relativamente pocas y aisladas. Podríamos ofrecer diversas explicaciones de esto último, entre las que se encontraría el hecho de que formular la queja de que nuestro jefe no nos otorga la credibilidad que merecemos porque, pongamos por caso, somos una persona discapacitada, es difícil de verificar e implicaría un riesgo social significativo (podríamos ganarnos la fama de alborotadores, o quizá nos negaran un posible ascenso). Pero creo que otra razón es que nuestro discurso moral cotidiano carece de una comprensión bien fundada del mal que se causa a alguien cuando se lo trata de semejante modo. La idea de que (lo que llamo) injusticia testimonial constituye un mal ético que tal vez no sea trivial, que puede resultar ciertamente muy lesiva y que podría incluso estar conectada de manera sistemática con otras formas de injusticia en la sociedad, no es muy apreciada. Si lo fuera, tal vez estuviéramos más dispuestos a expresar nuestros resquemores y defenderlos hasta obtener algún tipo de rectificación; y quizá se produciría una transformación social que nos llevara a desarrollar un vocabulario y un foro mejores para transmitir y responder a este tipo de quejas. Quizá también estuviéramos más dispuestos y fuéramos más capaces de cambiar nuestros patrones de juicio de credibilidad para que acabara siendo menos probable infligir injusticias testimoniales a los demás.

<sup>10</sup> J. Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2013, pp. 49-50.

En esta sección he sostenido que el prejuicio tiende a pasar desapercibido en grado máximo cuando opera mediante imágenes estereotípicas alojadas en la imaginación social colectiva, puesto que las imágenes pueden operar bajo el radar de nuestro escrutinio doxástico ordinario, a veces incluso a pesar de que mantengamos creencias de signo contrario. Cuando el prejuicio impacta directamente sobre las percepciones que tienen los oyentes de los hablantes, debemos tener esperanza en que las creencias de los oyentes puedan ejercer en algún momento de fuerza correctora (como en nuestro ejemplo de la feminista de carné que superara su percepción prejuiciosa de las candidatas políticas femeninas). No obstante, yo diría que otra fuente de esperanza es la posibilidad de oponerse (de que las creencias prejuiciosas sean corregidas por percepciones sociales sin prejuicios), y sin duda depende de ella la idea general de que la imaginación social puede ser una poderosa fuerza positiva para obrar cambios sociales. Un ejemplo analizado por Arpaly ilustra esta posibilidad. Según la lectura que hace Arpaly de *Las aventuras de Huckleberry Finn* de Mark Twain, Huckleberry cree firme y consistentemente que la moral le exige entregar al esclavo huido Jim a las autoridades con el fin de que sea devuelto a su propietario legal. Pero los actos de Huckleberry traslucen el conflicto existente entre esas creencias y su habilidad perceptiva: cada vez que se le presenta una oportunidad, resulta significativo que no consiga entregar a Jim. Arpaly señala que, a pesar de sus creencias convencionales de marcado carácter racial, Huckleberry tiene una percepción moral sin prejuicios de Jim como ser humano pleno y argumenta de forma convincente que es digno de elogio por ello. Podríamos decir que al no entregar a Jim, Huckleberry se demuestra a sí mismo que carece de prejuicios perceptivos y que es incluso moralmente bueno, a pesar de las creencias prejuiciosas que auténticamente sostiene.

Creo que esta posibilidad de que la percepción no prejuiciosa que un sujeto tiene de otro ser humano triunfe frente a

sus creencias prejuiciosas reviste una importancia crucial para nuestra interpretación de cómo es posible el cambio social, incluido el cambio social implicado en la reforma de nuestros patrones de juicios de credibilidad. Si, ante un caso dado, las esperanzas de autocrítica efectiva de una oyente residen en la posibilidad de que sus creencias reformen sus percepciones, o de que sus percepciones reformen sus creencias, la cuestión más general es que la posibilidad de disonancia entre las dos formas de compromiso cognitivo es un recurso epistémico y ético fundamental para quienes se proponen reducir los prejuicios en sus juicios de credibilidad.

*¿Injusticia testimonial sin intervención de prejuicios?*

Hemos explorado la naturaleza de los prejuicios y su influencia sobre el juicio de credibilidad porque pretendemos construir una definición de la injusticia testimonial en la que interviene necesariamente el prejuicio, cuyo ejemplo central supone la intervención del prejuicio identitario. Pero se podría objetar que en determinadas circunstancias de mala suerte epistémica, un oyente podría perpetrar una injusticia testimonial sin albergar en apariencia ningún prejuicio en absoluto. El tipo de mala suerte epistémica que hay en juego en el ejemplo siguiente nace del hecho de que hasta los estereotipos no prejuiciosos más fiables tendrán excepciones. Imaginemos que una oyente juzga responsablemente a un hablante como no fiable (porque no es sincero) debido a que el hablante evita mirarla a los ojos, mira de soslayo con frecuencia y se detiene con decisión a mitad de una frase como para inventarse la historia.<sup>11</sup> La conducta del hablante justifica el juicio de la oyente en la medida en que encaja con el estereotipo empíricamente fiable de la insinceridad.

<sup>11</sup> Agradezco este ejemplo a Penelope Mackie.

Sin embargo, en realidad este individuo está hablando con toda ingenuidad y su actitud sospechosa se debe tan solo a una manifestación bastante personal de su extraordinaria timidez. Estaremos de acuerdo en que este hablante constituye una excepción a la norma empíricamente fiable y en que, por tanto, la injusticia testimonial que sufre no está causada por los prejuicios, sino tan solo por la mala suerte. ¿Qué deberíamos decir de semejante ejemplo?

Si consideráramos este ejemplo de la timidez como un caso de injusticia testimonial, sería entonces un caso de injusticia testimonial no culpable: con certeza, la oyente no ha hecho nada de lo que se le pueda culpar, ni desde el punto de vista epistémico ni desde el punto de vista ético. Si bien es posible que una oyente excepcionalmente perspicaz podría haber sido capaz de discernir que la actitud personal de su interlocutor era una manifestación de timidez, y no de insinceridad, no exigimos a los oyentes ordinarios que cumplan unos mínimos excepcionalmente elevados de rigor perceptivo en la misma medida que sí exigimos a los agentes ordinarios que cumplan unos criterios excepcionalmente elevados cuando formulan juicios éticos. Si no se puede culpar a una oyente de que los fundamentos de su juicio de credibilidad sean defectuosos (tanto si dichos fundamentos se encarnan en una estrategia heurística o deliberativa), entonces no se la puede culpar del daño que pueda producirse. En el presente ejemplo, el juicio de credibilidad defectuoso de la oyente nace de un episodio de mala suerte epistémica circunstancial: invoca un estereotipo de insinceridad fiable en una circunstancia en la que, por desgracia, el estereotipo es engañoso.

Pero, en última instancia, me inclino a pensar que no deberíamos considerar que este caso sea un ejemplo de injusticia testimonial. Pues si se considera que la persona tímida ha sido agraviada, entonces empieza a parecer que resulta bastante fácil agraviar a alguien desde el punto de vista epistémico sin

que pueda encontrarse culpa en nosotros mismos y que la injusticia testimonial acaba por ser una idea ética especificada con mucha menor claridad. Si pensamos que nuestra persona tímida ha sufrido un agravio, ¿qué sucede entonces con un vendedor de coches de segunda mano honrado? Como también representa una excepción con respecto a un estereotipo fiable, ¿no deberíamos conceder que resulta asimismo agraviado por la desconfianza que siente una oyente hacia él? Y entonces, en esta misma línea, pensemos en Matilda, que contaba mentiras tan espantosas que su reputación justificaba la desconfianza del oyente cuando ella afirmaba con toda sinceridad desde su ventana que la casa estaba en llamas. ¿Ha sido Matilda agraviada, aunque sea de forma no culpable? A todas luces no, pues es culpa suya que nadie crea una palabra de lo que dice; tampoco el vendedor de coches de segunda mano sufre agravio, aun cuando su caso sea menos descarnado porque depende más bien de la mala suerte que padece (la mala suerte de haber acabado dedicándose a esa profesión, por así decir). La persona tímida tiene incluso peor suerte que el vendedor de coches de segunda mano honrado, ya que por lo general tenemos poco control sobre cuán tímidos somos o sobre las formas que adopta la timidez en nuestra conducta. Aun así, la continuidad con los otros dos ejemplos debería llevarnos a concluir que en el caso de la persona tímida tampoco hay ninguna injusticia testimonial, pues lo que es común a los tres casos es que la oyente no ha cometido ningún error; ha hecho un juicio de credibilidad que sintoniza con las evidencias, pero, por casualidad, la situación demuestra ser una excepción a la regla. Los tres ejemplos son casos de errores inocentes por parte de la oyente: no hay ninguna culpabilidad epistémica y no hay ninguna culpabilidad ética. No hay aquí ninguna injusticia testimonial y nuestra definición se mantiene en pie.

### *El agravio de la injusticia testimonial*

Hasta aquí he presentado una imagen de las relaciones discursivas humanas según la cual la injusticia testimonial es un rasgo normal de nuestras prácticas testimoniales. A veces causa muy pocos daños (de hecho, su impacto puede ser trivial), pero otras puede resultar gravemente perjudicial, sobre todo cuando es persistente y sistemática. ¿Podemos decir algo más sobre la naturaleza del daño en cuestión? Claro que se causa un daño netamente epistémico cuando los estereotipos prejuiciosos distorsionan los juicios de credibilidad: en esos casos, el conocimiento que se transmitiría a un oyente no es recibido. Esta es una desventaja epistémica para el oyente individual y un episodio de disfunción en el mecanismo o sistema epistémico general. La injusticia testimonial que lesiona el sistema epistémico guarda relación directa con las epistemologías sociales como el «veritismo» de Goldman,<sup>12</sup> pues los prejuicios levantan un obstáculo para la verdad, ya sea de forma directa haciendo que el oyente se pierda una verdad particular, o de forma indirecta porque interponen obstáculos en la circulación de las ideas críticas. Además, el hecho de que el prejuicio pueda impedir que los hablantes consigan exponer conocimientos al dominio público revela que la injusticia testimonial es una forma grave de falta de libertad de nuestro contexto discursivo colectivo; y desde una concepción kantiana, la libertad de nuestro contexto discursivo es fundamental para la autoridad del régimen político e incluso de la propia razón.<sup>13</sup> Este es un territorio rico y creo que el con-

12 Cfr. A. Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

13 V. Onora O'Neill, «Vindicating Reason», en P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, y su obra *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 189, caps. 1 y 2. En un artículo reciente, Axel Gelfert recapitula la concepción que tiene de Kant del testimonio y su rela-



cepto de injusticia testimonial tiene algo que aportar a nuestra comprensión de la relevancia política del buen funcionamiento y la justicia de las prácticas de confianza epistémica. Sin embargo, nuestros fines actuales requieren que nos centremos de manera específica en el plano ético. El agravio que nos concierne aquí no es el daño epistémico en el que incurre el oyente o el sistema epistémico, ni ningún otro daño implícito que se pueda causar a los fundamentos del régimen político y sus instituciones, sino más bien el mal inmediato que el oyente inflige al hablante que se encuentra en el extremo receptor de una injusticia testimonial.

Debemos diferenciar un aspecto primario de otro secundario de dicho daño. El agravio primario es una forma de daño esencial definitivo de la injusticia epistémica en general. En todas estas injusticias, la sujeto sufre un agravio en su capacidad como sujeto de conocimiento. Sufrir un agravio en nuestra capacidad como sujeto de conocimiento significa sufrir una lesión en una capacidad esencial para la dignidad humana. Cuando se nos menosprecia o agravia de cualquier otro modo en una capacidad esencial para la dignidad humana, sufrimos una injusticia intrínseca. La forma que esta injusticia intrínseca adopta específicamente en los casos de injusticia testimonial es que la sujeto es agraviada en su capacidad como portadora de conoci-

---

ción con el gobierno de la razón, tanto desde el punto de vista conceptual como en nuestras instituciones públicas. Curiosamente, parece que Kant subraya la dimensión moral del exceso de incredulidad (cuya forma primaria se encarna en alguien que no quiere aceptar como verdadero nada, salvo sobre fundamentos concluyentes desde el punto de vista teórico), pero no caracteriza a esta dimensión moral en términos de los daños que causa al hablante, sino más bien en términos de la propia pérdida de dignidad del oyente porque no logra mostrar el adecuado compromiso moral con el sostenimiento de esas prácticas públicas de la confianza (alentadoras en grado máximo) que son esenciales para la vida social. Cfr. A. Gelfert, «Kant on Testimony», *British Journal for the History of Philosophy*, 14, 4 (2006), pp. 627-652.

miento. La capacidad de aportar conocimiento a los demás es una vertiente de esa capacidad polifacética tan importante en los seres humanos, a saber: la capacidad para la razón. Desde hace mucho tiempo estamos familiarizados con la idea, desarrollada en la historia de la filosofía con infinidad de variantes, de que la racionalidad es lo que confiere a la humanidad su valor distintivo. Así pues, no debe extrañarnos que ser insultado, menoscabado o agraviado de cualquier otro modo en nuestra capacidad como portadores de conocimiento es algo que puede calar muy hondo. Tampoco es raro que en contextos de opresión la voluntad del más poderoso se asegure de socavar a las más indefensas precisamente en esa capacidad, pues proporciona una vía directa para degradar su humanidad misma.

El hecho de que la injusticia primaria suponga un insulto a alguien en lo referente a una capacidad esencial para la dignidad humana confiere incluso a sus ejemplos menos dañinos un valor simbólico que incorpora una capa adicional de oprobio: el mal epistémico porta un *significado* social que supone que el sujeto no llegue a adquirir la plena condición humana. Cuando alguien sufre una injusticia testimonial, es degradado *qua* sujeto de conocimiento y, desde el punto de vista simbólico, degradado *qua* ser humano. En todos los casos de injusticia testimonial, lo que la persona sufre no es tan solo el mal epistémico en sí mismo, sino también lo que significa ser así tratado. Un significado tan deshumanizador, sobre todo si se expresa ante otros, puede causar una humillación profunda, incluso en circunstancias en las que la injusticia es bastante menor en otros aspectos. Pero en aquellos casos de injusticia testimonial en los que el estereotipo prejuicioso impulsor comporta la idea explícita de que el tipo social en cuestión es inferior desde el punto de vista humano (pensemos en el racismo que se dispensa a Tom Robinson, «*todos los negros mienten*»),<sup>14</sup> la dimensión de la degradación *qua* ser

14 H. Lee, *Matar a un ruiseñor*, op. cit., p. 280.

humano no es solo simbólica; es más bien un elemento literal del insulto epistémico central.

La confianza epistémica contiene dos elementos diferenciados: la competencia y la sinceridad. Ahora bien, en un caso de injusticia testimonial puede suceder muchas veces que ambos se vean impugnados por los prejuicios del oyente, en cuyo caso la experiencia de injusticia tendrá un carácter combinado. No obstante, del mismo modo puede haber casos en los que el prejuicio atente solo contra uno de esos dos elementos diferenciados, en cuyo caso la experiencia de injusticia puede tener uno u otro carácter bien diferente, dependiendo de si es la competencia o la sinceridad la que se ve socavada. Elisabeth Young-Bruehl establece tres estilos de prejuicios, de los cuales dos son relevantes aquí: el obsesivo y el histérico. El sujeto con prejuicios obsesivos suele construir el grupo al que pertenece e imaginar que «desciende de grandes civilizaciones del pasado; así que los considera cultos en extremo» y los construye

tanto tremendamente intelectuales [...] como magníficamente materialistas; y no se percibe en ello ninguna contradicción, pues son en extremo totalitarios en su afán por obtener el control.

En cambio, quienes albergan prejuicios de forma histérica construyen su grupo como

siervos o esclavos por naturaleza y [de tal modo que] pueden ganarse la vida solo gracias a su fuerza física. Son toscos y poco inteligentes y carecen de virtudes, o tienen talento solo para artes no cultas como la música.<sup>15</sup>

15 E. Young-Bruehl, *The Anatomy of Prejudices*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 344, 364.

Podemos apreciar que estos dos estereotipos prejuiciosos diferentes guardan relación precisamente con cada uno de los dos elementos diferentes de la confianza epistémica: en el primer caso la sinceridad y en el segundo la competencia.

Pero pese a que sería posible que un prejuicio aislara los elementos gemelos de la confianza epistémica, diría que la experiencia de la injusticia testimonial sigue estando lo bastante unificada para garantizar una caracterización ética unitaria en lo referente a ser agraviado *qua* portador de conocimiento. Como la confianza epistémica requiere la conjunción de competencia y sinceridad, sufrir un ataque arbitrario contra cualquiera de los dos elementos supone sufrir un agravio en esa capacidad. El daño adoptará diferentes formas, pero los dos son casos de exclusión de la comunidad de la confianza epistémica por la influencia de un prejuicio identitario y, por tanto, ambos pertenecen a la misma categoría de injusticia (compárese con la idea de que las violaciones de los derechos humanos se inscriben en una única categoría ética, aun cuando puedan implicar ataques sobre aspectos absolutamente diferentes de la condición humana).

Hobbes expresó con toda claridad que (lo que yo denomino) los juicios de credibilidad comportan una valoración de dos elementos diferentes: «Así que en la creencia hay dos opiniones, una de ellas de los dichos del hombre, otra de su verdad». Pero en sus comentarios sobre el testimonio encontramos el reflejo de un precedente para una propuesta de concepción unificada del mal causado por una degradación prejuiciosa de la confianza. Escribe sobre el *honor* que hacemos a un interlocutor cuando le creemos:

Cuando creemos en la veracidad de lo que alguien afirma a base de argumentos tomados no de la cosa misma, o de los principios de la razón natural, sino de la autoridad y buena opinión que tenemos de quien lo ha dicho, entonces el que dice o la persona en quien creemos o confiamos, y cuya palabra admitimos, es el

objeto de nuestra fe y el honor hecho al creer, se hace a él solamente.<sup>16</sup>

Con independencia de si es nuestra competencia o nuestra sinceridad la que se ve impugnada, cuando se desconfia injustamente de nosotros somos *deshonrados*; no sería inadecuado emplear este término en relación con el daño primario de la injusticia testimonial.

Volviendo ahora sobre el aspecto secundario del daño, vemos que se compone de un abanico de posibles desventajas conexas, extrínsecas a la injusticia primaria por cuanto son causadas por ella más que formar propiamente parte de ella. Parecen inscribirse en dos grandes categorías que diferencian una dimensión *práctica* y otra *epistémica* del daño. En primer lugar, la dimensión práctica: si alguien es objeto de una injusticia testimonial, siquiera excepcional, ante un tribunal, de tal modo que se le declara culpable en lugar de inocente, quizá tenga que hacer frente a una multa o a algo peor; o, alternativamente, una experiencia anterior de injusticia testimonial persistente puede significar que una mujer deba afrontar en su vida laboral que carece del criterio y de la autoridad exigida para ejercer una función directiva, lo cual puede presentarla como ser material no apto para la dirección (o más aún, en un contexto en el que las apariencias importan, puede volverla por entero incapaz). En dos ocasiones he pronunciado conferencias sobre los prejuicios y la credibilidad en reuniones de mujeres profesionales de una gran empresa multinacional dominada por varones, y parte de las historias que escuché referían ejemplos de una considerable desventaja profesional que, utilizando mis palabras, les habían causado las injusticias testimoniales cotidianas que soportaban en el lugar de trabajo.<sup>17</sup> Una mujer egipcia que trabajaba en El Cairo decía que

<sup>16</sup> T. Hobbes, *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 94, 95.

<sup>17</sup> Los actos fueron auspiciados por el Cambridge Programme for In-

cuando participaba en una reunión y quería hacer una propuesta sobre el funcionamiento de la empresa, en realidad la escribía en un papel, se lo pasaba disimuladamente a un colega varón con quien empatizara, le pedía que formulara él la propuesta, observaba lo bien que era recibida y, a continuación, se unía al debate a partir de ese momento. Adoptaba esta medida porque había acumulado frustraciones ante la incrédula acogida que solían recibir sus ideas por parte de sus colegas masculinos cuando las presentaba como propias. Creo que estoy en lo cierto cuando afirmo que su actitud era de batalladora resignación porque así era como conseguía que se hicieran las cosas, y quizá también porque en alguna fase del proceso seguramente obtenía más mérito del que se le permitía exhibir en las apariencias. En todo caso, decía con claridad que estaba en considerable desventaja por las actitudes prejuiciosas hacia su testimonio como mujer.

Otra mujer, que en esta ocasión trabajaba para la misma empresa en Estados Unidos, me contó que no solía preocuparse demasiado por quién se llevaba el mérito por las ideas que ella proponía, siempre que se implantaran. Si hacía una sugerencia y no era adoptada hasta que un miembro masculino del equipo la hubiera verbalizado, no importaba. Lo que le importaba y le proporcionaba satisfacción en el trabajo era que las cosas se hicieran. No obstante, sí señalaba que seguramente habría supuesto un obstáculo para el desarrollo de su carrera, pues en la valoración de sus rendimientos anuales su jefe había señalado en más de una ocasión lo extraordinariamente «afortunada» que ella parecía ser por haber formado parte de los equipos a los que había pertenecido: ¡todos tenían mucho éxito! Si las empresas y las instituciones dedicadas a promover la igualdad de oportunidades comprendieran que una empleada podría que-

industry and New Hall de la Universidad de Cambridge. Estoy agradecida a Melissa Lane y a las demás organizadoras por brindarme la oportunidad de participar en ellos.

jarse de que los prejuicios en el puesto de trabajo eran la causa de que se le otorgara menos credibilidad de la que le correspondía y que eso suponía un lastre para su carrera, estas mujeres habrían tenido sin duda un buen caso que exponer. Sus experiencias parecían ser ejemplos del daño secundario práctico causado por la injusticia testimonial.

La segunda categoría del daño secundario causado por la injusticia testimonial es (más netamente) el daño epistémico: el receptor de una injusticia testimonial excepcional puede perder confianza en su opinión, o en la justificación que la sustenta, de tal modo que deja de satisfacer las condiciones para el conocimiento; o, alternativamente, alguien con una experiencia acumulada de injusticia testimonial persistente puede perder confianza en sus propias capacidades intelectuales generales hasta el extremo de que se vea auténticamente entorpecida en su desarrollo educativo o intelectual de otra naturaleza. Un hablante puede padecer una injusticia testimonial relacionado con algo particular que haya dicho, o respecto a su autoridad en una función social específica, o simplemente en términos generales; pero en los casos de injusticia testimonial sistemática, que están impulsados por un prejuicio *identitario*, estas tres formas de agresión suelen darse unidas, de modo que la recepción prejuiciosa identitaria de una afirmación concreta hecha por un hablante representa un ataque contra la autoridad epistémica del hablante en términos generales. Linda Martín Alcoff refiere la historia de una profesora de filosofía no titular amiga suya, una *chicana* que fue víctima de las quejas desautorizadoras de un profesor ayudante blanco y varón. Ella creía, y a juzgar por la historia tenía buenas razones para creer, que las quejas de él carecían por completo de fundamento; pero Alcoff cuenta que esta joven profesora recibía por parte de sus colegas una diminuta credibilidad cuando explicaba el asunto... hasta que otro profesor titular blanco fue objeto del mismo tipo de quejas del mismo ayudante:

Este profesor titular concluyó entonces que el ayudante en realidad no tenía un problema con mi amiga, sino con la autoridad en todas sus formas. Y, el resto de sus colegas modificó entonces la opinión que tenía sobre ella e hizo un esfuerzo por volver a aceptarla en el redil [...] *Padeció dos años de angustia y falta de confianza debido a este obstáculo interpuesto en su carrera.*<sup>18</sup>

En este ejemplo, tal como se nos refiere, vemos que alguien podría sufrir una doble injusticia testimonial (primero del profesor ayudante por lo que ella decía de la filosofía a los estudiantes,<sup>19</sup> y después de sus colegas por la explicación que ella daba de los hechos), así que se ve sin duda menoscabada como transmisora de conocimiento y, en consecuencia, tiene dudas reiteradas sobre sí misma y sufre pérdida de confianza intelectual.

Estos ejemplos de tipos de desventaja secundaria práctica y epistémica que pueden acompañar a la injusticia testimonial ilustran que ser objeto de semejante injusticia puede tener un impacto negativo amplio sobre la vida de una persona. Pero, como digo, el hecho de que estas desventajas sean consecuencias de la injusticia intrínseca significa que, estrictamente hablando, se debería considerar que son extrínsecas (esto no evita que ninguna de estas consecuencias sea injusta, pues, por lo general, heredarán la condición de injusticia de su origen causal. También pueden constituir otro tipo de injusticia en sí mismas, como en el caso de Robinson, donde el desenlace práctico de la injusticia testimonial es en sí mismo una injusticia jurídica).

18 L.M. Alcoff, «On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?», en N. Zack (ed.), *Women of Color and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000, cap. 10; citado en la p. 248, la cursiva es mía.

19 Estoy suponiendo que estas quejas infundadas se formulaban con inocencia. De lo contrario, si incluso desde su punto de vista fueran por entero inventadas, entonces aunque infligiera una grave injusticia a esta profesora no le infligió una injusticia testimonial. La injusticia testimonial requiere que el oyente considere con convicción que la credibilidad del hablante es demasiado baja.

Muchas definiciones y concepciones del conocimiento auguran que hay alguna especie de confianza epistémica que es condición del conocimiento, ya aparezca como parte de la condición de la creencia o como parte de una condición de la justificación. Si tuviéramos que nombrar una concepción epistemológica seminal relacionada con este aspecto, seguramente sería la idea de Descartes de que cierto estado de confianza absoluta en las propias creencias (un estado de certidumbre) es requisito del conocimiento, pues esa presuposición cartesiana interiorizada se ha dejado sentir consecuentemente en muchísimas concepciones del conocimiento. La relevancia para la discusión actual reside en que, según cualquier concepción del conocimiento que contemple la confianza en uno mismo, las implicaciones para alguien que topa con la injusticia testimonial persistente son nefastas: no solo es objeto reiterado del insulto epistémico intrínseco que constituye la injusticia primaria, sino que cada vez que este menoscabo intelectual persistente lo lleva a perder confianza en sus creencias y/o en la justificación que da de ellas, literalmente *pierde conocimiento*. Tal vez algún dato que posea queda arrasado por una única oleada de falta de confianza. O quizá sufra una erosión prolongada de la confianza epistémica, de tal modo que se ve desposeído una y otra vez, incapaz de obtener datos de conocimiento que en condiciones distintas habría sido capaz de conseguir.<sup>20</sup>

Una forma menos directa por la que la pérdida general de confianza epistémica de alguien podría traducirse en una impo-

20 Según una concepción como la de Keith Lehrer, por ejemplo, que explica el conocimiento en unos términos coherentistas que lo hacen depender de la confianza en sí mismo que tiene el sujeto, la conexión entre la erosión de la confianza epistémica y la capacidad de poseer conocimiento es directa sin ambages (entiendo que la pérdida de confianza epistémica equivale a, o al menos supone, pérdida de confianza epistémica en uno mismo). Cfr. K. Lehrer, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

sibilidad vigente de obtener conocimiento es impidiéndole que desarrolle determinadas virtudes intelectuales. Lo más llamativo, por ejemplo, es que la pérdida de confianza epistémica probablemente inhiba el desarrollo de la valentía intelectual, la virtud de no retroceder en las convicciones personales con demasiada rapidez ante un obstáculo. Este es un rasgo importante de la función intelectual. James Montmarquet clasifica las virtudes epistémicas como las de la «imparcialidad», la «sobriedad intelectual» y la «valentía intelectual», según lo cual esta última incluye «en su forma más preponderante la voluntad de concebir y examinar alternativas a las creencias sostenidas popularmente, la perseverancia ante la oposición de los demás (hasta que uno se convence de que está equivocado) y la determinación necesaria para llevar a término este proyecto».<sup>21</sup> Estas virtudes relacionadas con la valentía intelectual requieren confianza epistémica y, obviamente, son susceptibles de ser erosionadas por la injusticia testimonial persistente. Así pues, si un historial de este tipo de injusticias corroe la confianza intelectual de una persona, o no permite nunca que se desarrolle siquiera en primera instancia, daña su función epistémica con carácter bastante general. El sujeto carente de confianza tenderá a retroceder ante un obstáculo, o acaso ante la mera perspectiva de encontrarlo, y esta propensión puede perfectamente privarlo de un conocimiento que en otras condiciones habría podido obtener. En un caso como este se sufrirá una serie de privaciones de conocimiento específicas (el abandono de creencias o hipótesis con demasiada rapidez), algunas de las cuales pueden constituir pérdidas significativas. En términos más generales, y enteramente al margen del hecho obvio de que los sentimientos de falta de confianza son desagradables en sí mismos para todo el mundo, el sujeto también sufre una pérdida epistémica en lo que afecta a su temperamento in-

21 J.A. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1993, p. 23.

telectual. El valor de una virtud intelectual no se puede reducir al valor de los elementos de conocimiento concretos que aportarían, sino que también se deriva del lugar que ocupa en la armonía del temperamento intelectual general de una persona; una armonía que se ve arruinada por la pérdida de confianza intelectual que la injusticia testimonial persistente puede causar.

En algunos casos resultará difícil decir si un episodio determinado de falta de confianza epistémica es excepcional, o si se debería considerar más bien parte de un proceso de erosión activo y en curso. Podemos encontrar un ejemplo llamativo en *Memorias de una joven formal* de Simone de Beauvoir. En él, la autora refiere una escaramuza filosófica con su amigo y compañero de estudios Jean-Paul, en el que no podemos evitar sino leer entre líneas (a pesar del punto de vista autoral acrítico de Beauvoir) que él le inflige una injusticia testimonial.<sup>22</sup> Conmoción auténticamente el hecho de que hasta una De Beauvoir madura escriba con aparente ingenuidad sobre el injusto trato respectivo que Sartre le prodiga, por no hablar del agobiante acoso que representa, y refiere la experiencia del siguiente modo:

«Todos los días, todo el día, me medía con Sartre y en nuestras discusiones él era el más fuerte. En el Luxemburgo, una mañana, junto a la fuente Médicis, expuse esa moral pluralista que me había fabricado para justificar a la gente que quería, pero a quienes no hubiera querido parecerme: la destrozó. A mí me gustaba porque me permitía tomar mi corazón como árbitro del bien y del mal; me debatí durante tres horas. Tuve que

22 Utilizo aquí «testimonial» en un sentido amplio para incluir no solo todos los casos en los que se refiere algo, sino también aquellos en los que se expresa a un interlocutor juicios, puntos de vista y opiniones. Creo que el verdadero lugar de la injusticia testimonial en el discurso humano autoriza a hacer este uso amplio, aunque su estructura ética, y ciertamente su epistemología, se ajustan mejor al caso de los testimonios, puesto que el aspecto comunicativo fundamental del testimonio es transmitir conocimiento.

reconocer mi derrota; además, había advertido, en el curso de la conversación, que muchas de mis opiniones descansaban sobre parcialidades, mala fe o aturdimiento, que mis razonamientos cojeaban, que mis ideas eran confusas. «Ya no estoy segura de lo que pienso, ni siquiera de pensar», noté desazonada, desorientada.<sup>23</sup>

Vemos aquí a una estudiante de filosofía (con un expediente excepcional) que parece sentirse absolutamente abrumada por una experiencia de injusticia testimonial; no está siquiera segura de si piensa. Por fortuna, tiene la resiliencia y la disciplina intelectual para recuperarse, aunque, tal como se presenta al menos en las memorias, la experiencia marca un punto de inflexión en su desarrollo intelectual en el que decide que, en realidad, la filosofía no es para ella y que, más bien, está llamada a llevar una vida de escritora. Vistos los resultados, tal vez haya sido la decisión correcta; pero, si es así, no habrá sido porque sus ideas sobre el bien y el mal «descansaban sobre parcialidades, mala fe o aturdimiento», porque sus razonamientos «cojeaban» y porque sus ideas eran «confusas».<sup>24</sup> La injusticia testimonial y el ataque que supone contra la confianza intelectual pueden cambiar de un plumazo una trayectoria intelectual, tanto si se trata de un acontecimiento aislado como si, más probablemente, es la gota que colma un vaso de experiencia continuada de pequeños menoscabos intelectuales persistentes. Comoquiera que valoráramos la situación, está claro que la experiencia en ese momento puede constituir una injusta humillación epistémica de considerables consecuencias personales y profesionales.

Estos son los efectos epistémicos y prácticos secundarios de la injusticia testimonial. He sostenido que estas desventajas

23 S. de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1989, p. 358.

24 Trato de aportar algo más sobre sus razones en «Life-Story in Beauvoir's Memoirs», en C. Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

pueden engrosar y calar hondo en la vida de una persona. Pero ahora me gustaría regresar al aspecto primario de la injusticia testimonial para ver si la experiencia de sufrir menoscabo epistémicamente podría tener para la psicología del sujeto una significación más profunda de la que hasta el momento hemos admitido. En el modelo de estructura psicológica de Bernard Williams mediante la cual acaban ordenándose y clasificándose (someramente) nuestros diversos contenidos mentales en, por una parte, creencias y, por otra, deseos, vemos una representación de la mente entendida como un receptáculo que contiene capas de contenidos que se apilan sin ninguna disposición predefinida: son esos «deseos». Los deseos son creencias o deseos a la espera, de modo que cualquier deseo dado se encuentra en tránsito para consolidarse como uno de los dos. Y Williams llama «estabilización de la mente» al proceso mediante el cual los deseos acaban por ordenarse o clasificarse en una u otra categoría (no es preciso decir que no se trata de una actividad deliberativa del sujeto, sino más bien de un proceso de la psicología del sujeto):

El mecanismo básico depende del hecho de que hay otros que han de fiarse de nuestras disposiciones, y que queremos que sean capaces de fiarse de nuestras disposiciones porque nosotros, hasta cierto punto, queremos fiarnos de las suyas. Aprendemos a presentarnos ante los demás y, en consecuencia, ante nosotros mismos, como personas que tienen puntos de vista o creencias moderadamente estables.<sup>25</sup>

Un estado mental no se puede considerar en absoluto una creencia, a menos que tenga una esperanza de vida razonable. Debe ser una de esas ideas que estamos dispuestos a afirmar y mantener

25 B. Williams, *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 189.

no solo en un determinado instante, sino también en el futuro. Y la propuesta de Williams es que el compromiso con el diálogo con otros de mutua dependencia y, por tanto, de confianza mutua es el principal motor de este proceso mediante el cual la mente se estabiliza. Ello se debe a que si mi interlocutor me formula una pregunta, y dado que afronto el intercambio con la disposición mental de alguien que tiene interés en mantener la confianza vigente con esa interlocutora (pues, en su momento, quizá me diga algo que necesite saber), entonces su pregunta me reclama que, a mi vez, me pregunte cómo es el mundo con el fin de responder con honestidad. Esto ejerce en mí una presión que me lleva a evitar los pensamientos fantasiosos (concretamente, para evitar que los deseos se introduzcan sin querer bajo la forma de creencias y den lugar a falsas ilusiones) y a decirle lo que considero que es verdadero, contribuyendo así a la estabilización de mi mente. Así pues, podríamos decir que la conversación fiable con los demás es el mecanismo básico por el que la mente se estabiliza. Semejante diálogo presiona al sujeto para que adopte la actitud de la creencia solo hacia aquellas proposiciones que lo merecen. Aleja al sujeto de los caprichos asertóricos y lo desplaza hacia la estabilidad doxástica:

[El sujeto] está involucrado en una conversación de confianza con otra persona que se fia de él, y el problema que se le presenta es si puede permitirse que esta persona crea la proposición. Al hacer esto, bien puede, en este caso, permitirse también creerlo. Son la presencia y las necesidades de otras personas lo que nos ayuda a construir incluso nuestras creencias fácticas.<sup>26</sup>

26 *Ibid.*, p. 190. Williams prosigue con la afirmación de que «nuestros deseos pueden construirse a partir de factores similares», pero no estoy segura de cuáles son estos factores. Existe la idea general de que la presión para adoptar la actitud de creencia solo hacia aquellas proposiciones que lo merecen supone que no deberíamos creer cosas que solo merecen una actitud de deseo. De ahí la presión social fundamental para evitar las fantasías en el pensa-

Pero ahora debemos añadir algo a esta concepción del papel que desempeña el diálogo fiable en la formación de nuestra psicología. Williams sugiere que este proceso de estabilización de la mente es el mecanismo más básico mediante el cual acabamos por ser quienes somos. No solo estabiliza nuestra mente, sino con ello también (algunos aspectos básicos de) nuestra identidad. Al igual que no solo nuestras creencias y deseos, sino también nuestras opiniones y nuestro compromiso con unos determinados valores se conforman como estados más o menos estables, entonces toma forma con ello una dimensión importante de nuestra identidad:

Establecida para atarme a mí mismo a los valores compartidos de otros, para hacer más estables mis propias creencias y sentimientos [...] me convierto en lo que mediante una creciente estabilización puedo profesar sinceramente; me convierto en lo que declaro sinceramente a los demás.<sup>27</sup>

miento y estabilizar la mente. Pero si el comentario de Williams pretende ocuparse de forma más específica de la génesis misma de los deseos, entonces tal vez la idea sea que la presencia y la necesidad de contar con interlocutores fiables y leales nos ayude a construir y estabilizar nuestros deseos porque los impulsa a ser la expresión de dichos deseos afirmada con sinceridad.

27 *Ibid.*, p. 199. La conexión entre la estabilidad mental y la capacidad de los demás para confiar en nosotros y reclamar cierto grado de coherencia en nuestras aseveraciones y acciones hace pensar que tal vez exista una relación interna entre convertirse en sujeto de pensamiento y lenguaje y convertirse en un sujeto *ético*. Sabina Lovibond explora la idea de que existe semejante relación interna entre querer decir lo que uno dice y desarrollar un yo responsable. Según su explicación, se aprende a ser «autor» de las propias palabras (se aprende a ser «serio») adquiriendo «dominio de la práctica social de dar razones» (p. 85), donde se entiende que este dominio supone el logro de adquirir responsabilidad, de tal modo que «decimos solo aquello sobre lo que estamos preparados para que nos pidan responsabilidades» (p. 84). Véase su obra *Ethical Formation*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, cap. 4.

La concepción de la identidad en cuestión afecta a la parte más importante de la identidad social de un individuo: la afiliación declarada y reconocida de un individuo a una identidad de grupo (racial, política, sexual, religiosa), que ese individuo tiende a experimentar, al menos en nuestra cultura, como algo esencial para determinar quién es él o ella realmente. Apreciamos que nosotros, u otros, a veces hemos cometido errores acerca de cuáles son o deberían ser esas afiliaciones, lo cual sustancia la idea de que no solo construimos quienes somos, sino que también lo descubrimos. Así pues, el proceso mediante el cual se estabiliza la mente es también el proceso mediante el cual acabamos convirtiéndonos en quienes somos íntima y profundamente, tal vez esencialmente.

Quizá se vislumbre ahora mejor el significado y la profundidad que esta imagen de nuestra psicología e identidad social da al fenómeno de la injusticia testimonial. La injusticia testimonial excluye a la sujeto de la conversación fiable y confiada. Por tanto, margina a la sujeto de la participación en la actividad misma que estabiliza la mente y forja un aspecto esencial de la identidad: dos procesos de fundamental importancia psicológica para el individuo. Además, la injusticia testimonial no es un mero instante de exclusión prejuiciosa. Antes señalé que hay prejuicios relativamente localizados que dan pie a injusticias testimoniales incidentales, mientras que otros (los prejuicios identitarios) son más estructurales desde el punto de vista social, de manera que las injusticias a que dan pie son sistemáticas. Pero la concepción de Williams de la identidad nos permite entender que el prejuicio que opera contra un hablante en un determinado intercambio discursivo puede afectar a una categoría de la identidad social (racial, política, sexual, religiosa) que es *esencial* para su identidad, esencial para ser quien es. Por tanto, ahora comprendemos mejor, cuando se da el caso, que la injusticia lesiona en lo más profundo. No solo menoscaba una determinada capacidad de un sujeto (la capacidad para el conocimiento) que es esencial



para su dignidad como ser humano, sino que lo hace aduciendo argumentos que lo discriminan en relación con algún rasgo esencial de su ser social. Mantener la dignidad ante semejante doble ataque contra la propia persona puede requerir mucho ánimo, sobre todo si el ataque es persistente y sistemático. Un personaje como el de Tom Robinson solo podría lograrlo debido a la, por fortuna, fragmentaria naturaleza de la identidad social entendida en conjunto. Pertenecer a la comunidad racial a la que pertenece significa que una dimensión social de su identidad se habrá forjado en parte gracias a la conversación fiable y confiada y demás actividades de confianza y respeto mutuos en el seno de esa comunidad, en la que puede encontrar solidaridad y recursos comunes para la resistencia psicológica.

Sonaría melodramático sugerir que cada vez que alguien sufre una injusticia testimonial ve con ello inhibida, al menos en una fracción diminuta (lo que quiera que eso signifique), la formación de su identidad. Pero no creo que sea exageración alguna sugerir que los casos persistentes de este tipo de exclusión epistémica injusta podrían inhibir auténticamente el desarrollo de un aspecto esencial de la identidad de una persona, sobre todo si esos casos de exclusión son también sistemáticos. Alguien sometido a este tipo de injusticia puede no *contar* con el tipo de comunidad en la que encontrar recursos para resistir, puesto que la formación de una comunidad así es un logro social en sí mismo, y no algo que esté dado socialmente. El mero hecho de que alguien pueda vivir rodeado de otros individuos que sufren la misma situación no basta para sentirse afiliado a una comunidad en un sentido relevante. Imaginemos a una mujer de clase media del siglo XIX que alimenta un interés entusiasta pero frustrado por cuestiones políticas en un clima en el que las mujeres carecen del derecho a voto y todo el mundo considera fuera de lugar que intervengan en la vida pública sobre la base de que no son aptas desde el punto de vista intelectual y temperamental para realizar juicios políticos. Si cuando esta mujer expresa sus

creencias y opiniones en la sobremesa topa con un muro impenetrable de incredulidad por parte de quienes ella espera que sean sus socios para la conversación, ¿no es probable que con el paso del tiempo se inhiba precisamente el desarrollo de un aspecto esencial de lo que es ella? Excluida de la conversación fiable y confiada con las únicas personas en apariencia autorizadas a hablar de política, ¿acaso no se le impide convertirse en algún aspecto importante en la persona que es? Y, a menos que dé el arriesgado salto social de hacerse sufragista de una u otra índole, ¿no carecería precisamente del tipo de comunidad que pudiera brindarle recursos para la solidaridad y la resistencia? Con certeza, la respuesta a estas cuestiones es afirmativa y, por tanto, el papel de la conversación fiable y confiada para estabilizar la mente y forjar la identidad nos ayuda a comprender cuán hondo la injusticia testimonial persistente podría penetrar en la psicología de una persona y cuán debilitadora podría ser en circunstancias en las que la resistencia psicológica fuera un activo social que quedara más o menos al margen del alcance del sujeto. La injusticia testimonial persistente puede sin duda inhibir la formación misma del yo.

El giro definitivo es que, en algunos contextos, el prejuicio que opera contra la hablante puede tener capacidad de autocumplirse, de tal manera que la sujeto de la injusticia acaba socialmente *constituida* precisamente como el estereotipo que la representa (aquellos que se la considera desde el punto de vista social), y/o se acaba *causando* que de hecho termine pareciéndose al estereotipo prejuicioso que opera contra ella (lo que, en cierta medida, acaba siendo). Tanto cuando se produce la construcción constitutiva como la casual, tenemos un caso de poder identitario que opera de forma «productiva», como se calificaría en jerga foucaultiana.<sup>28</sup> La terminología es sugerente, pero será

28 Para Foucault, el poder es productivo, al menos, en dos sentidos. En conexión, por ejemplo, con la consolidación del discurso psiquiátrico en torno

mejor no comprometerse a adoptarla para el presente caso, puesto que en el contexto en que nos encontramos es crucial el hecho de que el poder identitario construye y, al mismo tiempo, *distorsiona* la identidad del sujeto que realmente es, lo cual es una idea que no encuentra acogida en la concepción foucaultiana. Volvamos de nuevo al caso de nuestra mujer anterior al sufragismo y con preocupaciones políticas. Su experiencia de injusticia testimonial persistente en relación a la política podría perfectamente, en ausencia de comunidad, no solo contribuir a encorsetar el tipo de ser social bajo el que se le permite actuar, sino que también podría causar realmente que se convirtiera en algo más próximo al estereotipo prejuicioso que se dirige contra ella: un tipo social inadecuado para el juicio político desde el punto de vista intelectual y temperamental. Así la construcción del género; así la capacidad del poder identitario para moldear a las personas que inmoviliza.<sup>29</sup>

al «delincuente», no resulta difícil apreciar que el poder podría ser productivo, y no solo meramente represivo. El poder puede operar, en primer lugar, para producir la innovación conceptual y discursiva misma, de tal modo que se crea la idea de una determinada identidad social («delincuente»); y, en segundo lugar, opera al categorizar a personas de modo que se construyan de forma constitutiva y tal vez incluso causal, como delincuentes. Conceptos como el de «delincuente» o «perverso», recién invocados como herramientas de categorización y organización institucional, convierten un determinado discurso científico social (psicología, criminología) en su propio objeto diferenciado, contribuyendo así a que ese discurso se consolide como científico. Cfr. M Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, op. cit., pp. 154-155. Así, el poder puede producir cambios en las prácticas conceptuales y, mediante ello, producir nuevas categorías de sujetos sociales que se ajusten a una función recién creada.

29 Para conocer análisis conexos de la construcción social, cfr. R. Langton, «Subordination, Silence, and Pornography's Authority», en R. Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998, pp. 261-284; y S. Haslanger, «Ontology and Social Construction», en S. Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, 2 (1995), pp. 95-125.

La construcción constitutiva no se presta a la verificación empírica con facilidad. Pero existe una literatura empírica sobre la capacidad que tienen los estereotipos de convertirse en una profecía autocumplida que ilustra el mecanismo causal de construcción. Los estereotipos se dejan sentir en forma de expectativas, y las expectativas pueden tener un poderoso efecto sobre el rendimiento y la actuación de las personas. Muchos contextos en los que se trata de rendimiento intelectual y discursivo son así. Hay evidencias extraídas de estudios realizados en el marco educativo, por ejemplo, de que los alumnos responden a las expectativas que los profesores tienen de ellos. En el muy debatido estudio de Robert Rosenthal y Lenore Jacobson,<sup>30</sup> los autores resumen así los resultados de un experimento:

El 20 por 100 de los alumnos de una escuela elemental fueron presentados a sus maestros como capaces de un desarrollo intelectual particularmente brillante. Los nombres de estos niños habían sido extraídos al azar. Ocho meses más tarde el C.I. (cociente intelectual) de estos niños «milagro» había aumentado de una manera significativamente superior que el del resto de sus compañeros no destacados a la atención de los maestros. El cambio en las expectativas de los maestros respecto al rendimiento intelectual de los niños considerados como «especiales» provocó un cambio real en el rendimiento intelectual de esos niños elegidos al azar.<sup>31</sup>

30 Parece que determinados aspectos del método empleado en este estudio fueron en un principio controvertidos, aunque posteriormente justificados. Para un somero análisis de estos resultados véase L. Jussim y C. Fleming, «Self-fulfilling, Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes: The Role of Dyadic Interactions and Social Forces», en C.N. Macrae, C. Stangor y M. Hewstone (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, op. cit., pp. 161-192.

31 R. Rosenthal y L. Jacobson, *Pygmalion en la escuela: expectativas del maestro y desarrollo intelectual del alumno*, Madrid, Marova, 1980, p. 10. Cfr. especialmente caps. 6 y 7. Richard Nisbett y Lee Ross también citan estudios poste-

Este estudio no era un análisis de la influencia de los estereotipos prejuiciosos sobre las expectativas de los profesores, pues en este caso se proporcionó a los profesores en cuestión información sencillamente sesgada sobre las calificaciones relativas de la capacidad de los alumnos. Pero no es difícil imaginar que los estereotipos prejuiciosos generales podrían contribuir a influir negativa e injustamente en las expectativas del profesorado (considerarlo de otro modo significaría situar al profesorado en un inverosímil territorio aislado del resto de nosotros). Si pensamos en los contextos de aula en los que los profesores demandan a los alumnos respuestas concretas a determinadas preguntas, comentarios, visiones y opiniones personales, a todos nos resulta fácil imaginar que un estereotipo prejuicioso negativo tenderá a producir dos efectos. En primer lugar, tendrá tendencia a devaluar el juicio de credibilidad que el profesor formula sobre las opiniones expresadas por el alumno. Hasta aquí, se trata de un hecho fácil de reconocer: los estereotipos prejuiciosos producen injusticia testimonial. Pero, en segundo lugar, el estereotipo puede ejercer de hecho una fuerza causal que conduzca a su cumplimiento, como en el experimento referido más arriba. Exactamente igual que, por ejemplo, nuestra forma de conducir podría alterarse ante la expectativa negativa de cómo vamos a hacerlo si vamos acompañados de un pasajero especialmente crítico, de tal modo que puede llevarnos a conducir auténtica-

---

rios que ofrecen «evidencias particularmente convincentes de la tendencia de las personas a provocar en los demás conductas consonantes con sus hipótesis iniciales» (*Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1980). Un estudio particularmente relevante de los que se describen es M. Snyder, E.D. Tanke y E. Berscheid, «Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-fulfilling Nature of Social Stereotypes», *Journal of Personality and Social Psychology*, 35 (1977), pp. 656-666. Para una visión general más reciente de ensayos similares que demuestran el poder de los estereotipos para el autocumplimiento de profecías, cfr. Jussim y Fleming, «Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes», *op. cit.*

mente mal en compañía de una persona así, parece por entero posible que nuestro rendimiento intelectual adquiera una desviación similar en contextos educativos, por no decir también en contextos más generales. En otros estudios empíricos más recientes que, por ejemplo, fueron concebidos para determinar si los estereotipos negativos de los afroamericanos en relación con la inteligencia ejercían algún impacto causal sobre su rendimiento académico, se descubrió de hecho que si la prueba en cuestión se anunciaba como un test de capacidad académica, los estudiantes negros obtenían resultados peores que los estudiantes blancos, mientras que no sucedía así en los casos en los que la prueba no se presentaba como una herramienta diseñada para medir la inteligencia. Se interpreta que el resultado demuestra la existencia de la «amenaza del estereotipo», según la cual un miembro de un grupo que está sometido a un estereotipo negativo (lo que llamo estereotipo prejuicioso identitario negativo) tenderá a comportarse de maneras conducentes a cumplir con el estereotipo. La «amenaza del estereotipo» califica de forma efectiva una determinada situación social amenazadora: el apuro de la susceptibilidad a una construcción causal desventajosa.<sup>32</sup>

Lo que conlleva la injusticia testimonial persistente es que el sujeto puede ver inhibido a largo plazo su rendimiento intelectual, socavada su confianza y frustrado su desarrollo. La medida en que puede afectar esto y a quién afecta es, claro está, una cuestión empírica, pero las investigaciones en el campo de la psicología social son muy sugerentes. Presento aquí estas reflexiones sobre la naturaleza de profecía autocumplida que revisten los estereotipos prejuiciosos que afectan a la confianza como una especulación significativa de las ramificaciones que la injusticia testimonial persistente puede adoptar en la vida de una persona

32 Cfr. C.M. Steele y J. Aronson, «Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans», en C. Stangor (ed.), *Stereotypes and Prejudice*, *op. cit.*, pp. 369-389.

y en la trayectoria social de un grupo. Dependiendo del contexto, la injusticia testimonial puede ejercer poder constructivo social real y, en los casos en los que se produce esa construcción, el daño principal causado por la injusticia se ve gravemente aumentado; el insulto epistémico también es un momento en un proceso de construcción social que constriñe quién puede llegar a ser la persona que lo sufre. Cuando combinamos el agravio principal con los daños secundarios generales que puede causar, tenemos entonces un retrato de una injusticia que se muestra capaz de calar hondo y afectar a amplias facetas de la psicología y la vida práctica de una persona. Allá donde no es solo persistente, sino también sistemática, la injusticia testimonial adquiere el rostro de la opresión.

La opresión puede ser explícitamente represiva (como lo fue para Tom Robinson) o un subproducto silencioso de prejuicios residuales en una sociedad liberal. Iris Marion Young caracteriza a estos últimos como «la desventaja y la injusticia que algunas personas sufren no porque un poder tiránico se proponga contenerlos, sino debido a las prácticas cotidianas de una sociedad liberal bienintencionada». <sup>33</sup> En este capítulo he explorado las prácticas cotidianas de oyentes bienintencionados que operan en el contexto de una imaginación social cargada de prejuicios. Pues este es el contexto social en el que encontramos las formas de injusticia testimonial más subrepticias y filosóficamente complejas. Cuando analiza la naturaleza de la opresión, Sandra Lee Bartky cita la idea de Frantz Fanon de «alienación física», consistente en «el distanciamiento que produce separar a alguien de parte de los atributos esenciales de la condición de persona». <sup>34</sup>

33 I.M. Young, «Five Faces of Oppression», en T.E. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 175-176.

34 S.L. Bartky, «On Psychological Oppression», en *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Nueva York/Londres, Routledge, 1990, p. 30.

Evidentemente, creo que es un atributo esencial de la condición de persona ser capaz de participar en la difusión del conocimiento mediante el testimonio y gozar del respeto consagrado en las relaciones de confianza mismas que constituyen uno de sus requisitos. Una cultura en la que se aparta a algunos grupos de ese aspecto de la condición humana mediante la experiencia de la exclusión reiterada de la difusión del conocimiento padece un defecto grave, tanto desde el punto de vista epistémico como ético. Los demás sujetos se pierden el conocimiento y demás aportaciones de la racionalidad que estos tienen que ofrecer y, en ocasiones, quienes padecen la injusticia también los pierden literalmente; y sufren un ataque reiterado en una capacidad humana definitoria, en un atributo esencial de la condición humana. En semejante cultura, la injusticia epistémica habría adquirido ciertamente las proporciones de la opresión.

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

#### *Esbozar la posición dialéctica*

El fenómeno que denomino injusticia testimonial no queda confinado de hecho al intercambio testimonial, aun concediendo que entendemos el testimonio en su sentido más amplio, que incluye todas las clases del mero referir algo. Al fin y al cabo, el déficit de credibilidad prejuicioso puede producirse cuando un hablante no haga más que manifestar una opinión personal a un oyente, transmitir un juicio de valor o ensayar una idea nueva o una hipótesis ante una determinada audiencia. Pero el mero referir es el fenómeno originario de la injusticia testimonial, puesto que el agravio básico que produce la injusticia testimonial es menoscabar al hablante *qua* sujeto de conocimiento y, aunque hay veces que pueden transmitir conocimiento otro tipo de expresiones o manifestaciones, lo característico del hecho de referir algo es la transmisión de conocimiento en su aspecto más elemental e inmediato; su fuerza ilocucionaria, podríamos decir<sup>1</sup>

1 No deberíamos dejar de mencionar que en su pionero libro *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992, C.A.J. Coody presenta la fuerza ilocucionaria del testimonio no en términos de comunicación de conocimiento, sino específicamente como aportación de pruebas. Señala de

(confío en que esta afirmación sea lo bastante intuitiva por sí sola, pero, en todo caso, la veremos fundamentada en el capítulo 5 mediante una determinada genealogía del concepto de conocimiento). Por esta razón, la epistemología del testimonio es el marco relevante para inscribir todos los casos de déficit de credibilidad prejuicioso.

hecho la transmisión de conocimiento como un caso particularmente afortunado de aportación de evidencias; pero creo que esto requiere dar un salto demasiado grande. Caracterizar como *evidencia* lo que ofrezco a mi interlocutor cuando me pregunta por mi fecha de nacimiento y se la digo introduce demasiada presión en la idea (cuya defensa es el principal objetivo de Coady) de que el conocimiento testimonial puede ser directo o no inferencial.

Coady se muestra receptivo a estas objeciones y responde subrayando que la concepción de la evidencia que él pretende construir es mínima desde el punto de vista epistemológico; y también señala que, al igual que en el caso de afirmar, objetar y debatir, la fuerza ilocucionaria más general del testimonio reside en informar, de manera que la aportación de evidencia no es más que el rasgo distintivo mediante el cual lo lleva a cabo el testimonio (p. 43). Pero creo que es muy difícil entender la «evidencia» en sentido tan mínimo como Coady pretende que lo hagamos y, sin duda, la afirmación de que la hablante «da» su palabra como evidencia resulta psicológicamente bastante errónea en los casos normales.

Coady toma el testimonio judicial formal como modelo inicial de los testimonios informales cotidianos, con lo que pensaríamos que acierta al suponer que esto apoya la idea de que el interés del testimonio informal reside en aportar alguna evidencia. No creo que sea así. Sin duda, lo que los testigos judiciales hacen cuando testifican es aportar una prueba; pero la mayoría de los testimonios ofrecidos ante un tribunal se solicitan en virtud de su influencia como prueba para alguna cuestión *distinta* que corresponde determinar al tribunal (¿es el acusado culpable de lo que se le acusa?). Sigue quedando bastante indefinido si el testimonio que aporta un testigo de que *p* debería considerarse también una *prueba de que p*. Parecía extraño como explicación del testimonio informal, pero ahora parece extraño incluso como explicación del testimonio formal. Ciertamente, el interés procedimental o institucional de un testimonio formal reside en aportar una prueba, pero la fuerza ilocucionaria puede seguir siendo todavía, simplemente, transmitir conocimiento.

Se puede decir que las explicaciones de la epistemología del testimonio se clasifican en dos grandes grupos: las inferencialistas y las no inferencialistas. No cabe duda de que hay margen para la diversidad de opiniones, pero una motivación clave para adoptar cualquiera de las dos es la propensión del autor ante las imágenes inferencialistas y no inferencialistas de las obligaciones que recaen sobre una oyente si quiere obtener conocimiento de su interlocutor. Se podría tener tendencia a colocar en primer plano una imagen familiar de la justificación y sostener que, con el fin de obtener conocimiento de que *p* de alguien que le dijera que *p*, la oyente debe en algún sentido (tal vez con mucha rapidez, quizá incluso de forma inconsciente) ensayar una argumentación cuya conclusión sea *p*.<sup>2</sup> Por el contrario, se puede

2 La fuente histórica clave para la perspectiva inferencialista es sin duda Hume; cfr. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. 10 (publicado en 1739) [trad. cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1994]. Pero permítaseme dejar aquí constancia de cierta precaución, pues creo que es una mala estrategia interpretativa asumir que se puede entender la concepción inferencialista que Hume expone con respecto a informaciones asombrosas (lo único que escribió sobre el testimonio es un texto llamado «Of Miracles» [«De los milagros»]) como una posición sobre el testimonio en términos generales. Nos resulta fácil imaginar una concepción alternativa, igualmente humeana, que podría haber tomado de la epistemología de las informaciones cotidianas, en el sentido de que la mente humana está condicionada por la experiencia para pasar de forma espontánea de la afirmación de que *p* por parte de una hablante a la certeza de que *p*. Michael Welbourne ha argumentado a favor de una interpretación de que Hume anticipa un criterio asociacionista sobre la aceptación (véase *Knowledge*, Chesham, Acumen, 2001, cap. 5); Paul Faulkner advierte sobre una interpretación de Hume como un reduccionista escéptico (véase «David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony», *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 (1998), 302-313) y Robert Fogelin sugiere que la posición de Hume es neutral en el asunto (véase *A Defense of Hume On Miracles* Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 90, n. 3).

Para consultar enfoques inferencialistas recientes, véase E. Fricker, «Against Gullibility», en B.K. Matilal y A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from*

preferir situar en primer plano consideraciones fenomenológicas y sostener que la recepción espontánea cotidiana de la palabra de otros puede aportar conocimiento incluso sin elaborar ninguna argumentación semejante. Quienes prefieren esta última alternativa no inferencialista tienden a defender algún tipo de *criterio* de credulidad por defecto o aceptación de lo que los demás nos refieren. Tal vez este criterio se defiende sobre la base de que somos proclives por naturaleza a la veracidad (como hablantes) y a la credulidad (como oyentes), de tal modo que, en términos generales, la primera aporta justificación empírica para la segunda.<sup>3</sup> O tal vez el criterio se adelanta como un *a priori* justificado, de tal modo que estemos autorizados *a priori* a aceptar de manera acrítica por defecto lo que los demás nos

*Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Kluwer, 1994; «Second-hand Knowledge», de próxima publicación en *Philosophy and Phenomenological Research*; J. Lyons, «Testimony, Induction and Folk Psychology», *Australasian Journal of Philosophy*, 75, 2 (1997), pp. 163-177, y P. Lipton, «The Epistemology of Testimony», *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (1998), pp. 1-31.

3 Encontramos la figura histórica clave a favor del criterio de aceptación de que lo que se nos dice es innato en Thomas Reid; véase su obra *An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense* (publicado en 1764), cap. 6, sec. XXIV [trad. cast.: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, 2004], «De la analogía entre la percepción y el crédito que damos al testimonio humano». La combinación de los principios gemelos de «credulidad» y «veracidad», insuflados en nuestra naturaleza por Dios, garantizan que estemos acreditados para aceptar lo que se nos dice, excepto en la medida en que la experiencia de la sujeto experimentado pueda dejar margen a la duda en algún caso particular. Para consultar algunos enfoques no inferencialistas recientes, véase C.A.J. Coady, *Testimony*, *op. cit.*; J. McDowell, «Knowledge by Hearsay», en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, art. 19; y para una forma específicamente comunitaria de no inferencialismo, véase M. Kusch, *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2002, primera parte.

dicen.<sup>4</sup> De una u otra forma, vemos que el no inferencialismo adopta la forma de recepción acrítica por defecto por parte del oyente, pues esto parece representar la epistemología en consonancia con la fenomenología. Así pues, en términos muy generales, en la epistemología del testimonio puede parecer como si debiéramos optar por uno de los dos relatos epistemológicos. Uno de ellos presenta al oyente como una persona que solo obtiene conocimiento si pone en práctica la inferencia adecuada. La otra versión parece presentar al oyente como alguien que obtiene conocimiento mediante una u otra forma de recepción acrítica por defecto que le permite aceptar lo que se le dice sin ejercer ninguna capacidad crítica.

Las limitaciones de cada una de ellas representan el atractivo de la otra. Tal como lo presenta Coady, el inferencialismo dice que

todo conocimiento mediante testimonio es indirecto o inferencial. Sabemos que *p* cuando una fuente fidedigna nos dice que *p* porque realizamos alguna inferencia sobre la fiabilidad y la sinceridad del testigo.<sup>5</sup>

En una formulación alternativa, John McDowell señala que el modelo inferencialista descansa sobre la siguiente presuposición:

Si, en el espacio de las razones, una posición epistémicamente satisfactoria con respecto a una proposición es mediada y no inmediata, quiere decir que la posición está constituida por la contundencia de un *argumento* que está a disposición de quien la ocupa, de la cual es conclusión la proposición en cuestión.<sup>6</sup>

4 La perspectiva de que el criterio de aceptación por defecto está justificado *a priori* queda expuesta por Tyler Burge en «Content Preservation», *Philosophical Review*, 102, 4 (octubre de 1992), pp. 457-488; véase también su artículo «Interlocution, Perception, and Memory», *Philosophical Studies*, 86 (1997), pp. 21-47.

5 C.A.J. Coady, *Testimony*, *op. cit.*, pp. 122-123.

6 J. McDowell, «Knowledge by Hearsay», *op. cit.*, p. 415. McDowell entien-

Conforme a cualquiera de las dos formulaciones, el modelo inferencialista está obviamente bien diseñado para aplacar las angustias por la justificación de la aceptación de lo que nos dicen los demás, pues requiere que el oyente se entregue a un tramo de razonamiento que ofrezca precisamente dicha justificación. Inevitablemente, será casi siempre una especie de argumento inductivo: por ejemplo, un argumento sobre la fiabilidad anterior del hablante individual respecto a las cuestiones referidas, o sobre la fiabilidad general de las personas como él cuando hablan de esas cuestiones. Pero el problema ahora es que la exigencia de que la oyente se provea de semejante argumentación parece demasiado firme porque es demasiado laboriosa desde el punto de vista intelectual. Sencillamente no se ajusta a la fenomenología cotidiana de nuestros intercambios testimoniales informales, según los cuales la posibilidad de enterarse de algo porque nos lo cuentan se presenta como una tarea manifiestamente *no* laboriosa y espontánea. ¿Es cierto que una práctica epistémica tan elemental en la vida humana como la de que alguien que sabe algo nos lo cuente no puede reclamar ese nivel de esfuerzo intelectual, por no calificarlo de habilidad? Si supusiéramos que la oyente atendía con todas sus competencias (aun cuando fuera de forma muy genérica y poco matizada) a la posibilidad de que se le hubiera dicho la verdad, entonces le llevaría al menos unos instantes de una especie de valoración circunspecta que sencillamente

---

de que el inferencialismo requiere que el oyente esté equipado con este argumento portador del *conocimiento* de lo que se le dice; pero esto sería una forma particularmente fuerte de inferencialismo, puesto que requiere que estemos en posesión de un argumento que garantice la verdad de lo que se nos dice. Un inferencialismo más modesto requeriría solo que el argumento equiepe al oyente con una *justificación* para creer lo que se le dice. Por consiguiente, me parece que uno de los argumentos principales que McDowell utiliza contra el inferencialismo (que el oyente jamás dispondría de un argumento lo bastante sólido para proporcionar la garantía necesaria) es inútil para la forma más modesta de inferencialismo.

no se corresponde con la espontaneidad desenfadada que es característica de buena parte de nuestros intercambios testimoniales cotidianos. El defensor del modelo inferencialista responderá con naturalidad haciendo hincapié en que la oyente experimentada normalmente completará su argumentación con rapidez y facilidad. Pero cuanto más se esfuerza por resaltar que ese tipo de argumentación justificadora puede ser tan rápida que apenas se perciba, y que podría ser incluso inconsciente, más se aprecia que el modelo sufre los embates de cierto intelectualismo.

Este escollo del modelo inferencialista nos lleva a buscar alternativa en el no inferencialismo. Vemos aquí una imagen según la cual la oyente disfruta de cierta especie de criterio de receptividad acrítica ante lo que se le dice. Esto ciertamente parece corresponderse mejor con la fenomenología de nuestros intercambios cotidianos. En ausencia de indicios de duda, aceptamos sin ambages la mayoría de lo que se nos dice sin entregarnos a ningún tipo de evaluación crítica muy activa, por lo que puede parecer que nuestra experiencia como oyentes sea que confiamos a menos que captemos algún motivo para la duda. Esto es algo para cuya explicación está bien posicionada una concepción que nos represente como seres constitutivamente abiertos a la palabra de los demás, como la anticipada por Thomas Reid. Podríamos encontrar un caso cotidiano en la hipotética situación de que, por ejemplo, mientras me dirigiera a toda prisa a la estación de ferrocarril preguntara la hora a un desconocido, me dijera que son las dos de la tarde y yo, con sencillez y sin pensarlo, aceptara lo que me dice. Esta ausencia de reflexión es subrayada por el hecho de que si detecto algún indicio para dudar (como que me dijera que eran las dos de la tarde cuando yo supiera que tenía que ser más tarde porque ya estaba oscureciendo), entonces experimento una especie de cambio de marcha intelectual que me lleva a pasar de ese modo irreflexivo a un modo de análisis reflexivo y de evaluación crítica activa más decidida. Es solo con este cambio de marcha



cuando yo empezaría a poner en funcionamiento una reflexión activa sobre la fiabilidad de mi interlocutor.

Pero entonces quizá tengamos la sensación de que la relevancia intuitiva de las evidencias de la experiencia pasada en nuestro condicionamiento para recibir la palabra de los demás ha desaparecido del caso no reflexivo ordinario. No es solo la conciencia que tengamos (por ejemplo, de si hay mucha o poca luz solar, lo que condiciona nuestra respuesta como oyente, sino también las presuposiciones de fondo sobre la probabilidad de que un hablante como este nos esté diciendo la verdad respecto a este asunto. ¿Seguro que este tipo de presuposiciones de fondo debe realizar alguna labor justificadora? Si estas consideraciones inductivas tan genéricas están completamente ausentes de nuestros intercambios no reflexivos y no imponen ninguna restricción a lo que la oyente puede o no aceptar adecuadamente, entonces nuestros intercambios no reflexivos ordinarios quedan a todas luces en un inaceptable vacío irracional. Esta preocupación rige con certeza en concepciones en las que se supone que el criterio por defecto está justificado sobre bases empíricas, puesto que la idea de que una tendencia humana natural a decir la verdad podría justificar una actitud general de recibir acríticamente lo que se nos dice parece en exceso optimista, como poco. Una cosa es una propensión natural, pero la vida discursiva incorpora demasiados contrapesos para que podamos confiar en que subyazca semejante propensión. Por supuesto que hay contextos determinados en los que esta práctica revelaría ser adecuada, pero la práctica de credulidad generalizada no tendría éxito. En primer lugar, las personas se equivocan en sus apreciaciones; cometemos errores, tenemos mala suerte y a veces tal vez se nos antoje que sabemos algo cuando en realidad no es así. Y, en segundo lugar, a veces la gente engaña u oculta información deliberadamente a los demás porque le interesa hacerlo. Un criterio general de aceptación por defecto de la palabra de los demás sin mediación crítica sería laxo

desde el punto de vista justificativo. Nuestros intercambios testimoniales siempre estarán sujetos a la suerte, pero ese tipo de criterio por defecto nos dejaría, inverosíblemente indefensos frente a los peligros testimoniales rutinarios.

Sin embargo, cuando se dice que el criterio por defecto está justificado *a priori*, como en la explicación que da Tyler Burge, no tiene por qué surgir el problema del exceso de optimismo. Se puede evitar subrayando, como hace Burge, que la justificación precisamente no depende de la probabilidad empírica de la veracidad del hablante.<sup>7</sup> La justificación se obtiene en otra parte, en las conexiones conceptuales entre inteligibilidad, racionalidad y veracidad (aunque esta última es absolutamente problemática, pues, como Burge sabe, la conexión conceptual entre la racionalidad y la verdad puede aparecer perfectamente tanto cuando se miente de forma deliberada como cuando se dice la verdad).<sup>8</sup> La autorización para utilizar *a priori* el criterio por defecto de aceptar lo que se nos dice puede regir aun cuando, en determi-

7 Véase T. Burge, «Content Preservation», *op. cit.*, p. 468.

8 Burge trata de mejorar las cosas con un argumento funcional: «Una de las principales funciones de la razón es presentar la verdad con independencia de los intereses personales específicos. Mentir es en ocasiones racional, en el sentido de que redundante en los intereses del mentiroso. Pero mentir produce una desunión en las funciones de la razón. Entra en conflicto con la función transpersonal de nuestra razón de presentar la verdad con independencia de los intereses personales específicos» (*Ibid.*, p. 475). Sin embargo, este argumento es demasiado débil y solo podría aportar algo parecido a la idea de que decir la verdad es funcionalmente anterior a mentir, como sin duda lo es. De esta prioridad se desprende que no podría haber una sociedad cuya práctica del testimonio fuera universalmente no fiable, pero no se desprende que, en igualdad de condiciones, tengamos derecho a presuponer la veracidad, aun concediendo que el derecho mismo solo puede regir con un alto grado de idealización. Pues persiste el incómodo hecho de que en algún caso determinado la conexión conceptual que se realizara podría no ser entre racionalidad y veracidad, sino más bien entre racionalidad y mendacidad. Determinar cuál es la que se realiza en un caso concreto solo puede ser una cuestión empírica.

nados contextos, se dé con más frecuencia el caso de que no se pueda confiar en los hablantes. En un contexto en el que se ape-lara a la desconfianza con mayor frecuencia que a la confianza seguiría rigiendo el derecho al criterio por defecto *a priori*; lo único que ocurriría es que, en la práctica, se suspendería casi siempre. Por tanto, el problema del exceso de optimismo se aplica solo a la versión empírica de la idea de que disfrutamos de un criterio de credulidad por defecto. Pero hay un problema estrechamente relacionado con él que aqueja a ambos tipos de explicación del criterio: ambos presentan en realidad las facultades críticas de la oyente como si estuvieran en suspenso en el preciso momento en que la oyente asume el conocimiento de un interlocutor. Esto debería resultarnos en última instancia insatisfactorio, pues cuando este aspecto de las explicaciones del criterio por defecto parezca a primera vista en sintonía con la fenomenología del oyente al respecto de la irreflexividad espontánea con la que solemos tomar la palabra de los demás, en todo caso, es notable que no guarda sintonía con la fenomenología en otros dos aspectos importantes.

En primer lugar, la idea de una posición acrítica por defecto en el oyente representa de manera inadecuada el «cambio de marcha» mental que se experimenta al detectar algún motivo para la duda. Cualquier modelo del criterio por defecto, tanto si adopta la forma de los principios gemelos de credulidad y veracidad de Reid, como el Principio de Aceptación justificado *a priori* de Burge, representa al oyente como si tuviera suspendidas sus facultades críticas hasta que algún indicio de duda lo alerta y activa un mecanismo que aviva de nuevo. De modo que según cualquiera de estas versiones el cambio de marcha está representado como el paso de un modo de recepción acrítico de lo que se nos dice a otro modo de recepción crítico. Pero creo que la caracterización más fiel (y, con certeza, *tan* fiel como la alternativa) es aquella que se presenta como el paso de un modo irreflexivo a otro reflexivo en la oyente, según lo cual *cualquiera* de

ellos es un modo de recepción en el que la oyente puede brindar una recepción crítica a las palabras de su interlocutor.

En segundo lugar, y en consecuencia, sugiero que, al fin y al cabo, el mejor modo de caracterizar nuestra experiencia de asunción irreflexiva de lo que se nos dice no es una explicación que presente nuestras facultades críticas en modo enteramente no operativo, sino una explicación que las presente operativas de forma constante en un modo más automático y a nivel más bajo. Sin evaluar o reflexionar activamente sobre la confianza que se puede depositar en el interlocutor, la oyente responsable en todo caso se mantiene alerta sin reflexionar en exceso sobre las señales, indicios y motivos que determinan en qué medida debe confiar. Diría que esta es la descripción más fiel de la fenomenología, para lo cual desarrollaré más adelante una concepción que la explica en el sentido epistemológico. Aceptaremos la idea debatida en el capítulo anterior de que un juicio de credibilidad puede ser una percepción. Concretamente, este tipo de juicios son percepciones cargadas de «teoría», siendo la «teoría» en cuestión un corpus de generalizaciones sobre las capacidades cognitivas humanas y los estados motivacionales relativos a los dos aspectos de la confianza: la competencia y la sinceridad. Esta idea de que un juicio de credibilidad es una percepción del hablante contribuirá a caracterizar la posición de la oyente responsable como una posición de *apertura crítica* a la palabra de los demás, una actitud que le permite incorporar conocimiento con tan poco esfuerzo como induce a pensar la fenomenología. Tanto las explicaciones empíricas como *a priori* del criterio por defecto parecen dar por sentado que si la oyente no realiza ninguna inferencia, entonces su recepción de las palabras de su interlocutor debe ser acrítica; de ahí la necesidad de encontrar justificación en algún otro lugar ajeno, como una propensión natural o algún *a priori*. De hecho, esta es una suposición que comparte con sus oponentes inferencialistas, cuya respuesta invertida consiste en reclamar que se inscriba en el guion de la oyente unas líneas

de argumentación. Pero esa suposición es falsa, o eso trataré de demostrar.

*¿La oyente responsable?*

McDowell sostiene la opinión de que una oyente obtiene conocimiento mediante el testimonio en virtud del ejercicio de la «responsabilidad doxástica»; y lo que significa ejercer la responsabilidad doxástica se explica en los característicos términos sellarsianos de sensibilidad al lugar que ocupamos en el «espacio de las razones». La idea de «posición mediada en el espacio de las razones» es la de un estado (un estado de conocimiento, por ejemplo) al que se ha llegado mediante la sensibilidad apropiada a las razones a favor y en contra de una proposición. Y esta sensibilidad no tiene que manifestarse en la realización de inferencias o argumentos. De hecho, exactamente no. Como dice McDowell:

Lo que propongo es una concepción distinta de lo que significa que una posición en el espacio de las razones esté mediada. Una posición en el espacio de las razones puede estar mediada por la fuerza racional de consideraciones circundantes, por cuanto ese concepto de posición no se puede aplicar a un sujeto que no sea sensible a esa fuerza racional.<sup>9</sup>

De modo que si la posición en el espacio de las razones es «saber que *p*», entonces la propuesta de McDowell es que este saber que *p* tiene como condición previa que el sujeto de conocimiento haya recurrido de algún modo a una sensibilidad a las razones circundantes a favor y en contra de asumir que *p*.

Si aceptamos esta proposición eminentemente aceptable, lo natural es pasar a la siguiente pregunta y plantear: si no fuera por

9 J. McDowell, «Knowledge by Hearsay», *op. cit.*, p. 430.

nuestras habituales facultades de argumentación e inferencia, ¿mediante qué capacidad racional es capaz el oyente de ser sensible a la fuerza racional de las razones circundantes? La idea de que el cumplimiento de la responsabilidad doxástica no requiere argumentación es sin duda crucial para explicar que el conocimiento testimonial sea mediado pero directo (o, tal como estoy enmarcando la cuestión, crítico pero no inferencial); pero es preciso añadir algo más para explicar cómo lo hace la oyente. Si no está ejerciendo su capacidad para la inferencia y la argumentación, ¿qué capacidad racional ejerce?

McDowell parece centrarse en decir que aquí no hay nada que explicar:

Si no vamos a explicar el hecho de que habernos enterado por alguien de que las cosas son de una forma es una posición epistémica que apela a la fuerza de un argumento de que las cosas son de ese modo [...] ¿necesitamos alguna otra explicación del hecho? Diría que tengo la tentación de sostener que no. La idea de conocimiento mediante testimonio es que si un sujeto de conocimiento da expresión inteligible a su conocimiento lo sitúa en el dominio público, donde quienes pueden entender la expresión pueden recogerla, siempre que no vean cerrada esa posibilidad porque fuera irresponsable desde el punto de vista doxástico creer al hablante.<sup>10</sup>

Suponiendo que podamos aceptar que es necesario el quietismo para resolver la cuestión de qué es lo que constituye la transacción mediante la cual un hablante utiliza el lenguaje para situar un dato de conocimiento en el dominio público para que otro hablante lo recoja. Se podría decir que una vez expresado el misterio del modo correcto, sin determinados impedimentos filosóficos típicos que nos llevan a sondear profundidades

10 *Ibid.*, pp. 437-438.

fantaseadas, ya no hay aquí motivo para perplejidad alguna. Aceptado. En todo caso, seguramente es preciso algo más en lo referente a la cuestión de *cómo* ejercemos la responsabilidad doxástica. Eso sigue siendo enigmático, y se trata además de un enigma que los no inferencialistas tienen que abordar. Si el ejercicio de la responsabilidad doxástica por parte de la oyente no consiste en hacer una inferencia, entonces ¿en *qué* consiste? Es correcto afirmar que una oyente puede ejercer su responsabilidad sin realizar ninguna inferencia, pero esto nos debería llevar a preguntarnos *cómo* se supone que lo hace, mediante qué capacidad de la razón.

Esa misma cuestión surge, en términos ligeramente distintos, en la explicación del criterio por defecto de Burge. Sostiene que existe un Principio de Aceptación, según el cual la oyente «está autorizada *a priori* para aceptar una proposición que se presenta como verdadera y que le es inteligible, a menos que haya razones más poderosas para no hacerlo».<sup>11</sup> Por tanto, estamos autorizados a aceptar lo que otro nos cuenta siempre que rija el criterio de aceptación; o, como resume Burge, estamos autorizados a aceptarlo «en igualdad de condiciones». Pero cuanto más nos centramos en esta cuestión del criterio por defecto, menos parece haber conseguido la explicación de Burge en términos de cumplimiento de la ambición no inferencialista. El tradicional enigma acerca de cómo puede estar justificada la oyente para aceptar sin realizar una inferencia lo que se le dice queda más desplazada que resuelta, pues seguimos completamente entre tinieblas sobre el asunto de cómo viven los oyentes en la práctica el Principio de Aceptación. Todavía seguimos a buscando luz a tientas en lo que se refiere a las demás obligaciones que recaen sobre la oyente en términos de exhibición escénica de sensibilidad acerca de si el criterio por defecto rige o no en un caso concreto.

11 T. Burge, «Content Preservation», *op. cit.*, p. 469.

La pregunta acerca de cómo la oyente es sensible no inferencialmente a la condición del criterio por defecto no es más que una versión nueva del problema original que tiene que resolver una explicación no inferencialista, a saber: el problema de cómo la oyente puede mostrar sensibilidad al balance de razones a favor y en contra de la aceptación sin realizar una inferencia. El Principio de Aceptación nos requiere «aceptar [...] a menos que haya razones más poderosas para no hacerlo», así que al ejercer su sensibilidad a la condición del criterio de aceptación por defecto, la oyente solo puede estar ejerciendo una sensibilidad al hecho mismo con el que se supondría que el Principio de Aceptación le estaría ahorrando lidiar, es decir: el balance de razones a favor y en contra de aceptar lo que se le dice. Por supuesto, según la explicación de Burge, el ejercicio de esta sensibilidad que hace la oyente no es la fuente de la justificación; lo importante de la explicación es buscarla con independencia de todo en la actuación de la oyente. Pero ahora nos quedamos preguntándonos en buena medida cuánto se gana buscando la justificación entre bambalinas, fuera de la escena, puesto que vemos que la oyente *todavía* tiene que ejercer una sensibilidad racional no inferencial que no se explica mediante el balance de razones a favor y en contra de la aceptación. La única diferencia es que debe ejercerla con relación a la condición del criterio por defecto (¿sigue vigente?) en lugar de con relación a la condición del propio testimonio (¿se debe aceptar?). Parece que el no inferencialismo podría cumplirse perfectamente mediante un renovado examen directo de la actuación presencial de la oyente responsable. De hecho, yo propongo que si podemos esclarecer cuál es el papel que desempeña la sensibilidad racional presencial de la oyente responsable, entonces habremos obtenido una explicación no inferencialista de las responsabilidades de la oyente que ofrece una justificación *a priori* (una justificación, incluso, ajena a la escena) adicional a las exigencias.

Desarrollemos la idea de la apertura crítica de la oyente a lo que se le dice, una idea que podría comprender la fenomenología (tal como la he caracterizado) de la alerta irreflexiva a la abundancia de motivos e indicios que influyen en hasta dónde debe confiar. Estamos buscando una sensibilidad racional tal que la oyente pueda filtrar críticamente lo que le dicen sin realizar reflexión activa, ni inferencia de ningún tipo. Un breve comentario de lo que nos ofrece Coady es un punto de partida sugerente. Coady describe un «mecanismo de aprendizaje» que opera críticamente en el oyente, aunque de modo no inferencial, para determinar el balance de confianza. En sus palabras:

Lo que suele suceder en la recepción de un testimonio es que el público ejecuta una especie de mecanismo de aprendizaje que lleva incorporadas determinadas capacidades críticas. El mecanismo se puede considerar en parte innato, si bien está modificado por la experiencia, sobre todo en lo que se refiere a capacidades críticas. Resulta útil apelar aquí al modelo de mecanismo, puesto que la recepción del testimonio suele ser irreflexiva, pero no por ello acrítica.<sup>12</sup>

Creo que es rigurosamente correcto, aunque en sí mismo no nos lleva muy lejos. Seguimos necesitando encontrar alguna explicación más completa de la formación y funcionamiento de nuestro mecanismo de aprendizaje con el fin de comprender cómo puede operar de manera espontánea de tal modo que no requiera ninguna reflexión activa por nuestra parte y, más aún, cómo puede responder a nuevas experiencias discursivas de tal manera que se desarrolle y modifique en consecuencia. Examinemos de nuevo la fenomenología y un ejemplo de Robert Audi. Él imagina que está en un avión y que conversa con la pasajera del asiento contiguo. Al principio de la conversación no

<sup>12</sup> C.A.J. Coady, *Testimony*, op. cit., p. 47.

se toma su palabra muy en serio, pero al final acaba por descubrir que es fiable por entero. Cuando reflexiona sobre las diferentes explicaciones posibles para semejante cambio de actitud, dice:

Una posibilidad es haber realizado una inferencia inconsciente que, digámoslo así, lleve desde una credibilidad genérica en su relato hasta la conclusión de que esta proposición, que forma parte intrínseca de esa credibilidad, es verdadera. Pero tal vez la *influencia* cognitiva de mis creencias vigentes, como la de la creencia recién formada de que la pasajera es creíble, no requiera abrirse camino mediante una *inferencia* realizada a partir de ellas. Hay otra posible explicación más modesta: al margen incluso de mis creencias en curso de formación acerca de su credibilidad, el hecho de que finalmente se convierta, a mis ojos, en una persona absolutamente creíble puede generar en mí de un modo bastante directo una disposición general a creerle.<sup>13</sup>

Pero ¿qué explicación deberíamos dar de este «modo bastante directo» por el que los hablantes son o se vuelven más o menos creíbles ante los ojos de sus interlocutores? Según Hobbes, en el testimonio, lo primero y principal es la *persona* que valoramos:

Cuando el discurso de un hombre no comienza por definiciones, o bien se inicia por una contemplación de sí propio [...], o se apoya en afirmaciones de otra persona, de cuya capacidad para conocer la verdad y de cuya honestidad sincera no tiene la menor duda, entonces el discurso no concierne tanto a la cosa como a la persona, y la resolución se llama CREENCIA Y FE; fe en el hombre.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> R. Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Londres, Routledge, 1998, p. 133.

<sup>14</sup> T. Hobbes, *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 94.

En el capítulo anterior empezamos a explorar la idea de que debíamos pensar en el juicio de credibilidad de la oyente en términos de que la oyente *percibe* al hablante como alguien más o menos fiable sobre el asunto que se trata. Un modelo perceptivo encaja ciertamente con el fenómeno que Audi describe de ese cambio «de un modo bastante directo» de la opinión que tiene una oyente sobre la credibilidad de un hablante durante una conversación. Así pues, desarrollemos más la idea de que la sensibilidad de la oyente a los muchos motivos e indicios que influyen en la confianza es su capacidad para un determinado tipo de percepción social. ¿Qué tipo de capacidad perceptiva sería esta? Para que, por así decir, la oyente vea a sus interlocutores con un determinado tinte epistémico, la capacidad perceptiva tendría que estar informada por una «teoría» de fondo (un corpus de generalizaciones) no solo sobre las competencias y motivaciones humanas *per se*, sino, concretamente, por una «teoría» socialmente situada sobre las competencias y motivaciones de unos u otros tipos sociales en unos u otros contextos. Tiene que recibir la palabra de su interlocutor a la luz de la probabilidad de que alguien así pudiera (tener capacidad y estar dispuesto a) contarle a alguien como ella la verdad sobre algo como esto en circunstancias como aquellas en las que se encuentra. Entonces, el juicio de credibilidad de la oyente debe permutar las posibles competencias y motivaciones de diferentes tipos sociales, incluido cómo puede afectar la posible percepción social del hablante que tiene la oyente a su motivación en lo referente a la sinceridad. El hecho de que la oyente deba sopesar los tipos sociales de este modo es la razón por la que, en el capítulo anterior, descubrimos que los estereotipos son una parte oportuna (de hecho, una parte esencial) de los juicios de credibilidad. Es solo en el momento en que los estereotipos son prejuiciosos cuando ha ingresado en el proceso algo ajeno (una corriente no racional de poder identitario).

Ya estamos familiarizados con buena parte de todo esto gracias al capítulo anterior, pero para que ahora podamos sustanciar de forma más completa la idea de que la oyente responsable percibe a su interlocutor con una determinada carga epistémica (lo percibe como alguien en cuyo testimonio puede creer más o menos), acudiremos a la ética en busca de una analogía instructiva. En la tradición ética de la virtud hay una forma de cognitivismo moral que anticipa la idea de percepción moral. En esta tradición neoaristotélica, la sensibilidad del sujeto virtuoso se concibe como algo que se «entrena» o se educa socialmente, de tal modo que el sujeto acaba por percibir el mundo con tintes morales. Mediante la construcción de una analogía con la idea de la sensibilidad ética del agente virtuoso confiamos en obtener una explicación de cómo ejerce la oyente responsable su sensibilidad racional, sin realizar inferencias, para mantenerse críticamente abierta al testimonio de los demás. Por tanto, la explicación ofrecida nos brindará el marco para una explicación del testimonio en el terreno de la epistemología de la virtud. La idea principal es que cuando una oyente brinda una recepción adecuadamente crítica al testimonio de un interlocutor sin realizar ninguna inferencia, lo hace en virtud de los pronunciamientos perceptivos de una *sensibilidad testimonial* bien entrenada.

#### *La percepción virtuosa: moral y epistémica*

La analogía que me propongo establecer entre la capacidad perceptiva moral del agente virtuoso y la capacidad perceptiva testimonial de la oyente depende de cinco paralelismos estrechamente relacionados entre sí. Los adelantaremos diciendo que son los siguientes: (1) que tanto en la esfera testimonial como en la moral, el modelo para el juicio es perceptivo y, por tanto, no inferencial; (2) que en ambas esferas, el juicio bueno es im-

posible de codificar; (3) que en ambas esferas, el juicio es intrínsecamente motivador y (4) intrínsecamente portador de razones; y (5) que en ambas esferas el juicio suele contener una faceta emocional que constituye una parte propia de la cognición. Permítaseme desarrollarlo.

Según el tipo de cognitivismo que nace de la tradición de la virtud en la ética, el agente virtuoso destaca porque posee una capacidad para el juicio perceptivo moral. El agente es alguien que, gracias a una «educación» moral adecuada o (como yo preferiría llamarla) una socialización moral oportuna, ha acabado por percibir el mundo con tintes morales. Cuando se ve confrontado por una acción o una situación con un determinado carácter moral, no tiene que resolver si la acción es cruel, amable, caritativa o egoísta; simplemente la ve como es. Entonces, este tipo de juicio perceptivo es espontáneo e irreflexivo; no supone ninguna argumentación ni inferencia por parte del agente. La capacidad perceptiva del agente virtuoso se explica en términos de sensibilidad a los rasgos moralmente destacables de la situación que se le presenta. En el caso testimonial, la sugerencia paralela es que la capacidad perceptiva de la oyente virtuosa se entienda en términos de sensibilidad a los rasgos epistémicamente destacados de la situación y la actuación del hablante. Los rasgos epistémicamente destacados son los diversos indicios sociales que aluden a su fiabilidad; indicios referentes a la sinceridad y la competencia del hablante sobre el asunto que se trata. Tal sensibilidad está respaldada por un conjunto de suposiciones de fondo acerca de la fiabilidad de diferentes tipos sociales en diferentes contextos; una «teoría» socialmente situada de la fiabilidad, según mi denominación. Exactamente igual que la percepción del sujeto moralmente virtuoso está moralmente enriquecida, así la percepción de la oyente virtuosa está epistémicamente enriquecida. La analogía nos apunta un modo de sustanciar filosóficamente la idea de que los juicios de credibilidad pueden ser

perceptivos y sugiero que aquí tenemos lo que la epistemología del testimonio reclama: un modelo para el juicio no inferencial.

En todo caso, deberíamos mostrar una prudencia especial ante esta conjunción de la jerga de la «teoría» y la «carga teórica», puesto que utilizarla ahora implica un riesgo importante de equívoco. Pues es un rasgo importante del cognitivismo moral en el que ahora nos centramos, y el segundo rasgo fundamental de la analogía que pretendemos establecer, que ni la agente moralmente virtuosa, ni la oyente epistémicamente virtuosa alcanzan su juicio perceptivo (un juicio moral y un juicio de credibilidad, respectivamente) aplicando generalizaciones al caso que se le presenta. La oyente no aplica una *teoría*, ni tampoco es *aplicarla* lo que hace: no es una teoría y no la aplica. Por el contrario, aunque seguramente se pueden formular algunas generalizaciones o principios relevantes (y serán valiosísimos en contextos donde se requiere adoptar un modo más reflexivo de enjuiciar) la sujeto virtuosa no alcanza su juicio perceptivo mediante la obediencia a codificación alguna de unas normas infinitamente complejas implícitas en el juicio que formula. Liberada de toda dependencia similar con respecto a unas normas previas, es capaz de adaptar y reelaborar su pensamiento en los contextos indefinidamente diversos que es susceptible de encontrar. La dependencia de unas reglas sería más bien lo que distinguiría a alguien que todavía no hubiera alcanzado la virtud plena, que todavía se encontrara en la fase imitativa. Martha Nussbaum establece una elocuente comparación con la improvisación artística:

La buena deliberación es como la improvisación teatral o musical, donde lo que cuenta es la flexibilidad, la sensibilidad y la apertura al exterior; basarse en un algoritmo no solo es insuficiente, es un indicio de inmadurez y debilidad. Es posible tocar un solo de jazz siguiendo una partitura, haciendo

solo pequeñas alteraciones debido a la naturaleza particular de nuestro instrumento. La cuestión es, ¿quién lo haría? y ¿por qué?<sup>15</sup>

Por supuesto, se puede perfectamente caracterizar muchos de los pronunciamientos de una capacidad perceptiva virtuosa como fruto de una generalización, pero ello no significa que se disponga de un código semejante; ningún conjunto de reglas podría recoger de antemano las improvisaciones adquiridas mediante la educación por una sensibilidad perceptiva moral virtuosa. Ninguna regla semejante emana del juicio virtuoso. Pueden resultar útiles como orientación a quienes todavía no han alcanzado la virtud plena, exactamente igual que la conducta y los juicios de quien es plenamente virtuoso son útiles como guía y orientación para quienes están *en camino* de alcanzar la virtud plena, pero jamás podrían ser un sucedáneo de la virtud. El tipo de juicio que estamos proponiendo que es común a los casos moral y testimonial es irreductible a eso: se trata de una cuestión de *juicio*. Veamos de nuevo lo que dice McDowell:

Para una mentalidad sin prejuicios parecería bastante improbable que una perspectiva moral razonablemente madura reconozca la existencia de semejante código. Como consecuentemente señala Aristóteles, las mejores generalizaciones acerca de cómo deberíamos comportarnos solo sirven para la mayoría de los casos. Si tratáramos de reducir nuestra concepción de lo que la virtud requiere a un conjunto de reglas, entonces, por sutil y meticuloso que uno fuera al redactar, aparecerían inevitablemente casos en los que la aplicación mecánica de las reglas se revelaría errónea; y no necesariamente porque hubié-

15 M. Nussbaum, «El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la racionalidad pública y privada», en *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005, p. 147.

ramos cambiado de opinión; más bien, porque la mentalidad de alguien respecto de esa cuestión no era susceptible de ser recogida en ninguna fórmula universal.<sup>16</sup>

La idea de que es imposible codificar el conocimiento moral queda más clara, a mi juicio, si tenemos en mente que una capacidad perceptiva moral virtuosa es una sensibilidad hacia pautas de importancia moral, una sensibilidad a la forma en que diferentes tipos de valores configuran una nueva situación, acción o, incluso, persona. Es una sensibilidad que permite a la persona virtuosa ver el mundo bajo determinada luz, donde ello reviste una relevancia práctica importante, pero donde sería engañoso reducir la sensibilidad a una mera alternativa de una deliberación. La conciencia ética es algo más que decidir qué hacer.<sup>17</sup> Una percepción virtuosa nos otorga una interpretación moral de las experiencias, las personas, las situaciones y los acontecimientos (una visión del mundo con tintes morales, como ya he dicho) y de esta manera de percibir forma parte intrínseca que hasta la persona moralmente más sabia sea susceptible de llevarse una sorpresa. O, más bien, el hecho de que sea lo bastante empática para vencer a la falsa seguridad que puedan ofrecer interpretaciones morales predeterminadas es la señal suprema de su sabiduría moral. Esto es lo que Iris Murdoch quiere decir cuando afirma:

16 J. McDowell, «Virtue and Reason», en *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, art. 3, pp. 57-58; publicado originalmente en *The Monist*, 62 (1979).

17 Cfr. C. Diamond, «Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism», en H. Sluga y D. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 226-260; y la comprensiva réplica de Sabina Lovibond en *Ethical Formation*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2002, cap. 2.



Las tareas morales son característicamente interminables no solo porque, como si dijésemos, «dentro de» un determinado concepto nuestros esfuerzos son imperfectos, sino también porque al movernos y al mirar, cambian también nuestros conceptos». <sup>18</sup>

Así entendida la percepción virtuosa, podemos ver con mayor claridad que la idea misma de codificación es anatema para la percepción moral virtuosa. La aspiración a la codificación (que no se debe confundir con la enteramente respetable ambición de que la sensibilidad virtuosa haga explícito algún principio general cuya extrapolación que pueda resultar útil) se revela como un deseo de refugiarse en una falsa objetividad; esto es, un deseo o un impulso de eludir las demandas creativas indeterminadas que impone la vida ética.

La imposibilidad última de codificar en una serie de reglas el conocimiento ético señala nuestro segundo paralelismo con el caso del testimonio. Para empezar a caminar en la idea del paralelismo tenemos aquí un comentario de la obra de Coady:

La tradición matemática está repleta de discursos sobre testigos que dicen la verdad el doble de veces de las que dicen algo falso, o que ofrecen una ratio de credibilidad de 0,8, o cualquier otra cifra, pero como señaló hace mucho tiempo C. S. Peirce, este tipo de discurso se aproxima mucho a la fantasía. No solo sucede que en el caso de las personas reales no tenemos forma de computar esta ratio. Y lo que es más importante, que la idea de que exista una ratio semejante fomenta la ilusión de que las personas son como monedas que tuvieran una tendencia casi general a caer de uno u otro lado, que se revelaría con una serie lo bastante numerosa de ensayos de sus manifestaciones. Sino que las personas no son así. No tienen tendencias casi generales a

<sup>18</sup> I. Murdoch, «La idea de perfección», en *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós, Fundación Blanquerna, 2001, p. 36.

mentir, con independencia del contexto o el tema, ni a cometer errores abstrayéndonos de las circunstancias particulares. <sup>19</sup>

Parece acertado, si bien deberíamos conceder que la búsqueda de ratios de credibilidad precisas podría perfectamente incorporar cierta sensibilidad al contexto; y deberíamos señalar también que los modelos probabilísticos no requieren que los hablantes reales tengan ratios de credibilidad, ni que los oyentes realicen ningún tipo de cálculo; su preocupación girará más bien en torno a registrar la racionalidad del tipo de cambios en las evidencias que incrementan o reducen la credibilidad de lo que se dice y en qué medida. <sup>20</sup> Creo que el meollo del argumento escéptico tiene que consistir aquí en que el mero abanico de contextos a los que el oyente humano ordinario tiene que ser sensible en sus juicios de credibilidad es tan inmenso, y los contextos tan matizadamente diferenciados por los innumerables motivos e indicios relativos a la fiabilidad en diferentes contextos sociales, que sencillamente no es realista pensar que se pueda disponer de alguna codificación lo bastante compleja o, si la hubiera, que sirviera de algo. Este es el núcleo del argumento de la no codificación en el cognitivismo moral, y la vertiente testimonial de nuestro paralelismo contiene un equivalente exacto. La oyente virtuosa no alcanza su juicio de credibilidad aplicando ningún tipo de principios preestablecidos, pues no hay ninguno preciso, ni lo bastante completo para llevar a cabo la tarea. La oyente «simplemente» ve a su interlocutor bajo determinada luz y responde a su testimonio en consecuencia. Como es natural, tanto en el caso del testimonio como en el caso de la

<sup>19</sup> C.A.J. Coady, *Testimony*, op. cit., pp. 210-211.

<sup>20</sup> Cfr., L. Bovens y S. Hartmann, *Bayesian Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003, cap. 5, donde construyen un modelo de razonamiento «demasiado raro para no ser cierto», por el que concedemos más credibilidad a una historia asombrosa referida por múltiples testigos independientes que a un relato corriente referido por múltiples testigos independientes.

moral podemos ayudarnos haciendo explícitos determinados principios generales que regirían nuestros juicios. La cuestión es que este tipo de principios generales son posteriores al hecho del juicio virtuoso, no pueden sustituir a la virtud.<sup>21</sup> Una vez explicado el caso moral en términos de sensibilidad a los rasgos morales destacados de las situaciones, las acciones y las personas, podemos ver que, en el caso del testimonio, la oyente debe ejercer una sensibilidad paralela a los rasgos epistémicos destacados; los muchos aspectos de la actuación del hablante que remiten a la fiabilidad en ese contexto.

Así pues, la imposibilidad de codificar la percepción moral de un agente virtuoso y la percepción epistémica que tiene un oyente virtuoso de una hablante constituyen nuestro segundo paralelismo. Pero quizá valga la pena añadir que existe aquí una relación aún más estrecha. Parte de las cosas que nuestro oyente virtuoso necesita para ser sensible tienen que ver sencillamente con la competencia del hablante en lo que se refiere al conocimiento de lo que está diciendo; pero otras conciernen a su sinceridad. Al ser la sinceridad un concepto moral, estos últimos rasgos epistémicos destacados también constituyen rasgos morales destacados. Son indicios referentes a la actitud moral del hablante hacia la oyente: con cuánta facilidad puede encontrar motivos para engañarle, por ejemplo, o en qué medida considera que la oyente merece recibir una versión completa y provechosa de los hechos, o acaso en qué medida la considera una igual en su capacidad para digerir verdades desagradables. La

21 Para un análisis iluminador que presenta determinadas normas concernientes a informaciones asombrosas, sobre todo en contextos donde operarían prejuicios, cfr. K. Jones, «The Politics of Credibility», en L.M. Antony y C.E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Westview Press, 2002. Jones también deja claro que, si bien este tipo de principios contribuye a perpetuar «juicios de credibilidad definitivos», no los determinan. Los juicios de credibilidad que tienen en cuenta todos los aspectos relevantes siguen siendo una cuestión de valoración.

confianza epistémica incorpora la confianza ética, ya que la confianza epistémica incorpora un tipo de confianza moral, a saber: la sinceridad. En consecuencia, la sensibilidad de la oyente virtuosa a los rasgos epistémicos más destacados conllevará sensibilidad a algunos rasgos morales destacados; ver a un hablante con tintes epistémicos supone verlo con algunos tintes morales.

Si pasamos ahora a los paralelismos tercero y cuarto, vemos que una característica de la agente moralmente virtuosa es que su sensibilidad a los rasgos destacados es portadora de una carga de motivación; la percepción moral es intrínsecamente motivadora. Aun cuando yo ofrezca una respuesta moral a algo que se me dice y está situado en el pasado, de tal modo que no hay ningún margen para ninguna intervención práctica por mi parte, mi percepción de lo que era bueno o malo, injusto, condescendiente, valiente o miserable es en todo caso una percepción de tal naturaleza que es capaz de motivar para la acción. Ver una situación a través de la lente moral es ver que reclama una u otra respuesta práctica de las partes relevantes. Y más aún: sin embargo, las percepciones morales tienen también en virtud de ello una carga justificativa, puesto que la motivación que ofrecen es racional; los hechos percibidos de forma virtuosa constituyen una razón para actuar de un determinado modo. En consecuencia, podemos explicar y justificar moralmente una acción citando las circunstancias relevantes tal como las percibe el agente virtuoso. En este sentido, McDowell dice:

Si [las acciones] manifiestan una forma peculiar de ver las cosas por parte de la persona virtuosa, deben ser explicables [...] en términos de ejercicio de esa capacidad permanente que no necesita el suplemento de los deseos para producir un despliegue completo y especificado de razones.<sup>22</sup>

22 J. McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», en

Con respecto a estos elementos (la motivación y la justificación) podemos encontrar un paralelismo directo en el caso del testimonio. La percepción epistémicamente enriquecida que tiene de su interlocutor la oyente virtuosa (una percepción de él, por ejemplo, como alguien digno de confianza por lo que le está diciendo) proporciona una motivación para aceptar lo que está diciendo. Esto es obvio: si percibimos que alguien nos brinda un dato de conocimiento, estamos gracias a ello motivados para aceptar lo que nos está diciendo. Además, la percepción que tiene la oyente virtuosa de su interlocutor como alguien fiable también proporciona una justificación para aceptar lo que dice: la motivación para aceptarlo es racional. Esto es fundamental para el dibujo general del testimonio que estamos confeccionando aquí. La percepción que tiene la oyente virtuosa de que se puede fiar de lo que le está diciendo su interlocutor no solo la motiva para aceptar lo que dice, sino que la justifica para hacerlo. Enfrentada después a los hechos, la oyente puede o no ser capaz de reconstruir su razonamiento, pero mientras su juicio de credibilidad emanara de una sensibilidad bien entrenada hacia los rasgos epistémicamente destacados de la actuación testimonial en su contexto (es decir, si el juicio era producto de una sensibilidad testimonial virtuosa), estaba justificado. En consecuencia, si lo que se le ofrece es conocimiento, entonces lo que recibe es conocimiento. La oyente virtuosa puede recibir lo que se le da, sin discutirlo.

En el contexto moral, la pregunta de cómo algo cognitivo (una percepción) puede ser intrínsecamente motivador resulta, por supuesto, controvertida. Y lo es porque el cognitivista moral está comprometido con la idea de que el agente virtuoso no necesita que ningún estado independiente similar al deseo lo lleve a actuar; basta la percepción. En cambio, el paralelismo que establecemos con el caso testimonial no se basa estrictamente

*Mind, Value, and Reality*, op. cit., p. 85; publicado originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 52 (1978), pp. 13-29.

en mostrar que semejante percepción basta para motivar, puesto que no tenemos ninguna inversión especial para demostrar que el oyente virtuoso no necesita poseer un deseo de verdad, o de conocimiento reconocible de forma independiente con el fin de encontrar motivación para aceptar algo cuando confía en la hablante. Sin embargo, tal vez valga la pena explorar este aspecto, pues sí creo que el paralelismo con el cognitivismo moral resiste en este particular siempre que nos encontremos ante la interpretación adecuada del papel constitutivo de la emoción en determinados tipos de cognición. Si abordamos la cuestión con la *idée fixe* empirista de que por una parte está la cognición y, por otra, la emoción, donde la primera tiene contenido intencional y la segunda no, entonces resultará desconcertante sin remedio sugerir que un estado cognitivo, como una percepción, podría motivar una acción.<sup>23</sup> Sin embargo, si abordamos la cuestión con una concepción de que la emoción puede tener contenido cognitivo y/o una concepción de que la cognición permite albergar contenido emocional, entonces la cuestión de la motivación no se presenta como un problema.<sup>24</sup> La interpretación que de Aristóteles hace Nussbaum es útil en esta composición:

[Aristóteles] sostiene que la persona verdaderamente buena no solo actuará bien sino que además sentirá las emociones apropiadas ante aquello que elige.

23 La fuente principal de este compromiso empirista es D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1975, II, III, sec. 3 [trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1985].

24 Para conocer algunas obras feministas tempranas sobre esta cuestión, y en especial sobre el poder de las emociones para decirnos cosas sobre el mundo moral y político, véase A. Jaggar, «Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology» y E. Spelman, «Anger and Insubordination», ambos en A. Garry y M. Pearsall (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Boston, Unwin Hyman, 1989, pp. 129-155 y 263-274; y M. Fricker, «Reason and Emotion», *Radical Philosophy*, 57 (1991), pp. 14-19.

[...]

Por detrás de todo esto está una representación de las pasiones como elementos sensibles y selectivos de la personalidad. No son los empujes o impulsos platónicos, pues poseen un grado de educación y de discernimiento. Para Aristóteles, incluso los deseos del apetito son intencionales y capaces de hacer distinciones; pueden informar al agente de la presencia de un objeto necesario, operando en sensible interacción con la percepción y la imaginación. Su objeto intencional es «el bien aparente». Las emociones son una combinación de creencia y sentimiento, se conforman mediante el desarrollo del pensamiento, y el alto discernimiento de sus reacciones. [...] En definitiva, Aristóteles no establece una clara separación entre lo cognitivo y lo emotivo.<sup>25</sup>

Si concebimos la emoción como algo intencional y como una parte propia de la percepción moral, tenemos una imagen filosófica sobre la que no despierta desconcierto alguno el hecho de que los estados de percepción moral motiven para la acción. La respuesta está incorporada como una parte misma de la cognición moral. Si tuviéramos que extraer la emoción de la percepción, dejaría de ser una percepción virtuosa.

¿En qué medida esta puntualización sobre la presencia de la emoción como parte integrante de la percepción moral concuerda con nuestra concepción de la oyente virtuosa? Los muchos motivos e indicios a los que nuestro oyente virtuoso debe ser sensible

25 M. Nussbaum, «El discernimiento de la percepción», *op. cit.*, p. 154. Para un tratamiento cognitivista ampliado de la emoción, cfr. *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008. Para una explicación distinta, en la que la intencionalidad de las emociones se presenta en términos de inclinación o «sentimiento hacia», véase P. Goldie, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

con respecto a la actuación de su interlocutora atañen a su confianza en lo que ella le esté refiriendo. Si el oyente percibe que la hablante es fiable, entonces, si no varían otras circunstancias, confiará ciertamente en ella y aceptará lo que le esté diciendo. Ahora bien, esta actitud hacia otra persona no es netamente intelectual, contiene un *sentimiento* de confianza. Creo que sería así aun cuando lo único que estuviera en juego fuera la competencia de la hablante, pero lo cierto es que el oyente también debe ser sensible a que la sinceridad del hablante con él vuelva irresistible la situación. La sinceridad de un hablante no es una de esas actitudes de la que se pueda uno percatar sin reaccionar con algún tipo de respuesta emocional hacia ella. Cuando el oyente virtuoso percibe que su interlocutor es fiable en mayor o menor grado, entonces este éxito cognitivo está compuesto inevitablemente de una emoción: un sentimiento de confianza. Así el oyente, como el sujeto moral, eleva juicios que (al menos, por lo general) tienen un aspecto emocional.

Pero este paralelismo se confirma aún más por el hecho de que en la percepción que la oyente tiene de la sinceridad o insinceridad de su interlocutor también está implicado un compromiso emocional más general: la oyente debe empatizar con él lo bastante para encontrarse en situación de juzgar, y la empatía suele portar alguna carga emocional.<sup>26</sup> Una oyente con una capacidad de empatía mínima se encuentra en una notable desventaja cuando se trata de formular juicios de credibilidad, pues muchas veces puede no lograr percibir la actuación del hablante bajo la luz adecuada. Si, por ejemplo, su falta de habilidades empáticas la vuelve incapaz de percatarse del hecho de que su interlocutor le teme (tal vez él sea un colegial y ella la directora del centro), entonces podría perfectamente percibir erróneamente sus modales y tomarle, por ejemplo, por insincero cuando no lo es.

26 Karen Jones sostiene que la confianza conlleva empatía; cfr. «Trust as an Affective Attitude», *Ethics*, 107, 1 (octubre de 1996), pp. 4-24.

Entiendo que la empatía es una capacidad cognitiva emocional, así que también en este aspecto la sensibilidad testimonial bien entrenada supone emociones bien entrenadas, y la percepción que la oyente tiene del hablante incluye cualesquiera respuestas emocionales asociadas con una interacción empática en particular (un sentimiento de simpatía, o de sospecha; de comunidad de fines o de competencia; de respeto o de desprecio, etcétera). Si nos entregáramos a la concepción dualista empirista de la cognición y la emoción, este dato sobre la percepción que tiene el oyente de su interlocutora podría parecer engorroso de justificar como una mera emoción de acompañamiento. Pero la concepción más aristoteliana de la emoción nos permite representar el sentimiento de confianza o desconfianza de la oyente, o cualesquiera otros sentimientos asociados con una determinada interacción empática, como una aportación cognitiva positiva a su percepción con carga epistémica. En ocasiones podría ser, incluso muy oportunamente, el aspecto dominante de la percepción. Cuando se trata de confianza epistémica, al igual que sucede con la confianza netamente moral, puede ser buen consejo escuchar las propias emociones, ya que la experiencia entrena y matiza las respuestas emocionales de un oyente virtuoso ante diferentes hablantes en diferentes contextos. En el oyente virtuoso, el sentimiento de confianza es un sofisticado radar emocional que sirve para detectar la confianza en los hablantes. Así llega el quinto paralelismo: en las percepciones morales y testimoniales virtuosas aparece la emoción como un dato externo cognitivo positivo.

¿Qué habría que decir, para terminar, sobre nuestra fenomenología como oyentes? Los cinco paralelismos antes explorados (el juicio moral/testimonial es no inferencial, imposible de recoger en un código, intrínsecamente motivador, intrínsecamente portador de razones y, por lo general, presenta una faceta emocional) son todos consistentes con la fenomenología espontánea e irreflexiva del testimonio que ha dado tanto impulso

a favor del no inferencialismo. En realidad, explican que nuestra fenomenología como oyentes puede estar compuesta por una actividad cognitiva enteramente irreflexiva y espontánea, aun cuando sea actividad crítica. Concretamente, estos paralelismos encajan con la descripción de la fenomenología que ofrecía antes en el sentido de que, por lo general, la oyente tiene una experiencia de alerta irreflexiva hacia los innumerables motivos e indicios referentes a la fiabilidad de su interlocutor. Si nuestros juicios de credibilidad cotidianos realizados sobre la marcha son tal como los he representado (juicios perceptivos entrenados, socialmente situados y hechos a menudo de forma espontánea), entonces no debe sorprendernos que su fenomenología sea irreflexiva y, sin embargo, como he venido sugiriendo, se la violente si se la caracteriza como abiertamente acrítica. Si aceptamos la analogía con el modelo perceptivo moral, la interpretación de que la fenomenología de la oyente es una alerta irreflexiva pero crítica tiene sentido y está justificada.

### *Entrenar la sensibilidad*

Cuando presentaba la idea de que la capacidad perceptiva testimonial es análoga a la capacidad perceptiva moral de la persona virtuosa, invocaba el concepto aristotélico de aprendizaje moral. Pero debo decir algo más acerca de cómo se aplica esta noción a la vertiente testimonial del paralelismo. Según el esbozo aristotélico, la formación de la persona virtuosa consiste en la habituación mediante la práctica y el ejemplo. Comparando las virtudes con los sentidos, Aristóteles dice:

En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y este es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas,

y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles.<sup>27</sup>

También encontramos en esta imagen el riesgo de que el aprendizaje realizado pueda no estar a la altura de las circunstancias, pues la habituación puede operar en ambos sentidos, en el de la virtud y en el del vicio:

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes: pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo los demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. [...] Y este es el caso también de las virtudes.<sup>28</sup>

Esto es relevante para lo que quisiera decir acerca de la sensibilidad testimonial del oyente. Hasta ahora nos hemos centrado en la idea de tener una sensibilidad bien entrenada, pero es bueno recordar la fuente de la mala formación que reviste un interés central para nuestro proyecto: el prejuicio y, concretamente, los estereotipos prejuiciosos. La percepción que la oyente tiene de su interlocutor puede ser virtuosa, o puede no conseguir ser virtuosa en uno u otro aspecto. Siempre ha habido prejuicios (pensemos en Aristóteles y sus ideas sobre los esclavos y las mujeres), pero los prejuicios que pueden flotar en el aire en una determinada época cambian con el curso de la historia. Nos hace falta una concepción de los seres humanos según la cual están conformados por las actitudes de su tiempo, pero también son capaces de adoptar una posición crítica hacia esas actitudes, de modo que necesitamos una concepción del aprendizaje ético

27 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, II, I; 1103a 14-25, Madrid, Gredos, 1985, p. 161.

28 *Ibid.*

co más historicista y reflexiva que la que encontramos en Aristóteles.

La sensibilidad ética adquiere su forma inicial porque se nos inculca en las actitudes de la época. Pero pronto estamos en situación de criticar esas actitudes y, por tanto, si la presión social nos lo permite, también podemos acabar distanciándonos de los compromisos dados. El historicismo aporta responsabilidad a nuestra forma de vida ética; una responsabilidad inmersa en lo que somos o inmanente a ello.<sup>29</sup> En consecuencia, propongo que pensemos en que en el aprendizaje de una sensibilidad ética intervienen al menos dos corrientes bien diferenciadas de datos externos: sociales e individuales, por ese orden. Desarrollamos una sensibilidad ética cuando se nos inculca una forma de vida histórica y culturalmente específica (o, en palabras de Alasdair MacIntyre, en una «tradición» ética),<sup>30</sup> donde se interpreta como una cuestión de socialización ética en curso. Una vez más, es de una experiencia vital irreductiblemente individual de donde obtenemos una educación sentimental concreta y, en ese sentido, la formación activa de nuestra sensibilidad es algo singularmente individual. Unidas, ambas corrientes de datos (la colectiva y la individual) generan sin cesar la sensibilidad moral de una persona. Así pues, los pronunciamientos de la sensibilidad de un individuo son moldeados por un conjunto de actitudes interpretativas y motivacionales de fondo que, en primera instancia, se heredan de la comunidad ética de forma pasiva, pero después el individuo reflexivo las examina y vive de uno u otro modo. La responsabilidad ética requiere que la sujeto genere un vínculo crítico adecuado entre el momento tradicional en el que

29 Este tema de nuestra responsabilidad por ser lo que somos recorre la obra de Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983; y también en su *Ethical Formation* (véase, cap. 9, sec. 5).

30 Véase A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981, cap. 15 [trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2008].

lleva a cabo su socialización ética primaria y las experiencias que la vida le ofrece; unas experiencias que en ocasiones pueden estar en tensión con su socialización ética hasta el extremo de motivar una reflexión crítica sobre la sensibilidad que, por lo demás, se ha limitado a heredar.<sup>31</sup>

Sugiero que la socialización epistémica a través de la cual los oyentes virtuosos adquieren su sensibilidad testimonial tiene una estructura similar. Al igual que en el caso moral, deberíamos pensar que la sensibilidad del oyente virtuoso se forma mediante la observación de prácticas de intercambio testimonial y la participación en ellas. Hay, en primera instancia, una herencia social pasiva y, después, una entrada individual de datos, unas veces pasiva y otras activa, procedentes de la propia experiencia del oyente. Juntas, las corrientes de datos individual y colectiva son lo que explica que nuestra recepción irreflexiva ordinaria de lo que las personas nos dicen se vea condicionada por un amplio abanico de experiencia colateral; nuestra «teoría» informal de fondo sobre la fiabilidad situada. Exactamente igual que la sensibilidad de la persona virtuosa interioriza las experiencias pertinentes para el aprendizaje de las virtudes éticas, así la oyente virtuosa interioriza el corpus de experiencia testimonial individual y colectiva volviéndola inmanente a su sensibilidad testimonial. Es a través de la influencia en líneas generales inductiva de este corpus de experiencia como podemos aprender, con la suficiente fiabilidad, a entregar la confianza cuando y solo cuando se requiere. Por tanto, nuestra percepción de los hablantes y sus afirmaciones acaba por estar informada por infinidad de experiencias individuales y colectivas referentes a diferentes tipos de fiabilidad de los hablantes acerca de diferentes tipos de materias y en distintos tipos de contexto. Como oyentes, nuestra

<sup>31</sup> He tratado de desarrollar este tema en mi artículo «Confidence and Irony», en E. Harcourt (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

percepción de los interlocutores son juicios condicionados por una inmensa riqueza de experiencias diversas, individuales y colectivas, relacionadas con el testimonio.

¿Qué podemos decir de nuestra capacidad como oyentes para formar un vínculo crítico con ese gran legado pasivo que condiciona los juicios de credibilidad que hacemos? Una vez más, aquí la tarea consiste en identificar una analogía con el caso ético. He dicho que, en primera instancia, un individuo hereda de forma pasiva la sensibilidad testimonial. Pero una vez que se ha hecho la luz para una oyente, acabará descubriendo que a veces sus experiencias de intercambio testimonial están en tensión con los pronunciamientos de la sensibilidad que ha asumido pasivamente, en cuyo caso la responsabilidad requiere que ajuste su sensibilidad para acomodar la experiencia nueva. Su experiencia de los políticos, por ejemplo, podría ser que, en proporción, hay exactamente el mismo número de políticas mujeres que respeta que de políticos varones. Y podría reparar en cierta disonancia cognitiva entre, por una parte, sus creencias (su creencia, por ejemplo, en que las mujeres son iguales a los hombres en la vida política) y, por otra, los pronunciamientos espontáneos de su sensibilidad testimonial (una sensibilidad que una y otra vez no le permite siquiera tomarse las declaraciones políticas de las mujeres tan en serio como las de los hombres). Al reflexionar sobre sus procesos de enjuiciamiento, quizá detecte la influencia de una imagen estereotípica tradicional según la cual las mujeres no están hechas para la vida política, aun cuando su propia experiencia le haya llevado a creer que ese estereotipo no es más que un mero prejuicio. Al percibir semejante disonancia, tal vez la oyente responsable descubriera que su sensibilidad testimonial se alinea directamente con sus creencias, y esta nueva alineación puede producirse sin la necesidad de que se produzca ninguna reflexión crítica mediadora. Sin embargo, lo más probable es que necesite hacer uso activo del pensamiento crítico con los hábitos que tiene interiorizados

como respuesta de oyente con el fin de reformarlos lo suficiente para imprimirles algún ajuste.

Si el ajuste es directo, entonces experimentará una especie de cambio *gestáltico* en su forma de percibir a las oradoras políticas, de modo que el ajuste a su sensibilidad testimonial sea más o menos instantáneo. Cuando el ajuste es indirecto, la reflexión crítica activa sobre sus pautas de elaboración de juicios de credibilidad puede producir en primer lugar una especie de medida correctora externa a su sensibilidad (quizá se concentre de forma activa en la igualdad intelectual de las mujeres con los hombres cuando escucha a aquellas hablar de política, o quizá trate de corregir la influencia del prejuicio en sus juicios sobre los hechos). Con el paso del tiempo, este tipo de medidas correctoras puede acabar interiorizándose como un elemento intrínseco de su sensibilidad testimonial, de tal modo que acaben por estar implícitas en sus recién condicionadas capacidades de percepción testimonial de las mujeres en la política. De modo que, ya sea de forma directa o indirecta, vemos que la sensibilidad del oyente responsable es capaz de madurar y adaptarse a la luz de la experiencia testimonial en curso. Con un proceso de maduración y adaptación autocrítica de esta naturaleza es como podemos aproximarnos cada vez más a la virtud como oyentes. La afirmación de que la sensibilidad testimonial es una capacidad de la razón depende de manera fundamental de su capacidad para adaptarse de este modo, pues de lo contrario sería poco más que el peso muerto de un condicionamiento social que parecería más una amenaza para la justificación de las respuestas de un oyente que una fuente de dicha justificación.

Podemos ver también en esta capacidad de adaptación que nuestra concepción de la sensibilidad testimonial confirma la descripción que hace Coady del «mecanismo de aprendizaje» crítico. Vemos que Coady imagina que en los oyentes opera un mecanismo que «se modifica mediante la experiencia, sobre todo en lo referente a las capacidades críticas», por lo que diría que

hemos llegado a algo que cumple con lo que se requiere: nuestra idea de sensibilidad testimonial es una idea de sensibilidad crítica espontánea que está en proceso de aprendizaje permanente y en continua adaptación en función de la experiencia individual y colectiva. Esta propuesta de cómo se encarna la racionalidad inductiva en los pronunciamientos perceptivos espontáneos de la sensibilidad testimonial muestra que la construcción de un paso inferencial explícito no es el único modo en el que un oyente puede sentirse justificado para aceptar lo que se le dice. Una sensibilidad testimonial adecuadamente entrenada capacita al oyente para reaccionar ante la palabra de otra persona con el tipo de apertura crítica que se requiere para compartir conocimiento sin tener que realizar el menor esfuerzo. La idea de sensibilidad testimonial nos ofrece una imagen de cómo los juicios pueden ser racionales y, sin embargo, irreflexivos; críticos pero no inferenciales. Nos presenta una capacidad racional que comprende virtudes, que se inculca en el sujeto a través del proceso de socialización y que permite realizar correcciones y ajustes sobre la marcha a la luz de la experiencia y la reflexión crítica. Por tanto, nos encontramos ante una capacidad racional diferente de cualquier otra cosa contemplada en la epistemología *per se*, pero que tiene un precedente antiguo en la epistemología moral. Podríamos pensar que la sensibilidad testimonial forma parte (de hecho, una parte esencial) de nuestra «segunda naturaleza» epistémica.<sup>32</sup>

32 Me hago eco aquí del uso de este término que hace John McDowell, para quien es «casi explícito en la explicación de Aristóteles de cómo se forma el carácter ético» y que generaliza para aplicarlo no solo a nuestra educación ética (la «sabiduría práctica» de Aristóteles), sino, en términos más generales, a nuestra educación epistémica. Véase J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 84.



#### 4. La virtud de la justicia testimonial

##### *Corregir los prejuicios*

Hasta aquí hemos construido una imagen según la cual la oyente percibe al hablante como portador de una carga epistémica: considera que lo que le está diciendo tiene mayor o menor grado de credibilidad. Esta facultad perceptiva se entrena en la sociedad humana en su contexto histórico, lo que quiere decir que la presencia del prejuicio identitario en la imaginación social colectiva es un riesgo endémico del aprendizaje siempre en curso de la sensibilidad testimonial. Cuando hay prejuicios identitarios en el entorno discursivo, existe riesgo de incurrir en el ejemplo de injusticia testimonial que hemos denominado central (déficit de credibilidad prejuicioso identitario). Esto plantea la cuestión acerca de si podemos señalar una virtud concreta que la oyente deba tener con el fin de contrarrestar el riesgo de permitir que esos prejuicios distorsionen su percepción de los hablantes. Debemos preguntarnos por la carga específicamente *antiprejuiciosa* que debe tener la sensibilidad de la oyente virtuosa con el fin de que no acabe perpetrando injusticias testimoniales, con la pérdida de conocimiento valioso que ello implica. Para aproximarnos a la naturaleza de esta virtud concreta, prestemos más atención al guion de Minghella de *El talento de*

*Mr. Ripley.*<sup>1</sup> En un principio me centraré en la injusticia testimonial que él le inflige para, acto seguido, pasar al asunto de la virtud epistémica de la que carece y cuál es exactamente la condición moral de Greenleaf dado el contexto histórico.

Corre la década de 1950 y nos encontramos en Venecia. Herbert Greenleaf, un rico industrial estadounidense, ha acudido allí acompañado por un detective privado, a quien ha contratado para que le ayude a desentrañar el enigma del paradero de Dickie, su hijo rebelde. Dickie Greenleaf se había prometido hacía poco con Marge Sherwood, su novia, pero enseguida empezó a dedicar mucho tiempo a viajar con su «amigo» Tom Ripley... hasta que Dickie desaparece misteriosamente. Marge desconfía cada vez más de Ripley porque parece estar obsesionado con Dickie y sospechosamente ligado a su extraña desaparición. Marge también sabe muy bien que es poco probable que, por mujeriego y poco fiable que fuera, Dickie pudiera echarse atrás, y menos aún que se suicidara. Sin embargo, Ripley no ha dejado de adular y ganarse los favores de Greenleaf padre, de modo que Marge se queda absolutamente sola en su sospecha —su acertada sospecha— de que Dickie ha sido asesinado y de que Ripley es el asesino.

Herbert Greenleaf acaba pidiendo a Ripley que le ayude todo lo que pueda a «llenar más espacios en blanco» de la vida de Dickie hablando con MacCarron, el detective privado, a lo que Ripley responde:

RIPLEY: Haré lo que pueda, señor. Le aseguro que haré lo que pueda para ayudar a Dickie.

1 A. Minghella, *The Talented Mr. Ripley—Based on Patricia Highsmith's Novel*, op. cit., 2000. El guion de Minghella está basado en la novela de Patricia Highsmith, pese a que el personaje de Marge Sherwood y su relación con Dickie Greenleaf adquieren un desarrollo diferente, lo cual resulta crucial para nuestro propósito.

(*Marge lo mira con desdén*)

HERBERT GREENLEAF: Gracias. Esa teoría sobre la carta que te dejó para la policía es un claro indicio de que tenía planes para hacer algo... contra sí mismo.

MARGE: Yo nunca lo he creído.

H.G.: Quizá no quieras creerlo. Quisiera hablar a solas con Tom. ¿Qué tal esta tarde? ¿Te importaría? Marge, lo que un hombre le cuenta a su novia y lo que admitiría de otro hombre...

M.: ¿A qué se refiere?<sup>2</sup>

Aquí Greenleaf padre deja de lado a Marge con toda elegancia y cortesía al convertir en patología la convicción de Marge de que Dickie no se suicidaría jamás, a la que considera delirios de una novia. Él también da por hecho, al menos erróneamente en cierta medida, que Marge no está al tanto de los hechos más sórdidos de la vida de Dickie, de tal modo que su actitud principal hacia ella, por una parte, y hacia la realidad, por otra, acerca de Dickie es que es preciso proteger a la primera de esta última (Ripley aprovecha y refuerza esta idea. Ese mismo día, poco después, cuando Greenleaf y Ripley están solos, Greenleaf reflexiona desolado: «No, Marge no sabe casi nada». Y Ripley responde: «Creo que le dolería saberlo»<sup>3</sup>). Aunque es muy posible que sea cierta, la teoría genérica de Greenleaf sobre lo que un hombre diría a su novia, etcétera, tiene por efecto menoscabar a Marge como poseedora de un conocimiento sobre el amante con quien ha estado viviendo una temporada. Greenleaf es consciente de lo poco que sabe sobre su hijo (por patéticamente entusiasta que se muestre ante la perspectiva de que el detective privado le ayude a solventar esta ignorancia), sin embargo no consigue ver a Marge como la fuente de conocimiento sobre Dickie que manifiestamente es.

2 *Ibid.*, pp. 120-121.

3 *Ibid.*, p. 121.

Esta actitud lleva a Greenleaf a ignorar una de las principales razones que tiene Marge para formular la hipótesis correcta de que Dickie ha muerto a manos de Ripley: en la casa de Ripley Marge encuentra los anillos de Dickie, uno de los cuales fue un regalo de ella que había jurado no quitarse nunca. Greenleaf lo ignora, en parte porque subestima el compromiso de Dickie con Marge, de modo que, a su juicio, cualquier promesa hecha por Dickie a Marge carece prácticamente de valor; pero sobre todo porque Ripley consigue construir que Marge es una «histérica». En realidad, no solo Greenleaf, sino también Peter Smith-Kingsley, el amigo de Marge, llega a percibirla así, de manera que el resultado neto es una colusión de hombres contra la posibilidad de que se tome en serio la palabra de Marge. Con el trasfondo permanente del tema del conocimiento, oímos a Marge un instante fuera de plano, poco después de haber encontrado los anillos, con su capacidad expresiva aparentemente mermada y reducida a un mantra contradictorio por el que repite con insistencia al incrédulo Greenleaf: «No sé cómo, no sé cómo, pero lo sé»; y es en ese momento cuando Greenleaf replica con el desprecio que ya conocemos: «Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos». Una serie de intercambios de este tipo desemboca en la escena en la que, cuando la están acomodando en un barco para llevarla de regreso a Estados Unidos, Marge se aparta un instante para arremeter contra Ripley exclamando: «Sé que lo hiciste tú; sé que lo hiciste tú, Tom. Sé que fuiste tú. Tú mataste a Dickie. Sé que fuiste tú». MacCarron, el detective privado, sale físicamente del barco a punto de zarpar para contenerla, momento en el cual las notas de dirección señalan: «Ripley lo mira como diciendo: “¿Qué se le va a hacer? Está histérica”. MacCarron asiente y vuelve a meterla en el barco».<sup>4</sup>

Vemos aquí a la pobre Marge convertirse de hecho en cierta medida en aquello en lo que se la ha construido: una mujer

4 *Ibid.*, p. 135.

histórica que se expresa mediante contradicciones aparentes, se aferra a intuiciones ante las razones de los demás y es incapaz de contener las emociones. Así opera el siniestro mecanismo de la construcción causal. Perversamente, tenemos aquí la sensación de que la construcción causal suministraría una justificación de última hora del juicio de credibilidad prejuicioso original: tal es el poder que algunos prejuicios tienen para autocumplirse. Sin embargo, el juicio de credibilidad erróneo que Greenleaf hace de Marge no se puede justificar retrospectivamente porque cuando se formuló ese juicio, la evidencia no lo sustentaba; aun así, se debe reconocer que la forma expresiva a medio articular y frustrada que las sospechas de Marge acaban adoptando crea un círculo justificador espantoso según el cual, dado el punto de vista de Greenleaf, no hay ninguna irracionalidad en el hecho de que él considere que la conducta de ella confirma la percepción que tiene de que no es una mujer fiable. No obstante, como sabe el espectador, esa construcción de Marge fue y sigue siendo radicalmente injusta. Marge tenía razón. Marge conocía bien a Dickie, con sus infidelidades y todo, y su clarividente adaptación a él es en buena medida lo que la lleva a tener el conocimiento siempre solitario que posee ahora, según el cual Ripley lo ha matado (Marge sabía que no podía confiar en su fidelidad sexual, pero también que él jamás se habría desprendido de ese anillo). Las sospechas de Marge deberían haber sido atendidas; de entre todos, ella debería haber recibido cierta credibilidad. Pero Ripley explota con cinismo las actitudes de género de su época, de tal modo que los hombres que la rodean conspiran de hecho con él amable y bienintencionadamente para que ella parezca no fiable desde el punto de vista epistémico.

Al igual que el anterior de la fatídica injusticia testimonial que sufre Tom Robinson, este ejemplo nos muestra un caso en el que la sensibilidad testimonial de un oyente devuelve una percepción prejuiciosa del hablante. Por tanto, se nos presenta un defecto en el juicio que tiene lugar en el plano espontáneo

e irreflexivo. El funcionamiento espontáneo de la sensibilidad testimonial de Greenleaf es imperfecto, pues está educado en parte en los prejuicios de género de la época. Sin embargo, a veces puede haber un defecto también en el plano reflexivo, en función del extremo hasta el cual el contexto deposite sobre el oyente la responsabilidad de cambiar de marcha intelectual y entregarse a una reflexión autocrítica activa en relación con los pronunciamientos de su sensibilidad testimonial. No cabe duda de que en el contexto formal de una sala judicial, por ejemplo, los miembros del jurado tienen la obligación de reflexionar activamente sobre los pronunciamientos espontáneos de su sensibilidad testimonial y que incurrir en una falta grave si no consiguen hacerlo.

De uno u otro modo, ambos ejemplos ilustran el caso en el que uno o varios oyentes *no consiguen corregir* los prejuicios identitarios de su sensibilidad testimonial. En ambos casos, los oyentes no logran activar ninguna conciencia crítica en relación con los prejuicios que distorsionan su percepción del hablante, de manera que el pronunciamiento espontáneo distorsionado de su sensibilidad testimonial queda libre de control. Más adelante sugeriré que la percepción prejuiciosa de Marge que tiene Greenleaf es, en última instancia, no culpable debido al contexto histórico. En cambio, no se puede decir lo mismo de los miembros del jurado del juicio contra Tom Robinson, que tienen numerosas oportunidades de comprender y hacer buen uso del conflicto entre la desconfianza que su sensibilidad corrompida les brinda espontáneamente y la confianza que la adecuada atención a las evidencias suscitaría; una atención adecuada que otras personas presentes, tanto blancos como negros, son a todas luces capaces de prestar. Aun cuando se perdonara en parte a los miembros del jurado por la forma en que su sensibilidad se ha imbuido hasta la fecha de los poderosos prejuicios raciales de la época, siguen siendo culpables sin rodeos por no lograr responder de la forma adecuada a la experiencia testimonial exacerbada que

les brinda el juicio, dadas las abrumadoras pruebas que obran a favor de la apreciación de que Tom está diciendo la verdad.

¿Qué tipo de conciencia crítica debe tener un oyente para poder corregir prejuicios identitarios en un juicio de credibilidad determinado? En el caso de Herbert Greenleaf, no consigue corregir que sus hábitos de sensibilidad como oyente estén empapados de construcciones de género sexistas; sobre todo, la idea de que las mujeres son ingenuas ante las verdades de los hombres y la necesidad que hay de protegerlas de dichas verdades; la idea de que la intuición femenina representa un obstáculo para realizar un juicio racional; e incluso la idea de la susceptibilidad femenina a caer presa del histerismo. De manera similar, los miembros del jurado del condado de Maycomb no logran corregir que sus hábitos de sensibilidad como oyentes estén empapados de construcciones racistas de los «negros»: «Que *todos* los negros mienten, que *todos* los negros son fundamentalmente seres inmorales, que no se puede dejar con el espíritu tranquilo a *ningún* negro cerca de nuestras mujeres». <sup>5</sup> En ambos ejemplos, la influencia de un estereotipo prejuicioso en la sensibilidad testimonial del oyente señala un funcionamiento corrompido del poder identitario entre hablante y oyente. Las ideas presentes en la imaginación social acerca de los «negros» o las «mujeres» distorsionan el juicio de credibilidad del oyente, y este funcionamiento del poder identitario impone quién puede transmitir conocimiento a quien y, al mismo tiempo y de la misma manera, quién puede obtener conocimiento de quién. En función de los aspectos del escenario que se pretenda destacar, nos centraremos en el poder identitario agencial que Greenleaf ejerce activamente sobre Marge y que los miembros del jurado ejercen activamente sobre Tom Robinson o, por otra parte, nos centraremos en el funcionamiento netamente estructural del poder identitario que controla

<sup>5</sup> La cita procede del alegato final de Atticus Finch (H. Lee, *Matar a un ruiseñor*, op. cit., p. 280).

por igual a Greenleaf y a Marge, en un caso, y a los miembros del jurado y a Tom Robinson en el otro. Esta última, la descripción netamente estructural, es adecuada si se desea subrayar el hecho de que, en cierta medida, todas las partes actúan bajo el control de una ideología de género o racial. Pero como mi objetivo es resaltar la injusticia que se produce y el sentido en el que los oyentes impiden que los hablantes transmitan conocimiento, es la descripción agencial la que adquiere aquí la máxima relevancia. En ambas interpretaciones se representa al oyente como alguien incapaz de corregir el funcionamiento antirracional del poder identitario que está distorsionando sus juicios de credibilidad.

Para que un oyente identifique el impacto del poder identitario en sus juicios de credibilidad debe mantenerse alerta no solo al impacto de la identidad social del hablante, sino también al impacto de *su propia* identidad social sobre sus juicios de credibilidad. Los miembros del jurado no logran tener en cuenta la diferencia que imprime en su percepción de Tom Robinson como hablante no solo el hecho de que sea negro, sino, en igual medida, *el hecho de que ellos sean blancos*. Lo que Greenleaf no consigue tener en cuenta en las respuestas escépticas que da a Marge es la diferencia que el hecho de que ella sea una mujer imprime a la percepción testimonial que tiene de ella *dado que él es un hombre*. Así pues, nuestros dos ejemplos manifiestan que la responsabilidad testimonial requiere una conciencia social crítica singularmente *reflexiva*. El oyente debe considerar en su juicio de credibilidad neto el probable impacto que puede ejercer sobre su percepción espontánea (y, si es posible, también sobre la actuación real del hablante) la relación de poder identitario que media entre él mismo y el hablante. Si Marge hubiera sido capaz de formular sus acusaciones de algún modo a la *señora* Greenleaf, tal vez se la hubiera escuchado de un modo distinto. No es preciso decir que en el juicio de Tom Robinson las cosas habrían arrojado otro resultado si los miembros del jurado hubieran sido negros. Tanto para los hablantes como para

los oyentes y en igual medida para ambos, en los intercambios testimoniales ninguna parte es neutra; todo el mundo pertenece a una raza, todo el mundo tiene un género. Lo que se requiere en el oyente para evitar una injusticia testimonial (y para servir a sus propios intereses epistémicos por conocer la verdad) es una virtud correctora antiprejuiciosa que sea particularmente reflexiva en su estructura.

De modo que este tipo de conciencia crítica reflexiva ante la posible presencia de prejuicios es un requisito para la tarea de corregir prejuicios en nuestros juicios de credibilidad. Pero ¿qué se pretende decir exactamente aquí con «corregir prejuicios»? Cuando la oyente sospecha que hay un prejuicio en su juicio de credibilidad (ya sea porque aprecie una disonancia cognitiva entre su percepción, sus creencias y sus respuestas emocionales, o porque lo descubra mediante una reflexión consciente), debe cambiar de marcha intelectual para abandonar el modo irreflexivo y espontáneo y pasar a un modo de reflexión crítica activa con el fin de identificar en qué medida el presunto prejuicio ha influido en sus juicios. Si descubre que el juicio de credibilidad devaluado que ha realizado de un hablante se debe en parte a los prejuicios, entonces puede corregirlo revisando al alza la credibilidad para compensarlo. No se puede diseñar ningún algoritmo para que determine en qué grado debe revisarlo al alza, pero sí existe un ideal orientador claro. El ideal orientador consiste en neutralizar todo impacto negativo del prejuicio en los juicios de credibilidad propios mediante una compensación al alza hasta alcanzar el grado de credibilidad que habría otorgado de no haber sido por el prejuicio. Y se trata al menos de un ideal capaz de regular nuestra práctica de emisión de juicios de credibilidad. El resultado de aproximarse a este ideal en un caso determinado puede ciertamente suponer una revalorización del nivel de credibilidad del juicio; o, en su caso, puede suponer también que lo único que podemos hacer sea imprimirle mayor ambigüedad y provisionalidad. En los casos en los que la tarea

de valorar la credibilidad adquiere un carácter demasiado indeterminado, quizá tengamos que suspender por completo el juicio o, alternativamente, si tenemos la responsabilidad de alcanzar algún tipo de veredicto definitivo, tal vez dispongamos de recursos para recabar evidencias adicionales. En cualquier caso, como no siempre es posible «corregir» el impacto del prejuicio realizando una revalorización compensatoria nítida de la credibilidad, digamos que, de un modo u otro, la oyente virtuosa *neutraliza el impacto del prejuicio en sus juicios de credibilidad*.

Esta es, entonces, la virtud antiprejuiciosa que buscamos. Su posesión requiere que la oyente neutralice de forma fiable los prejuicios que afectan a sus juicios de credibilidad. Llamémosla (¿de qué otro modo, si no?) virtud de la *justicia testimonial*. No obstante, para evitar confusiones deberíamos señalar que este calificativo también induce a pensar en una idea mucho más general, a saber: que en un encuentro testimonial enteramente justo donde no solo está en juego nuestra virtud específicamente antiprejuiciosa, sino todas las virtudes relevantes que influyen en la recepción del testimonio de otra persona, lo satisfaría una especie de explicación completa del testimonio en el marco de la epistemología de la virtud. Aristóteles establece una distinción semejante en relación con el concepto de justicia. Él diferencia entre la «justicia entera», entendida como la virtud total y perfecta, y la «justicia parcial», entendida como una virtud (distributiva) específica.<sup>6</sup> Así pues, ciñéndonos a nuestra terminología, digamos que hay una noción general de justicia testimonial que es la totalidad del complejo de virtudes intelectuales pertinentes para que un oyente reciba el testimonio de otra persona, y un sentido de la justicia testimonial específico dirigido (de manera más central) al riesgo concreto de permitir que un prejuicio identitario negativo moldee nuestro juicio de credibilidad. Esta última es la virtud que nos interesa.

6 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I.V, 2; II29b 30-II30b 8, *op. cit.*, p. 241.

¿Qué más podemos decir, entonces, acerca de cómo una oyente puede exhibir nuestra virtud específica de la justicia testimonial? Ya hemos señalado que la oyente debe mantener una determinada conciencia crítica reflexiva; pero ¿qué forma adoptaría esta conciencia crítica? ¿Tiene que ser siempre una reflexión deliberativa y consciente, o puede esa virtud exhibirse en ocasiones de manera más espontánea? Básicamente, la virtud consiste en que nuestros juicios de credibilidad *carezcan* de prejuicios. El hecho de que no sean prejuiciosos puede ser consecuencia de que carezcan de prejuicios desde el principio, o bien puede ser resultado de la neutralización de la influencia del prejuicio. De modo que, en primer lugar, reconozcamos que la virtud podría exhibirse de modo absolutamente *ingenuo*; esto es, que los juicios de credibilidad de la sujeto carezcan de prejuicios desde el primer momento, sin que haya realizado ningún examen detenido de sí misma (consciente o de otro modo), y menos aún ninguna corrección; o, por otra parte, la virtud también podría exhibirse en su forma *correctora*, de tal manera que la sujeto se someta a algún tipo de vigilancia personal y corrija sus juicios, o no, según corresponda.

¿Cómo puede alguien poseer esta virtud de forma inocente? Podemos imaginar que se exhiba con ingenuidad, por ejemplo, en una sociedad que estuviera enteramente libre de prejuicios (si es que podemos imaginar una sociedad así). En términos más realistas, un oyente educado en una sociedad o subcultura con su propio conjunto de prejuicios ambientales estará, evidentemente, libre al menos de algunos de los prejuicios característicos de otra sociedad o subcultura con un conjunto diferente de prejuicios. De este modo, tal vez sea posible que algunas personas educadas, por ejemplo, en el sur de Inglaterra, sean ajenas al tipo de prejuicio identitario que, por ejemplo, rige entre protestantes y católicos en Irlanda del Norte, pues estos prejuicios son sencillamente ajenos a su conciencia social. Como es lógico, el mundo social que moldeó su carácter epistémico contenía estas categorías,

pero no les otorgaba en la organización social ningún papel significativo que afectara a sus juicios de credibilidad. Para acreditarse como poseedores de la virtud, tendrían que contar con una motivación general oportunamente arraigada para realizar juicios de credibilidad no prejuiciosos, pero parece que los prejuicios religiosos concretos que tenemos en mente jamás plantean una amenaza. De modo que en relación con estos prejuicios concretos, poseerían la virtud de la justicia testimonial de forma inocente.

Una circunstancia distinta en la que la virtud adoptaría la forma ingenua sería aquella en la que alguien se hubiera educado en una sociedad con prejuicios muy marcados, pero cuya ingenuidad para la percepción social no prejuiciosa permaneciera lo bastante inalterada. Recordemos el análisis de los prejuicios y los estereotipos prejuiciosos del capítulo 2. Las creencias y los juicios de credibilidad pueden desvincularse porque los juicios de credibilidad son percepciones moldeadas no solo por las creencias, sino también por respuestas emocionales y por contenidos de la imaginación social. A pesar de sostener contra los hablantes algún tipo de creencia prejuiciosa que menoscaba la credibilidad, alguien cuya capacidad para percibirlos de forma relativamente libre de prejuicios es alguien cuya capacidad perceptiva innata se ha salvado de algún modo de las contaminaciones prejuiciosas de su tiempo. Si sus creencias no se han salvado de los prejuicios, encontraríamos cierta disonancia entre, por una parte, esas creencias y, por otra, sus juicios perceptivos; una disonancia que los acredita como afines a la mayoría de sus iguales, cuyas facultades cognitivas albergan prejuicios más contundentes. Una persona así ofrecería una homología epistémica con el Huckleberry Finn de Arpaly, cuya percepción moral de Jim ha conseguido librarse de los prejuicios racistas que presiden sus creencias.

Tal vez un niño o una niña (alguien que atravesase las aceleradas fases iniciales de la socialización ética y epistémica) que

esté creciendo en una sociedad con prejuicios significativos constituyera un ejemplo de persona que (al menos, en parte) exhibe la virtud de la justicia testimonial de forma más o menos ingenua. Durante el juicio de *Matar a un ruiseñor* vemos a Scout, la hija de Atticus Finch, en un interesante estadio del camino que lleva a adquirir la virtud de la justicia testimonial. Como corresponde a su edad, todavía se encuentra en fase de imitación, reflexión activa y experimentación con respecto a la virtud. En el juicio, Atticus pregunta a Tom Robinson:

—¿Entró alguna vez en la propiedad de los Ewell, puso el pie en la finca de los Ewell sin una invitación expresa de uno de ellos?

—No, señor, míster Finch, nunca lo hice.

Atticus decía a veces que la manera de adivinar si un testigo mentía o decía la verdad consistía en escuchar, más bien que en mirar. Yo apliqué la prueba: Tom negó tres veces de un solo tirón, pero sosegadamente, sin asomo de gimoteo en su voz; y yo me sorprendí creyéndole, a pesar de que hubiese negado demasiado. Parecía un negro respetable, y un negro respetable jamás entraría en el patio de nadie por su propia decisión.<sup>7</sup>

Scout deja que la evidencia de su experiencia social oriente su juicio sin prejuicios (su experiencia de cuál es el probable comportamiento real de los diferentes tipos sociales) y las generalizaciones a las que recurre acerca de lo que un «negro respetable» haría por iniciativa propia son, tal como se nos presentan, sensatas. En este fragmento, Scout aparece asimismo en vías de adquirir la virtud antiprejuiciosa de la justicia testimonial, pero se está educando en un mundo social muy cargado de prejuicios. Como es natural, su padre representa, aquí de forma explícita, una influencia clave en la formación de su sensibilidad testimo-

7 H. Lee, *Matar a un ruiseñor*, op. cit., pp. 264-265.

nial, en la que también ejerce influencia su familiaridad con otros personajes antiprejuiciosos como Calpurnia. Pero también se ve influida inevitablemente por otras figuras y por las actitudes de la generalidad del condado de Maycomb. El carácter virtuoso de Scout es aquí ingenuo en términos generales, ya que es demasiado pequeña para ser consciente de forma reflexiva de la fuerza de los prejuicios que la rodean por todas partes, así como demasiado pequeña para desarrollar una deliberación correctora como tal. Por fortuna, su sensibilidad testimonial es tal por el momento que percibe directamente sin prejuicios a Tom como hablante (ella nos dice que escuchó su voz y «se sorprendió creyéndole»). Pero también hay un elemento corrector en su juicio (se somete a una prueba por la que hace caso omiso del color de la piel del hablante), pues no puede, y no podría en modo alguno, estar del todo libre de prejuicios. Sus pensamientos se expresan de forma natural en la terminología putrefacta de la época, de modo que en ocasiones presta su voz a las actitudes racistas al uso. Ello se debe en parte a que los niños y las niñas ensayan casi todas las formas de pensamiento que se ponen a su disposición precisamente con el fin de convertirse en seres críticos, pero en parte también porque su conciencia va adquiriendo inevitablemente su primera forma a través de estas actitudes. Se nos recuerda este hecho cuando el pequeño Dill, que ha acompañado a Scout y a Jem a la galería de los negros, empieza a llorar al presenciar el odio con el que el señor Gilmer habla a Tom Robinson, lo que tiene como consecuencia que Scout tenga que llevarlo a la calle. Con la intención de consolarlo bajo un viejo roble, trata de explicarle con calma la actuación de Gilmer poniendo voz a un pensamiento que condensa buena parte del racismo ambiental en el que ambos deben educarse: «Bien, Dill, al fin y al cabo no es más que un negro».<sup>8</sup>

8 *Ibid.*, p. 273.

En la medida en que Scout despliega la virtud de la justicia testimonial, lo hace de un modo que presenta una faceta correctora, pero es en todo caso ingenua en términos generales. Sin embargo, la mayor parte de las veces la virtud se exhibe sencillamente en forma correctora. De hecho, cualquiera podría suponer que, cuando Scout crezca, la posibilidad de poseer esa virtud de manera ingenua disminuirá, lo que reforzará la necesidad de poseerla en su forma correctora. Debemos recordar el pesimismo que invade al señor Dolphus Raymond, un hombre blanco, perteneciente a una «familia antigua y distinguida», que es ahora un marginado social voluntario que «prefería la compañía de los negros».<sup>9</sup> Dolphus Raymond augura para el pequeño Dill una acomodación paulatina al espectáculo cotidiano del odio racial que muy pronto dejará de hacerle llorar. Después de oír a escondidas las quejas compungidas de Dill contra el odio que manifiesta Gilmer hacia Tom Robinson en la sala judicial, Dolphus sale de detrás de un árbol para hablar con los dos niños. Dice de Dill: «Las cosas del mundo no le han pervertido el instinto todavía. Deja que se haga un poco mayor y ya no sentirá asco ni llorará. Quizá se le antoje que las cosas no están... del todo bien, digamos, pero no llorará; cuanto tenga unos años más, ya no».<sup>10</sup> Aunque esto constituya una parte insoslayable de su maduración inicial en sociedad, la única esperanza que hay para la justicia testimonial es que esa virtud se adquiera como virtud correctora. Pero, hablando también en términos generales, la virtud adoptará una forma correctora, puesto que en el aire de las sociedades humanas flotan los prejuicios, que tenderán a moldear los juicios de credibilidad de los oyentes con independencia de si han conseguido o no eliminarlos de sus creencias. Nuestra condición de oyentes consiste en que tenemos que neutralizar el impacto de

9 *Ibid.*, p. 264.

10 *Ibid.*, pp. 275-276.



toda clase de prejuicios endémicos del clima del intercambio testimonial.

Cuando un oyente exhibe la virtud de la justicia testimonial en versión correctora, ¿qué forma adopta? Obviamente, la medida correctora de revisar al alza los juicios de credibilidad propios puede llevarse a cabo mediante la reflexión activa, pero ¿puede hacerse también de un modo más espontáneo? Sí, y podemos apreciar dos variantes en que sucede así. En primer lugar, la simple familiaridad personal puede diluir los prejuicios que oponen un obstáculo inicial para la realización de un juicio de credibilidad no prejuicioso: un énfasis cargado socialmente en un principio se normaliza con la acomodación; un estilo de conversación socialmente desconocido se vuelve familiar; el color de la piel de alguien pasa a ser irrelevante; su sexo deja de influir; se olvida su edad. Supongamos que la primera impresión que produce un hablante en una oyente lleva a esta última a no conceder demasiada credibilidad a lo que le dice, y que se debe a uno u otro prejuicio. Con un mayor grado de familiaridad (adquirido en el transcurso de la conversación, o tal vez por un conocimiento más prolongado de esa persona) la primera impresión prejuiciosa se desvanece y el juicio de credibilidad de la oyente se corrige de manera espontánea. La percepción que tiene la oyente del hablante cambia debido al poder que la familiaridad puede ejercer (en una sensibilidad lo bastante receptiva) para inhabilitar determinado tipo de prejuicios. Podríamos pensar que, en el contexto de una sociedad en cuyo ambiente social flotan toda clase de prejuicios, una buena dosis de la virtud de la justicia testimonial en la oyente determina precisamente la rapidez con la que sus prejuicios desaparecen de forma espontánea con la familiaridad del contacto testimonial real y la evidencia de fiabilidad que este puede proporcionar. Esto podría ser correcto, pero con la condición de que para que se considere que la oyente exhibe la *virtud* como tal, la desaparición del prejuicio no solo tendría que darse con bastante rapidez, sino

también con la suficiente fiabilidad, y mantenerse en el tiempo y con un espectro adecuado de prejuicios distintos.

La segunda variante en la que una oyente puede realizar juicios de credibilidad antiprejuiciosos de forma virtuosa y espontánea está dada por el ideal de posesión plena de la virtud de la justicia testimonial. Si lo ideal es la posesión plena de esa virtud, entonces las oyentes ideales la poseerán de forma enteramente espontánea e inmediata sin necesidad de que haya que diluir una primera impresión prejuiciosa y sin que se precise reflexión, imitación o ensayo activo. De acuerdo con semejante ideal, nuestra sensibilidad testimonial de oyente virtuosa ofrecería de manera espontánea juicios de credibilidad *precorregidos*. Antes he dicho que la sensibilidad testimonial de la oyente está condicionada por infinidad de experiencias, tanto individuales como colectivas, relacionadas con testimonios de tal modo que puede percibir directamente a los hablantes con su carga epistémica. Pues bien, un tipo de experiencia que contribuye a la reparación permanente de la sensibilidad testimonial será la experiencia de haber corregido mediante la reflexión los juicios de credibilidad espontáneos con el fin de compensar el impacto antirracional de los prejuicios. Tal vez, por ejemplo, tome conciencia tras descubrir el hecho de que un juicio de credibilidad era demasiado negativo e identifique que parte de la causa se debía a un prejuicio. O tal vez sea consciente reflexivamente sobre la marcha de que lo que está conformando la percepción que tiene de un interlocutor es un prejuicio y, en consecuencia, suspenda el juicio. También pueden ser relevantes otro tipo de experiencias. Por ejemplo, la experiencia de un oyente como hablante también contribuirá a alimentar este proceso. Tal vez haya experimentado lo que supone encontrarse en el extremo receptor de la injusticia testimonial con relación a un tipo de prejuicio y, en consecuencia, haya adquirido una mejor comprensión de la influencia subrepticia que pueden ejercer otro tipo de prejuicios sobre su propia sensibilidad testimonial. Así

pues, en lo que se refiere a la virtud de la justicia testimonial, la oyente plenamente virtuosa es alguien cuya sensibilidad testimonial ha sido adecuadamente readaptada mediante las suficientes experiencias correctoras, de tal modo que pase a emitir juicios de credibilidad precorrectados fiables. Sería alguien cuyo patrón de realización de juicios de credibilidad *espontáneos* habría variado en función de correcciones antiprejuiciosas anteriores y que conservaría cierta sensibilidad alerta a ese tipo de experiencias. De manera que la plena posesión de la virtud en una atmósfera social en cuyo clima se expresa un amplio abanico de prejuicios requiere que la oyente haya interiorizado las exigencias reflexivas de juzgar la credibilidad en ese clima, de tal modo que la reflexividad social necesaria para su posición como oyente se haya convertido en una acción instintiva.

Puede suceder que la naturaleza siempre variable y en continua renovación de los prejuicios en una sociedad suponga que lo máximo que podamos esperar en realidad sea adquirir la reflexividad social necesaria de los juicios mediante el esfuerzo reiterado de la reflexión crítica, en cuyo caso, en la medida en que podamos alcanzar la virtud, nuestra posesión de ella no será plena, sino parcial. Parece ciertamente improbable que una determinada oyente sea capaz de poseer la virtud en relación con todos y cada uno de los prejuicios que puedan insinuarse en la práctica de su sensibilidad testimonial (a menos que su experiencia social fuera considerablemente reducida), pues le exigiría haber adquirido la suficiente experiencia en relación con el intercambio testimonial con todos los tipos sociales contra los que hubiera prejuicios en el ambiente. Como es obvio, la cuestión de la amplitud de la experiencia testimonial de alguien depende de las contingencias de su vida y de la posición que ocupa en la estructura social. Pero si, en términos generales, podemos decir que nuestra experiencia testimonial alcanza una magnitud inferior a la máxima posible, entonces el extremo hasta el que podemos exhibir la virtud con plenitud (más de

forma espontánea que reflexiva) seguirá siendo fragmentaria en el abanico de prejuicios identitarios. Después de todo, esto sitúa la posesión parcial de la virtud bajo una luz de apariencia más ideal, puesto que revela una razón general para esperar que la mayoría de los oyentes virtuosos tenga que realizar parte del tiempo una reflexión crítica activa. Quizá lo ideal sea una combinación de espontaneidad y reflexividad: tal vez debiéramos considerar que el oyente ideal es alguien para quien corregir prejuicios habituales se ha convertido casi en una segunda naturaleza instintiva, mientras que la necesaria alerta a la influencia de prejuicios menos habituales sigue dependiendo de la reflexión crítica activa y alerta. Parece bastante correcto considerarlo así. Lo que importa es que, de un modo u otro, consigamos, con la suficiente fiabilidad (en el tiempo y ante el adecuado abanico de prejuicios) corregir los prejuicios en nuestros juicios de credibilidad. Si lo conseguimos, entonces hemos alcanzado la virtud de la justicia testimonial.

#### *Historia, culpa y decepción moral*

La imagen de la virtud de la justicia testimonial de la que ahora disponemos es la de una virtud cuya adquisición debe ser por fuerza ardua debido a la naturaleza psicológicamente furtiva e históricamente dinámica de los prejuicios. Los prejuicios constituyen una poderosa fuerza visceral, sobre todo porque no se expresan tanto en el plano de la creencia como en el plano de la imaginación social y de los compromisos emocionales que moldean de manera más subrepticia las percepciones que los oyentes tienen de los hablantes. Y aun cuando nos enfrentáramos solo a la tarea de corregirlos en el plano de las creencias, también puede resultar muy difícil cuando dichas creencias están impulsadas por contenidos emocionales y de la imaginación (como ha expuesto Christopher Hookway, en la cuestión práctica de

la gestión de nuestras costumbres epistémicas siempre está presente el habitual espacio para la *acracia*).<sup>11</sup> No obstante, en su mayoría sigue siendo algo a lo que podemos y debemos aspirar en la práctica. Si logramos alcanzarla, aunque sea de forma parcial para diferentes tipos de prejuicios, ya se tratará de un logro muy valioso.

En todo caso, hay circunstancias en las que *no se puede* alcanzar la virtud, pues un rasgo éticamente significativo de esta virtud es que exhibe un tipo especial de contingencia histórico-cultural. Para explicarlo, permítaseme seguir la interpretación de Aristóteles que hace Linda Zagzebski, según la cual las virtudes se definen por tener tanto un componente motivacional como de expectativa de éxito para alcanzar el fin al que se orienta dicha motivación.<sup>12</sup> En el caso de las virtudes intelectuales siempre existirá con una u otra forma la motivación para alcanzar la verdad, pero también existirá normalmente el objetivo más próximo a ello de alcanzar algo que conduzca a la verdad; destaca aquí el objetivo de neutralizar el impacto de los prejuicios en los juicios de credibilidad que realizamos. Así pues, por definición, nuestra oyente virtuosa tendrá un éxito razonable en la consecución de ese objetivo más cercano de neutralizar los prejuicios. Triunfará en la medida en que sus juicios se vean influidos por una cierta conciencia crítica y reflexiva de las distorsiones prejuiciosas que median entre ella como oyente y su interlocutor concreto, y en la medida en que sea capaz de corregir la distorsión. Como sucede siempre, habrá personas más motivadas y más capaces que otras de alcanzar estos fines. Pero, en el caso de la justicia testimonial, no son solo las diferencias personales lo que

11 C. Hookway, «Epistemic *Akrasia* and Epistemic Virtue», en A. Fairweather y L. Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2001; véase, por ejemplo, p. 182.

12 L. Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

explica el hecho de que algunas personas posean la virtud y otras no. También depende del entorno histórico-cultural. Un entorno en el que haya poca conciencia crítica de los procesos de construcción del género, por ejemplo, es un entorno en el que las personas, por lo general, no se encuentran en buena posición para poseer la virtud de la justicia testimonial ante los prejuicios identitarios contra las mujeres.

Da la sensación de que casi cualquier virtud se puede considerar contingente desde el punto de vista histórico: siempre podemos imaginar una sociedad en la que nadie exhibiera una determinada virtud ética o intelectual (por ejemplo, la caridad, o la imparcialidad) y pensemos que sería casi imposible que alguien cultivara la virtud en un terreno tan estéril para el buen ejemplo. Pero el aspecto concreto en el que la realización de la justicia testimonial depende del entorno histórico trasciende con creces esta dependencia genérica, pues concierne a las herramientas de reflexión crítica concretas que se requieren para alcanzar la virtud. Aun en una sociedad en la que se poseyera la virtud de la justicia testimonial en relación con algunos prejuicios, podría haber otros con respecto a los cuales quedara fuera del alcance de todos (esto es, exceptuando a aquellos que la poseen de forma ingenua; pero ya hemos dicho que la forma ingenua de la virtud debe ser en buena medida la excepción). Esto parecería señalar que la virtud es inusual, aunque la virtud ética de la justicia haga gala presumiblemente de esa misma dependencia histórica por idénticos motivos: podría haber juicios de justicia que no se pudieran realizar porque requirieran una veta de reflexión para la que no están disponibles socio-históricamente los conceptos necesarios. Si hay otras virtudes de la justicia (otras virtudes cuyo fin último sea la justicia), entonces tal vez alcanzarlas exhibiera idéntica contingencia histórica. En cualquier caso, en apariencia, esta forma particular de contingencia histórica parece ser específica de las cuestiones de justicia.

En el caso de Herbert Greenleaf, vemos desplegarse esta contingencia histórica en relación con la ausencia de conciencia crítica sobre los prejuicios de género en la sociedad en la que se formaron sus instintos éticos y epistémicos. Aunque los Herbert Greenleaf de este mundo incurrieran siempre en la falta de no lograr hacer gala de esa virtud, diría que no incurrían en falta *culpable* hasta que dispusieran de la necesaria conciencia crítica sobre cuestiones de género. Podríamos decir que no incurrían en una falta culpable hasta que se encontraran en situación de haber podido aprender. No existe ninguna respuesta precisa a la pregunta de en qué momento un Herbert Greenleaf acaba por encontrarse en una posición en la que hubiera podido aprender a no negar la posibilidad de que Marge tuviera razón. Y seguramente esta pregunta estaría mejor planteada en cuestión de grado, en no poca medida porque es probable que la necesaria conciencia colectiva sobre las cuestiones de género sea algo que solo aflore de forma gradual. Pero no cabe duda de que, por buena intención que pueda no dejar de tener, una figura como la de Herbert Greenleaf pasa de incurrir en una falta no culpable a incurrir en otra culpable. Carece de la virtud de la justicia testimonial en relación con los prejuicios de género imperantes durante siglos, pero en la conciencia colectiva es preciso realizar el avance relevante que permita representar el defecto de su conducta epistémica como algo digno de culpa. Así pues, en las circunstancias históricas vigentes, mi idea es que Greenleaf no es culpable de la injusticia testimonial que inflige a Marge.

Dado que hablar de culpa está fuera de lugar, el agravio epistémico que Greenleaf causa a Marge ofrece un caso genuino de injusticia testimonial no culpable.<sup>13</sup> La propuesta descansa

13 Anteriormente, en el capítulo 2, hemos analizado el caso de un hablante extraordinariamente tímido cuya conducta encajara con el estereotipo fiable de insinceridad, de tal modo que la oyente encontrara justificado valorar que no era sincero. Si hubiéramos determinado que se trataba de un

sobre la idea de que no se puede culpar a nadie por no lograr hacer algo si no está en condiciones de acceder a la razón para hacerlo. Esto plantea un caso especial en el que «deber» presupone «poder», ya que en nuestro ejemplo la parte de «poder» depende de si sería razonable esperar que Greenleaf asumiera la perspectiva crítica sobre cuestiones de género que le permitiera cuestionar de la forma requerida su falta de confianza en Marge. No culpamos a las personas de las cosas que objetivamente no pueden hacer o no pueden evitar hacer; aunque ello no significa que su vida no esté empañada desde el punto de vista ético (en un caso extremo, alguien podría quedar destrozado por lo que ha hecho, aun cuando aceptara por entero que no se le podría culpar de ello).<sup>14</sup> Greenleaf no podía neutralizar

caso genuino de injusticia testimonial, habría sido de la variante no culpable; pero allí sostuve que, en realidad, no era un caso de injusticia testimonial.

14 Como dice Bernard Williams refiriéndose a Edipo, «el suceso terrible que le ha ocurrido, sin tener él la culpa, es que él hizo esas cosas» (*Vergüenza y necesidad: recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2011, p. 119). Edipo quedó destrozado por los sentimientos de vergüenza, pero creo que en un contexto histórico distinto y con un repertorio diferente de emociones morales, alguien que sin haber incurrido en ninguna falta hubiera hecho algo terrible podría estremecerse de dolor por cualquier otra de las formas del arrepentimiento moral: no solo la vergüenza, sino también el remordimiento y la culpa. Las diferentes formas de arrepentimiento moral adoptan alguna huella retraída en la conciencia de la sujeto de formas ligeramente distintas. Por interiorizada que esté, la vergüenza es en esencia un sentimiento de deseo de *ocultarse* de las miradas de desaprobación; el remordimiento se centra en la persona a la que se ha causado un daño y conlleva sobre todo un sentimiento de empatía y de *condolencia*; el sentimiento de culpa, al consistir en mala conciencia, se caracteriza por el deseo de *catarsis*, un deseo de deshacerse de algo malo y aliviar el peso de una conciencia «cargada», tal vez mediante alguna suerte de confesión (pero compárese con Gaita, que en términos generales identifica todo «sentimiento de culpa» con el remordimiento: R. Gaita, *Good and Evil: An Absolute Conception*, Abingdon, Routledge, 2004, p. 51). Creo que ninguna de estas formas de arrepentimiento moral con énfasis distintos es compatible con un

el impacto de los prejuicios de género sobre su juicio acerca de Marge porque históricamente no estaban a su disposición los conceptos críticos que necesitaba para hacerlo.

Esto apunta a un curioso tipo de mala suerte epistémica y moral. Según una interpretación externa de lo que significa tener una razón,<sup>15</sup> la situación es bastante clara. Greenleaf tiene una razón para dudar de su desconfianza espontánea de la palabra de Marge, pero el contexto histórico en que se encuentra le impide acceder a esa razón. Por tanto, padece una situación de mala suerte epistémica y moral. Según una interpretación interna de las razones, la situación no está tan clara. Aunque Greenleaf experimenta una motivación subjetiva para conocer la verdad sobre la desaparición de su hijo y para no ser engañado por su obsequioso asesino, la «vía deliberativa sensata» que tendría que emprender a partir de ahí para encontrar motivación para dudar de su desconfianza de Marge se ve obstaculizada por las circunstancias históricas. Así pues, según la concepción de las razones internas, Greenleaf es incapaz de *poseer* una razón para dudar de su desconfianza de Marge. Aun cuando, objetivamente hablando, exista una vía de deliberación que discurre entre la razón y las motivaciones reales del aparato motivacional subjetivo de Greenleaf, el hecho de que la situación histórica en la que vive le impida transitar esa ruta deliberativa significa que no puede ser una razón *para él*. Ello lleva incorporado otra dimensión de la mala suerte epistémica y moral de Greenleaf, pues convierte a esa mala suerte no solo en un destino que afecta a

contexto en el que hasta la propia agente sea enteramente consciente de que no se le puede culpar por lo que ha hecho.

15 Véase B. Williams, «Internal Reasons and the Obscurity of Blame», en *Making Sense of the Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, cap. 3, p. 35. El artículo relevante anterior es «Internal and External Reasons», en *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [trad. cast.: *La suerte moral*, Oviedo, KRK, 2013].

las razones a las que puede acceder (que afectan a lo que hace), sino además a las razones que puede tener (lo cual afecta a lo que es él mismo).<sup>16</sup>

Con independencia de lo que se piense sobre las discrepancias entre los teóricos de las razones internas y externas, si se tiene propensión a la jerga de las razones internas para describir los casos de injusticia testimonial como el que perpetra Greenleaf, vale la pena señalar que no podría ser un caso tan polémico como sin duda lo son los casos netamente éticos. Ello se debe a que no podría ser controvertido asumir que los sujetos epistémicos considerados como tales poseen en su conjunto efectivo de motivaciones alguna motivación general hacia la verdad y alguna motivación *a fortiori* para otros fines cercanos al anterior que redunden en beneficio de la verdad (como, por ejemplo, neutralizar los prejuicios en los hábitos de confianza propios). Esta es la razón por la que hay poca diferencia entre si se prefiere interpretar nuestro ejemplo actual según el modelo de las razones internas o el de las razones externas, pues ambos aceptarían que, en general, cualquier sujeto epistémico tendrá una razón para querer alcanzar la verdad. Esto no significa subestimar la compleja, y a menudo problemática, naturaleza de nuestra relación con la verdad. Es obvio que los seres humanos están sometidos a toda clase de motivaciones, e incluso razones, muy

16 Como atestiguan estas descripciones alternativas del caso de Greenleaf, aunque en realidad hay muy poca diferencia práctica entre las interpretaciones interna y externa, hay en todo caso una diferencia significativa en sus respectivas concepciones de cómo se relacionan los individuos con las razones. Al mando de la concepción interior hay un espíritu de individualismo político, pues lo que sostiene en esencia el teórico de las razones internas y lo que niega fundamentalmente el teórico de las razones externas es que, llevado al límite, rechazar las razones morales que no son las propias sigue siendo una opción racional. Hay aquí un legado humeano, claro está, pero creo que la veta nietzscheana de la filosofía ética de Williams también forma parte intrínseca de este compromiso fundamental con la soberanía del individuo como sujeto de las razones.

poderosas para protegerse de verdades dolorosas a través de mecanismos de negación o represión. Sin embargo, en conjunto, debemos contemplar este tipo de mecanismos ante el telón de fondo de una motivación más general para conocer la verdad. Dicho lo cual, está claro que no solo Herbert Greenleaf, sino hasta la versión sexista más virulenta y acérrima de Herbert Greenleaf, posee una motivación (para la verdad) desde la que hay una vía deliberativa sensata para cuestionar su falta de confianza espontánea en Marge.

De modo que según esta interpretación, por ahora bastante benévola, de la condición moral de Greenleaf, tiene mala suerte, tanto epistémica como moral. Dicho con más precisión, padece dos tipos de mala suerte moral y epistémica: circunstancial (mala suerte por el contexto sociohistórico que deja fuera de su alcance la necesaria conciencia crítica reflexiva) y constitutiva (mala suerte por el tipo de persona que es). Dicho aún con más precisión, su caso ejemplifica una amalgama de mala suerte circunstancial y constitutiva, pues es una circunstancia histórica específica la que le ha constituido como alguien incapaz para dudar de su falta de confianza en Marge. Digamos, entonces, que Greenleaf padece una forma *histórico-constitutiva* de mala suerte epistémica y moral. La importancia de esta clase de suerte es que su poder constitutivo no reside en el plano de la personalidad del agente (el tipo de persona que uno resulta ser como individuo), sino más bien en el plano del tipo histórico, de manera que es el lugar que uno ocupa en la historia lo que restringe las ideas que tiene a su disposición y, por tanto, las razones que puede tener. El resultado para Greenleaf es que se pierde una verdad que está especialmente interesado por adquirir (Marge está en lo cierto; Ripley es el asesino de Dickie) y es culpable de hacer algo muy malo a alguien que le importa. Marge es tratada como una mujer histérica que no es capaz de soportar la verdad, alguien que merece protección y compasión, pero no confianza epistémica. Si nuestra racionalidad es una parte esencial

de nuestra humanidad, entonces Greenleaf socava cortésmente a Marge en su humanidad misma.

Pero ahora tenemos que matizar nuestro acto de exculpación de Greenleaf, pues sin duda no se ha librado por completo. Si la historia sitúa la culpa lejos de los tribunales, ¿hay alguna otra forma de resentimiento moral que siga en juego? La línea que separa aquello por lo que debemos culpar a alguien de aquello otro por lo que no debemos culparlo, lo que podemos o no podemos esperar adecuadamente de ellos (y de nosotros mismos) es sin duda borrosa, sobre todo desde la distancia histórica. Dado lo que Greenleaf hace a Marge, y dados los recursos conceptuales morales de los que *sí* disponía (entre los que seguramente había ideas sobre los males de los aires de superioridad y el desdén, el respeto a las contundentes pruebas que de hecho ella presenta, algunas ideas sobre lo injustos que son los prejuicios y demás), podríamos perfectamente tener la sensación de que hay una especie de resentimiento moral matizado hacia él. Al fin y al cabo, resulta decepcionante que se confabule con la ideología de género de la época con tanta rapidez y que tenga tanta facilidad para ignorar las tentativas de Marge de llamar su atención sobre las pruebas que le presenta. En última instancia, podría haber resistido más tiempo, haberla escuchado más y haberse mostrado más circunspecto con los comentarios despectivos de Ripley según los cuales Marge era una histérica.<sup>17</sup> En resumen, queremos quejarnos de que podría haber actuado mejor, según lo cual esto da cuenta no solo de una decepción epistémica, sino también ética. Podríamos perfectamente tener la sensación de que entonces hay un determinado *resentimiento de la decepción* (una actitud estrechamente relacionada con el resentimiento de la culpa, pero que no llega a serlo). El resentimiento de la decepción continúa centrado en el individuo,

17 Un valioso intercambio de mensajes de correo electrónico con Karen Jones favoreció este comentario.

pero en el individuo concebido como un ser históricamente situado.

¿Se puede decir algo más para justificar el resentimiento de la decepción a través de la distancia que impone la historia? Tenemos que resistirnos a pensar que el discurso moral de una cultura (el «sistema» moral, como a veces se denomina) es un monolito bien acabado. Los recursos para el juicio y el pensamiento morales que ofrece cualquier discurso moral no son como un conjunto de ladrillos con el que podamos construir un número finito de estructuras distintas. Los recursos conceptuales son recursos para la generación indefinida de muchos significados *nuevos*, ya sea en aplicación nueva de viejos conceptos o acuñando directamente conceptos novedosos. Este tipo de recursos para la construcción de significado son generativos y dinámicos, y nunca se agotan en el conjunto de significados realmente materializados en los usos prácticos de un determinado momento histórico. Una vez establecida esta concepción generativa del significado moral, podemos introducir una distinción entre las medidas discursivas *rutinarias* de un discurso moral y las medidas *excepcionales* y más imaginativas, en las que los recursos existentes se emplean de una forma innovadora que se alza como una medida progresista en la conciencia moral. Un ejemplo de semejante actuación de la imaginación podría ser la extensión del concepto de respeto a toda la humanidad, tal como lo formula alguien formado éticamente en una sociedad que tuviera por costumbre rutinaria reservar el respeto para las clases dominantes; o la aplicación nueva del concepto de «crueldad» al castigo violento que se inflige de forma rutinaria a los niños y niñas en nombre de la disciplina ordinaria. La mayoría de las veces, casi todos nosotros adoptamos medidas rutinarias y hacemos gala de un pensamiento moral rutinario, y tenemos suerte si vivimos en una cultura en la que esto significa que nuestro pensamiento ético es digno en términos generales; pero a veces las personas pueden estar a la altura de un desafío más importante y triunfar

con una medida más imaginativa. Una vez más, podemos establecer aquí un valioso paralelismo con la dimensión epistémica. El contraste epistémico relevante se da entre los juicios de credibilidad rutinarios y los juicios de credibilidad excepcionales, según el cual la variedad relevante del juicio excepcional sería la de un juicio que consiguiera corregir algún tipo de prejuicio que hasta la fecha no se había entendido como tal.

Si juzgamos a Greenleaf a la luz de la totalidad de los recursos éticos de su tiempo, aunque consideremos que la injusticia epistémica que inflige a Marge no es culpable (porque juzgó de forma rutinaria), quizá siguiéramos considerándolo peor de lo que podría haber sido (bastante menos que excepcional). Pues incluso Greenleaf podría haber estado a la altura de la ocasión y haber hecho algo moral y epistémicamente más imaginativo que dejarse arrastrar por el relato conspirador de Ripley sobre la histeria femenina de Marge. Hay que reconocer que no se aprecian en Greenleaf grandes indicios que nos induzcan a albergar muchas esperanzas en este aspecto, pero aun así es un hombre decente que conoce a Marge desde hace más tiempo del que conoce a Ripley y que tiene un marcado interés personal por conocer la verdad; así que podríamos perfectamente sentir una punzada de resentimiento moral por la facilidad con la que se ve atraído por la construcción epistémicamente ofensiva de las sospechas que ella alimenta. Toda decepción de este tipo se fundamenta en la convicción de que para él *era* históricamente posible, en nuestro sentido recién ampliado, haber realizado un juicio de credibilidad mejor: hasta Greenleaf *podría* haber juzgado excepcionalmente. Al juzgar de forma rutinaria en estas circunstancias exacerbadas hace algo decepcionante que parece apropiado para considerarlo en cierto modo responsable de ello; pero el sentido en el que su carácter moral y epistémico se ve mancillado por su incapacidad de elevarse sobre la rutina no basta para justificar algo tan contundente como la culpa. No se puede culpar a nadie por realizar un juicio moral rutinario.

Pero, en todo caso, sí se le puede hacer responsable de hacer un juicio meramente rutinario en un contexto en el que la alternativa excepcional, en cuanto posibilidad histórica, está justo a la vuelta de la esquina, por lo que sugiero que es apropiado registrar esta responsabilidad mediante el resentimiento de la decepción. De manera que la distinción entre el juicio moral excepcional y el rutinario apunta a la posibilidad de hay un abanico de actitudes morales más matizado hacia los otros histórica y culturalmente lejanos (con independencia de las razones), pues nos permite evitar la arrogancia de considerarlos dignos de culpa por actos no considerados rutinariamente erróneos en su cultura, aun haciéndolos moralmente responsables en todo caso y en mayor o menor medida, en función de lo más o menos próxima y disponible que se considere que podría haber estado la actitud moral excepcional.

Si todo esto es correcto, entonces la distinción entre medidas morales discursivas excepcionales y rutinarias puede ayudarnos a comprender mejor las cuestiones que hay en juego en el tema del relativismo moral. Cuando juzgamos la conducta de las personas de culturas morales histórica o socialmente lejanas, no tenemos que circunscribirnos, ni deberíamos, al discurso moral rutinario de esa cultura (salvo en la medida en que solo nos interesen las cuestiones de la culpa), ya que los juicios más adecuadamente matizados del comportamiento moral de las personas de culturas lejanas solo estarán disponibles cuando tengamos en cuenta también cuáles podrían haber sido los juicios morales no rutinarios y más excepcionales e imaginativos si hubieran utilizado mejor sus propios recursos morales. En la literatura meta-ética vemos manifestarse una y otra vez una tensión fundamental en diferentes sentidos, y desde posiciones enfrentadas del debate, entre la apelación universalista de la psicología y el lenguaje moral y el hecho evidente de la contingencia cultural e histórica. Una y otra vez nos topamos con el aparente callejón sin salida de que podemos imaginar otra cultura en la que hay

prácticas moralmente aceptadas que nos resultan inaceptables y, sin embargo, aun reticentes e incluso incapaces de adoptar la medida de refrenar el juicio, sentimos al mismo tiempo una inquietante falta de justificación para culpar por sus actos a esos otros agentes remotos. Pero la distinción entre rutinario y excepcional nos ayuda a ver que no tiene por qué haber aquí ningún callejón sin salida para el pensamiento moral, pues abre un espacio para el resentimiento de la decepción; una actitud que no deja de dirigirse contra el agente o la agente individuales, pero que reconoce el apuro histórico en el que se encuentra.

La idea relativista «vulgar» de que es injusto formular juicios morales sobre personas de otras culturas morales es incoherente,<sup>18</sup> pero se debe defender la idea conexas de que los juicios de culpabilidad pueden ser impropios transcurridas incluso cortas distancias históricas: los juicios de culpabilidad son impropios cuando la conducta de las personas es producto del pensamiento ético que era rutinario en su cultura ética. Cuando, por ejemplo, examinamos las prácticas del pasado de obligar a las madres no casadas a entregar a sus bebés en adopción, no deberíamos circunscribirnos a los conceptos, actitudes y sentimientos a los que conjeturamos que se apelaba en el discurso moral cotidiano de esa sociedad en aquella época. Más bien, estamos autorizados a apelar al pensamiento que sí podrían haber tenido dada la totalidad de recursos éticos de que disponían, pero no consiguieron formular. Y podríamos comparar la conducta deliberativa de esos agentes con la de sus iguales que sí consiguieron adoptar las medidas excepcionalmente imaginativas que poco a poco adquirieron la suficiente masa crítica para empujar a la comunidad a adoptar una práctica más liberal, incluyendo, por supuesto, la ventaja cognitiva moral de que gozaban las personas más direc-

18 Véase B. Williams, «Interlude: Relativism», en *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972 [trad. cast.: *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1998].



tamente afectadas por la práctica misma: quienes fueron testigos o sufrieron en sus carnes el dolor de la separación de la madre, las consecuencias para el niño, etcétera. La distinción entre juicio moral rutinario y excepcional contribuye a explicar por qué es posible realizar algún progreso moral: por ejemplo, el abandono de la práctica de adopción forzosa. Pues, de lo contrario, ¿de qué otro modo, sino a través de las medidas discursivas moralmente excepcionales de una minoría, es capaz una comunidad de acabar viendo algo desde otra perspectiva de manera rutinaria?

Juzgar así a los agentes de épocas pasadas no es arrogancia, pues podemos admitir fácilmente que «pudo haberlo hecho mejor» será también nuestro epitafio ético; es cuestión de suerte saber en qué medida estar a la altura de lo moralmente rutinario es un logro que nos deja inmunes ante el resentimiento de la decepción por parte de agentes remotos. Depende muy significativamente de las contingencias que nos hayan constituido y de las que constituirán a las generaciones futuras. Por ejemplo, pienso a menudo en el hecho de que, aunque como carne sin llegar a tener del todo mala conciencia, una futura sociedad vegetariana juzgará a las personas como yo con aborrecimiento moral. Creo que los miembros de semejante sociedad seguramente tendrán derecho a sentir auténtica decepción moral por, digamos, mi incapacidad para ser consecuente y completar mi compromiso moral vigente con los animales domésticos y las mascotas. Podrían preguntarse por qué no reconocía yo mi compromiso implícito con la igualdad de la condición moral con todos los animales en general (yo me planteo preguntas similares, pero nunca llego a responderlas del todo). Pero si las futuras generaciones acaban por considerar efectivamente que comer animales es algo moralmente erróneo en este sentido, tal vez pudieran en todo caso evitar culpar a personas como yo sobre la base de que lo que ellos consideran un fracaso moral mío queda dentro de los límites del juicio moral rutinario contemporáneo. Creo que identificar formas de resentimiento

moral que no llegan a ser de culpa pero siguen orientándose contra el agente es la clave para obtener la respuesta moral adecuada a través de las distancias históricas y culturales. En términos más generales, distinguir los juicios morales rutinarios de los excepcionales nos ayuda a respetar la trayectoria universalista de la psicología y el lenguaje morales, pero sin violentar las contingencias históricas.

En este capítulo he caracterizado la virtud cuya necesidad crea el fenómeno de la injusticia testimonial: la virtud de la justicia testimonial, y he explorado la contingencia histórica de sus condiciones de posesión. La imagen que hemos obtenido es la de una virtud que, en un determinado momento de la historia, podría no estar disponible para algunos prejuicios. No obstante, una vez clarificado que la virtud está históricamente situada, ubiquémosla ahora en un entorno de máxima ahistoricidad: el escenario del Estado de Naturaleza. Hacerlo revelará en qué medida la virtud de la justicia testimonial es una virtud epistémica fundamental, esto es: una virtud epistémica que sirve a un propósito que trasciende el momento histórico por cuanto nace de una necesidad epistémica presente en toda sociedad humana.

## 5. La genealogía de la justicia testimonial

### *Una tercera virtud fundamental de la verdad*

En *Verdad y veracidad*, Bernard Williams hace uso de un método filosófico empleado tradicionalmente solo en la filosofía política.<sup>1</sup> Consiste en construir un escenario ficticio de Estado de Naturaleza como base desde la que extraer conclusiones filosóficas acerca de un concepto o institución determinados. Sin embargo, Williams no diseña el Estado de Naturaleza pensando en caracterizar nuestras necesidades políticas más básicas, sino más bien nuestras necesidades epistémicas más básicas, con el fin de arrojar luz sobre los conceptos de verdad y veracidad. Su construcción se hace eco de la de Edward Craig en *Knowledge and the State of Nature*,<sup>2</sup> si bien el propósito aquí es distinto. El proyecto de Craig (que analizaré con más detalle en el capítulo 6) consiste en iluminar el concepto de conocimiento mediante una explicación práctica de por qué disponemos de ese concepto. El principal objetivo de Williams es arrojar luz sobre el concepto de

1 B. Williams, *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006.

2 E. Craig, *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

veracidad mediante una explicación práctica de por qué es una virtud y cómo se ha convertido en un valor intrínseco.

Debemos entender el Estado de Naturaleza como una sociedad humana reducida a lo mínimo (una sociedad con la mínima organización social) en la que las personas viven en grupos y, por tanto, comparten algunas necesidades básicas. Como es natural, dada la naturaleza del proyecto, el enfoque se centra en las necesidades epistémicas, para lo cual ingresan en el relato otras necesidades solo en la medida en que estén vinculadas a preocupaciones epistémicas. La construcción de la vida epistémica en el Estado de Naturaleza tiene tres fases, que guardan relación con tres necesidades epistémicas colectivas:

- 1) La necesidad de poseer las verdades suficientes (y no demasiadas falsedades) para facilitar la supervivencia: es decir, información relevante y práctica acerca de, pongamos por caso, qué alimentos son aptos para comer, cuáles son venenosos, etcétera.

Obviamente, será muy ventajoso poder contar no solo con los ojos y los oídos propios, por así decir, sino también con los ojos y los oídos de los demás. Una política de dependencia individualista de uno mismo sería una mala estrategia de supervivencia. Por tanto, la primera necesidad genera de inmediato una segunda necesidad.

- 2) La necesidad de participar en una práctica epistémica mediante la cual se comparta o ponga en común la información.

La puesta en común de recursos epistémicos aprovecha cualesquiera divisiones del trabajo epistémico surgidas de otro tipo de divisiones del trabajo. En el plano más básico, habrá una división del trabajo epistémico sencilla y flexible nacida del hecho de que las personas estarán en diferentes lugares en distintos momentos, de tal modo que los compañeros que pregunten puedan hacer uso de

la «ventaja netamente posicional» de que pueda gozar alguien ante una pregunta para la que se busque respuesta. Este tipo de ventaja posicional podría consistir en «estar en lo alto de un árbol», lo que permitiría ser capaz de observar si se aproxima un depredador, o «haber estado en un lugar en un determinado momento» y, por tanto, haber ocupado la necesaria posición espacio-temporal para haber observado lo sucedido.

Hasta aquí la construcción es como la de Craig y, al igual que él, Williams observa que las situaciones de escasez y otros tipos de competencia, por no hablar de la simple maldad, pueden generar motivos para el engaño y la ocultación; un interés que Williams dibuja en los términos de las ventajas que se obtienen de ser un polizón egoísta frente a los otros tipos de prácticas epistémicas confiadas y cooperadoras. Pero este es un problema que Craig y Williams abordan de manera un tanto distinta, de tal modo que la tercera fase del relato del Estado de Naturaleza constituye un punto de divergencia entre las dos versiones. La tercera fase de Craig implica un cambio de perspectiva categórico desde la del hablante a la del oyente o investigador, cuya significación analizaremos más adelante. En cambio, la tercera fase de Williams se mantiene en la perspectiva del hablante, pues lo que le preocupa es la veracidad de los hablantes, algo que no depende del reconocimiento por parte de un oyente. Observa que el colectivo (cuyos miembros están todos interesados en utilizar el fondo común de información) tiene una necesidad básica de generar presión para contrarrestar el interés por ser un polizón egoísta aprovechándose de la práctica de confianza existente. Se deben ejercer algunas presiones orientadoras de la acción para animar a las personas a actuar como informantes veraces o fiables para sus compañeros investigadores, incluso en aquellas ocasiones que no convienen a sus intereses individuales. Por tanto, la tercera fase de Williams recoge:

- 3) La necesidad de fomentar en los individuos una disposición favorable a consolidar las relaciones de confianza.

Como es natural, esa necesaria disposición favorable puede ser de dos tipos, explica Williams:

Puesto que estamos hablando de personas que tienen creencias, deseos e intenciones, y que pueden expresarlos o no, resulta natural pensar que esas disposiciones pueden ser de dos tipos diferentes. Un tipo de disposición tiene que ver con la adquisición de una creencia correcta, en primer lugar, y el traslado de esa creencia de una manera fiable al fondo común de creencias. Las otras disposiciones deseables —es decir, deseables desde el punto de vista social de quienes emplean la información acumulada— son necesarias porque las criaturas reflexivas tendrán la posibilidad, en esta organización, del engaño y de la ocultación; también tendrán motivos para ello, como cuando un cazador ha encontrado una presa que preferiría reservar para sí mismo y su familia próxima (aquí reside la clave de la famosa observación de Voltaire de que los hombres tienen lenguaje para ocultar sus pensamientos).<sup>3</sup>

Por tanto, nacen así las virtudes de la Precisión y la Sinceridad (con la letra mayúscula se indica que se trata de versiones un tanto abstraídas de la precisión y la sinceridad), cada una de las cuales guarda relación respectivamente con un determinado conjunto de disposiciones que apuntalan las relaciones de confianza epistémica necesarias para la práctica de poner en común información. La Precisión y la Sinceridad son de hecho auténticas virtudes, y no simples destrezas, puesto que ambas se encuentran bajo la jurisdicción de la voluntad. Esto es obvio en el caso de la Sinceridad, pero también de la Precisión, como señala

3 B. Williams, *Verdad y veracidad*, op. cit., pp. 53-54.

Williams, porque si se refiere o no con Precisión lo que se cuenta a los compañeros investigadores depende, por ejemplo, de lo que uno se esfuerce, del tesón con el que uno se empeña en atravesar las meras apariencias, de lo que uno se afane en la tarea y de muchos otros aspectos de la conducta epistémica.<sup>4</sup>

Es interesante preguntarse qué se consigue con la aparición de las virtudes de la Precisión y la Sinceridad. Creo que se consigue bastante más de lo que Williams parece otorgarles. Mostrar que dos *virtudes* intelectuales cardinales nacen directamente de las necesidades epistémicas absolutamente básicas es mostrar que en una sociedad humana *deben* aparecer estas dos virtudes. Así pues, en lo que se refiere a la Precisión y la Sinceridad, no solo hay naturalismo, sino también universalismo. Esto es seguramente lo que pretende subrayar Williams. Pero lo que Williams parece subestimar es el extremo hasta el cual la aparición de estas dos virtudes que componen la veracidad ilustra ya la aparición de dicha veracidad como un valor *no instrumental o intrínseco*, si bien partiendo de unos orígenes decididamente instrumentales.<sup>5</sup> Por consiguiente, creo que Williams se excede cuando dice que una limitación de la historia hasta este punto es que «los valores de Precisión y Sinceridad son igualmente *instrumentales*: se han explicado por entero a partir de otros bienes, y en particular del

4 Para un análisis más amplio de las formas en las que la creencia se inscribe en la voluntad, véase L. Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, primera parte, sec. 4.2. Para una perspectiva distinta, que defiende la idea de que todas las virtudes son destrezas, véase P. Bloomfield, «Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, 1 (enero de 2000), pp. 23-43.

5 A grandes rasgos, Williams considera equivalentes los términos «no instrumental» e «intrínseco». Lo que diferencia a los valores no instrumentales/intrínsecos de los meramente instrumentales es que, aunque los valores intrínsecos se explican refiriéndose a intereses instrumentales, no se trata de una explicación reduccionista; véase *Verdad y veracidad*, op. cit., p. 96.

valor de conseguir lo que se desea, evitar el peligro, dominar el medio, etcétera»;<sup>6</sup> pero esto no es verdad. Parte de la explicación de estos valores es que emergen como respuesta a la necesidad de ejercer presión social sobre los individuos para que sean veraces *aun cuando haya poderosas consideraciones instrumentales para actuar en contrario*, de tal modo que aquellos cuyo testimonio es ciertamente preciso y sincero se revelan como impulsados por la virtud, y no por meras razones instrumentales.<sup>7</sup>

Así pues, en cuanto virtudes, la Precisión y la Sinceridad aportan su poder de acción orientadora a la consolidación de las relaciones de confianza, por lo que su aparición señala ya la transformación de la veracidad, que deja de ser un valor que influye en la conducta epistémica de las personas solo en la medida en que es un medio útil para alcanzar sus fines y pasa a convertirse en un valor cuya influencia es no instrumental. Eso quiere decir que la capacidad orientadora de la acción de estas virtudes de la verdad basta ya para al menos iniciar una transformación de la veracidad que la lleve a dejar de ser un valor instrumental y convertirse en un valor intrínseco. Otra forma de expresarlo sería decir que la persona que tiene, digamos, la virtud de la Precisión, se distingue por el hecho de que está motivada por la precisión en sí misma: la impulsa el valor de la precisión con independencia de si sirve o no a sus fines en alguna ocasión

6 *Ibid.*, p. 67.

7 Existe un debate curiosamente paralelo en relación con la búsqueda y, por así decir, la puesta en común de conocimiento científico en el mundo real, que gira en torno a en qué medida la confianza puramente «estratégica» o instrumental (junto con diversas restricciones institucionales como la reproducción de los resultados y la revisión de colegas) basta para obtener el tipo de cooperación necesaria para eliminar el error y el fraude. Para la visión de que es suficiente, véase M. Blais, «Epistemic Tit for Tat», *Journal of Philosophy*, 84 (julio de 1987), pp. 363-375, y para la versión de que no lo es, véase J. Hardwig, «The Role of Trust in Knowledge», *Journal of Philosophy*, 88 (diciembre de 1991), pp. 693-708.

en particular (más adelante volveremos sobre este rasgo de la virtud). Sin embargo, Williams parece conceder poco peso a este aspecto de las virtudes, pues a continuación pasa a presentar un argumento específico e independiente a favor de la idea de que la veracidad es un valor intrínseco.<sup>8</sup> Obviamente, un argumento así reviste un interés independiente, pero dudo de que sea necesario para reforzar las virtudes de la Precisión y la Sinceridad ya establecidas. Además, si estas virtudes tal como son no pueden consolidar lo bastante las relaciones de confianza, es dudoso que sirva de alguna ayuda real conceder articulación social a la idea de que las dos virtudes componen un valor intrínseco. Es poco probable que alguien que se muestra imperturbable ante la idea de que la veracidad es un valor consagrado en determinadas virtudes se reforme demasiado por el énfasis moral que le otorga su condición de valor intrínseco. Por consiguiente, sugiero que entendamos que el argumento independiente de Williams a favor de que la veracidad es un valor intrínseco se puede desvincular de la preocupación por reforzar la confianza y que concedamos que, en el Estado de Naturaleza, las relaciones de confianza epistémica ya están consolidadas en la medida en que con la aparición de la Precisión y la Sinceridad como virtudes es socialmente realista tratar de hacerlo. O, expresándolo de otro modo, podríamos decir que la presión que estas virtudes ejercen sobre las personas para que sean veraces en aras de la veracidad misma es ya una presión significativa en dirección a considerar la veracidad como algo intrínsecamente valioso.

Ahora estamos en condiciones de averiguar si en el Estado de Naturaleza hay otra virtud de la verdad que aparezca junto con la Precisión y la Sinceridad. Para ver que la hay, nos servirá de ayuda cambiar a la tercera fase de la historia según Craig, de modo que podamos hacer explícito la necesaria transferencia

8 B. Williams, *Verdad y veracidad*, *op. cit.*, p. 144.

desde el punto de vista del hablante al del oyente o investigador.<sup>9</sup> Los materiales suministrados por la historia del Estado de Naturaleza, referidos hasta el momento desde el punto de vista del hablante, no incluyen los materiales necesarios para recabar verdades de los demás. Ya hemos expuesto que la necesidad de

9 La indebida preferencia de la epistemología por lo primero era algo que, como señala Craig, Williams había señalado como importante para la epistemología en *Problems of the Self*, donde expone la distinción indicando que

existe en la filosofía un prejuicio bastante arraigado, según el cual el conocimiento debe ser al menos tan grandioso como la creencia, que el conocimiento es creencia más bastantes otras cosas; concretamente, creencias junto con verdad y buenas razones. Este enfoque me parece en buena medida erróneo. Se fomenta concentrándose en una situación muy particular que los escritos académicos sobre el conocimiento aprecian sobremedida y que se podría denominar situación del *examinador*: aquella situación en la que sé que *p* es verdadero, este hombre ha afirmado que *p* es verdadero y yo formulo la pregunta de si este hombre lo sabe realmente o tan solo lo cree. Se me representa verificando las credenciales que tiene alguien sobre algo acerca de lo que yo ya sé [...] Pero esto dista mucho de ser nuestra situación ordinaria con respecto al conocimiento; nuestra situación ordinaria con respecto al conocimiento (en relación con otras personas) se parece bastante más a la de tratar de encontrar a alguien que sepa lo que nosotros no sabemos; es decir, encontrar a alguien que sea una fuente de información fiable acerca de algo [...] Nuestra pregunta ordinaria no es «¿Sabe Jones que *p*?». Nuestra pregunta ordinaria es más bien «¿Quién sabe si *p*?». (B. Williams, «Deciding to Believe», en *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 146)

Williams creía que la explicación del concepto de conocimiento según el Estado de Naturaleza indicaba que el conocimiento era anterior a la creencia; con todo, Craig construye su explicación con meticulosidad con el fin de dejar margen para el compromiso analítico tradicional con la idea de que, al menos en los seres humanos, el conocimiento supone creencia cierta más (llamémoslo así) garantía. Para un caso independiente de la idea de que el conocimiento es anterior a la creencia, véase T. Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000, caps. 1 y 2.

poner en común información plantea ciertas demandas sobre los hablantes (que poseen las virtudes de la Precisión y la Sinceridad), pero formula asimismo demandas a los oyentes, aunque todavía no hemos abordado la cuestión relativa a cuáles podrían ser. A todas luces, en el Estado de Naturaleza los oyentes o investigadores tendrán que estar abiertos a las verdades que les ofrezcan sus iguales, pero sin llegar a ser crédulos de testimonios que sean fehacientemente falsos. Así pues, en el Estado de Naturaleza los investigadores tienen que ser capaces de distinguir a los informantes fiables de los no fiables, de modo que puedan discriminar con responsabilidad qué proposiciones aceptan como verdaderas. Ahora bien, si en el Estado de Naturaleza no quedara ninguna imprecisión o insinceridad residual una vez que hubieran aparecido las virtudes de la Precisión y la Sinceridad, entonces no hay duda de que nuestros oyentes-investigadores no serían vulnerables a aceptar las no verdades como verdades y ser crédulo no llevaría ningún coste asociado (o, más bien, no existiría nada semejante a la credulidad). Pero eso significaría introducir la mera fantasía en la construcción del Estado de Naturaleza, lo cual lo alejaría demasiado de la naturaleza humana como para que cumpliera alguna función explicativa. La idea de que la Precisión y la Sinceridad son virtudes solo puede ejercer la presión suficiente para garantizar que la información aparentemente puesta en común es información auténtica, por lo que debemos afrontar la necesidad de que los oyentes discriminen de quién obtienen la información. Esta necesidad epistémica colectiva es tan básica como cualquier otra de las que hayamos mencionado y nace directamente de la segunda fase. Por tanto, la tercera fase de la construcción de Craig guarda relación con la necesidad de distinguir a los buenos informantes de los malos. Recoge lo siguiente:

3') La necesidad de que los informantes potenciales muestren «propiedades orientadoras»; es decir, propiedades

que, por definición, indiquen con fiabilidad que nos están transmitiendo la verdad.

Para Craig, una propiedad orientadora podría ser muchas cosas, desde una característica como «mirar en la dirección correcta en determinado momento» hasta algo relacionado con la experiencia individual como «tener un buen historial de hacer bien ese tipo de cosas». En el Estado de Naturaleza, las propiedades orientadoras serán naturalmente menos y más sencillas de lo que lo serían los indicadores de autoridad en cualquier sociedad real, más institucionalizada; pero podemos añadir sin temor a distorsionar la concepción de Craig propiedades orientadoras posibles como «responder con seguridad» o incluso «parecer que se sabe de lo que se habla», dado que este tipo de elementos son rasgos básicos de la socialización discursiva humana y que, para un amplio abanico de temas cotidianos no plagados de intereses competitivos y demás, este tipo de propiedades sería ciertamente fiable como indicador de fiabilidad epistémica.

Así que podemos decir que en el Estado de Naturaleza la oyente debe ser convenientemente sensible a las propiedades orientadoras, de tal modo que pueda participar en la puesta en común de la información y, por tanto, compartir el conocimiento. Los oyentes necesitan tener una disposición que los lleve a aceptar las verdades y rechazar las falsedades de manera fiable. En otras palabras, los oyentes en el Estado de Naturaleza necesitan actitudes que contribuyan a garantizar que sus juicios de credibilidad no sean demasiado errados. En los capítulos anteriores he recalado que los escenarios sociales históricos reales ejercen muchas presiones que es probable que distorsionen nuestros juicios de credibilidad y me he centrado en el prejuicio identitario en particular. Ahora nos centraremos en que el Estado de Naturaleza nos invita a preguntar qué tipo de presiones contrarias originales existen aquí para distorsionar la formación de los juicios de credibilidad correctos. Ya entendemos que en el Estado de Na-

turalidad las personas viven en grupos, los cuales se caracterizan por una división del trabajo que se traduce en divisiones del trabajo específicamente epistémico. Pero ahora deberíamos llevar un poco más lejos esa concepción concibiendo las relaciones de pertenencia y no pertenencia que los grupos humanos generan, así como las relaciones de lealtad y enemistad emanadas de ellas de forma natural (casi todo esto está implícito en el discurso de Williams y Craig sobre la competencia, la escasez y la simple maldad entendidas como motivaciones para engañar u ocultar información). Entonces, en consecuencia, en el Estado de Naturaleza los grupos humanos tendrán entre sus conceptos algunos equivalentes, al menos, a «forastero», «miembro», «aliados», «enemigos» y «competidores». Y esto quiere decir que en el Estado de Naturaleza la percepción social y el juicio comportarán categorización social, lo que supone que la creación de juicios de credibilidad se basará en cierta medida en estereotipos. Una vez que consideramos que debe haber alguna división del trabajo significativa (sin comprometernos con ninguna de ellas en particular), queda aún más claro que en el Estado de Naturaleza las percepciones sociales estereotípicas informarán los juicios de credibilidad. De hecho, dada mi explicación del testimonio, en el Estado de Naturaleza forma parte intrínseca de cómo las personas consiguen satisfacer la necesidad señalada como fase (3<sup>a</sup>) de la construcción de Craig: la necesidad de discriminar a los buenos de los malos informantes.

Así pues, por mínimo que siga siendo su carácter social, el Estado de Naturaleza contiene al mismo tiempo los suficientes conceptos identitarios sociales y las suficientes presiones prácticas para producir algunos estereotipos identitarios prejuiciosos básicos (los forasteros son ignorantes, los competidores quieren engañarnos, etcétera). Claro que habrá estereotipos fiables, pero insistir en que el Estado de Naturaleza es un lugar donde no hay ninguna presión orientada en el sentido de los estereotipos prejuiciosos sería insistir en que en el Estado de Naturaleza las per-

sonas mantienen un equilibrio psicológico tan firme que los impulsos humanos básicos normales que motivan los prejuicios están ausentes por completo.<sup>10</sup> Pero esto no sería más que otra forma de introducir la mera fantasía en nuestra meticolosa abstracción. Más bien, debemos admitir que en el Estado de Naturaleza habrá tendencia a que exista alguna clase de estereotipo identitario prejuicioso restringido. Así las cosas, se desprende que aun en el Estado de Naturaleza la capacidad de los oyentes para discriminar la información auténtica de la falsa tendrá que incluir una determinada sensibilidad antiprejuiciosa («el hecho de que no sea uno de nosotros no quiere decir que sea un mentiroso/un loco»). En el Estado de Naturaleza, el complejo de virtudes orientado a la apertura crítica a la palabra de los demás tiene que incluir una virtud específicamente antiprejuiciosa como la de que el oyente corrija de manera fiable cualquier influencia antirracional que en otras condiciones el poder identitario ejerciera sobre sus juicios de credibilidad. Ya conocemos esta virtud antiprejuiciosa correctora por nuestro anterior análisis de la justicia testimonial como virtud, pero como aquí solo guarda relación con aquellos prejuicios básicos que operan en el Estado de Naturaleza y, por tanto, es una abstracción de la virtud histórica real, señálemosla (en armonía con la explicación de Williams) con letras mayúsculas: Justicia Testimonial. Lo que el entorno genealógico nos permite apreciar es que desde el punto de vista de la puesta en común de conocimiento, esta virtud del oyente es el equivalente esencial de las virtudes de la Precisión y la Sinceridad en el hablante. La Precisión y la Sinceridad sustentan la confianza en lo que respecta a la *aportación* de conocimiento al fondo común de saber; la Justicia Testimo-

10 Esta concepción de los prejuicios entendidos como un rasgo normal de la psicología humana está apoyada por la argumentación de Elisabeth Young-Bruehl de que los prejuicios no son patológicos (*The Anatomy of Prejudices*, *op. cit.*; cfr. las pp. 32 y 209).

nal contribuye a sostener la confianza en lo relativo a la *adquisición* de conocimiento del fondo común de saber.

Así pues, parece que la virtud que impide que los oyentes inflijan a los hablantes una injusticia testimonial se revela como una tercera virtud básica de la verdad, por la razón de que en el Estado de Naturaleza libera a los oyentes del prejuicio que les llevaría a perderse verdades que pudieran necesitar. De modo que la necesidad que tiene el colectivo de consolidar las relaciones de confianza epistémica revela que requiere que se ejerzan presiones no solo para promover la Precisión y la Sinceridad de los hablantes, sino también para favorecer la Justicia Testimonial en los oyentes. Pues del mismo modo que aparecen la Precisión y la Sinceridad, esta virtud antiprejuiciosa nace de la necesidad básica de poner en común información en un entorno social mínimo en el que, en todo caso, haya menos propensión humana innata no solo a engañar y ocultar, sino también a tener prejuicios. Deberíamos señalar que el Estado de Naturaleza tal como lo he representado ahora supone una desviación no solo de Williams, sino también de Craig, pues mi historia deja poco espacio para las propiedades orientadoras *per se*. Por definición, está garantizado que las propiedades orientadoras son fiables y la mera presencia del prejuicio en el Estado de Naturaleza favorece una concepción según la cual no hay ninguna propiedad orientadora como tal, sino solo los equivalentes anuladores; llamémoslos «marcadores» de autoridad (sean las señales de confianza «marcadores positivos» y las de no confianza «marcadores negativos»). El elemento práctico-conceptual subyacente tras las propiedades orientadoras de Craig es que la veracidad es anterior al engaño, que la confianza precede a la desconfianza; debe haber *algunos* marcadores de autoridad fiables, pues de lo contrario la práctica misma de poner en común información sencillamente no se pondrá en marcha. Exacto; pero podemos respetar este elemento sin insistir en las propiedades orientadoras como tales sencillamente estipulando que en el Estado de Naturaleza son fiables



por lo general. Cualquier otra cosa que excediera a esto sería un paso demasiado largo en dirección a la idealización racional, pues oscurecería nuestro objeto de estudio mismo. La imagen relevante del Estado de Naturaleza para el presente proyecto no debe ensombrecer el hecho de que la naturaleza humana es tal que, por simples que sean las agrupaciones o sociedades humanas, los prejuicios que habitan en el seno de los grupos y entre ellos están inevitablemente en perspectiva. Si es así, entonces hasta en el Estado de Naturaleza están presentes, como significativas presiones contrarias a la verdad, la tendencia humana a sostener prejuicios así como las motivaciones para el engaño y la ocultación.

Recapitulemos. Hemos partido de la apreciación de Williams de que, como en el Estado de Naturaleza los seres humanos tendrán motivaciones para engañar y ocultar, es necesario promover dos tipos de disposición en los hablantes, una relacionada con la Precisión y otra con la Sinceridad; y que estas disposiciones constituyen dos virtudes de la verdad básicas. Lo que hemos descubierto ahora es que hay otra disposición igualmente fundamental para controlar las motivaciones caprichosas que, de lo contrario, perturbarían la puesta en común del conocimiento en el Estado de Naturaleza: la disposición en los oyentes a evitar los prejuicios en sus juicios de credibilidad. Sin esta disposición entre los usuarios del fondo común de información, la comunidad epistémica sería vulnerable a otra disfunción epistémica, cuyo riesgo está tan profundamente incorporado en las estructuras de la motivación humana como la disfunción nacida de las motivaciones interesadas por ocultar o engañar. El riesgo de la disfunción de la injusticia testimonial nace de la propensión humana fundamental hacia el prejuicio, en especial el prejuicio identitario; el riesgo de la disfunción del ocultamiento o el engaño nace de la propensión humana fundamental a actuar por egoísmo. Dada la posible presuposición de que muchos prejuicios identitarios hunden su raíz en una especie de mecanismo de defensa psicológico, hay margen para sostener que los prejuicios

que aparecen en el Estado de Naturaleza *son* una forma de egoísmo o interés personal. Pero no hay necesidad de insistir en que el prejuicio es tan básico en la naturaleza humana como (otras formas de) egoísmo. Lo único que necesitamos para la presente argumentación es la idea de que en el Estado de Naturaleza las personas muestran tendencia no solo hacia el egoísmo o interés personal *per se*, sino también hacia aquellas formas de prejuicio identitario más elementales de la naturaleza humana. Ambas representan pautas naturales de motivación humana que es preciso someter si se pretende poner en marcha la práctica de poner en común conocimiento. La Justicia Testimonial se revela aquí como una tercera virtud fundamental de la verdad.

Todo esto concierne a la virtud de la Justicia Testimonial, la abstracción de la virtud propia del escenario del Estado de Naturaleza. Pero, por supuesto, la virtud histórica real de la justicia testimonial tiene idéntica estructura. Nace de la versión básica original para adoptar alguna forma histórica más estratificada, según lo cual la forma precisa que adopte (el lugar que ocupe en el discurso moral y epistémico, la importancia y el significado que se le atribuya e incluso el grado en el que se la diferencie o siquiera nombre) variará en función del momento histórico-cultural. Tal vez en nuestra época lo que más se aproxime a eso sea la noción de «imparcialidad», o tal vez empleemos formulaciones negativas que aludan a que un oyente no está sesgado o no tiene prejuicios. Pero ninguna aproximación recoge la naturaleza esencialmente correctora de la virtud; y, sin duda, normalmente no distinguimos a ninguna virtud en particular como antídoto contra la discriminación generalizada y, en ocasiones, profunda que la injusticia testimonial es en realidad. La historia todavía no ha hecho gran cosa por la virtud de la justicia testimonial.

Exactamente igual que las virtudes históricas reales suelen estar más estratificadas que sus equivalentes del Estado de Naturaleza, así también los estereotipos de la autoridad epistémica

están más estratificados y son potencialmente menos fiables que cualesquiera otros que encontremos en el Estado de Naturaleza. Atendiendo a la historia, Steven Shapin nos brinda un convincente ejemplo de un estereotipo prejuicioso de la autoridad epistémica que operaba en la Inglaterra del siglo xvii. Parece que *ser un caballero* constituía un marcador positivo de fiabilidad epistémica en sus dos aspectos: competencia y sinceridad. Shapin nos cuenta que, casi literalmente, se atribuía al caballero una competencia privilegiada, incluso en cuestiones de percepción:

La primera consideración implicada en la cultura de la veracidad del caballero raramente era objeto de un tratamiento explícito en la bibliografía ética práctica de los albores de la Europa moderna. Sin embargo, era un rasgo absolutamente fundamental de la evaluación práctica de los testimonios, y un rasgo que podría ayudar en la discriminación del valor del testimonio de fuentes caballerosas y plebeyas. Era la adscripción de la *competencia perceptiva* a los caballeros.<sup>11</sup>

Partiendo de la explicación de Shapin podemos conjeturar también que ser un caballero operaba asimismo de forma efectiva como marcador de sinceridad. El caballero gozaba de la independencia económica y social proporcionada por el privilegio social, y esta posición social elevada significaba que, en términos generales, se lo consideraba libre del tipo de obligaciones o deudas que se podría pensar que proporcionara, y podría proporcionar de hecho, motivaciones para engañar a los demás. Por otra parte, la cuestión de no engañar estaba reforzada por un código del honor caballeroso. Este privilegio social no solo significaba

11 S. Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994, p. 75 (en cursiva en el original).

que se considerara que tenía poco que ganar con el engaño; significaba solo que tenía mucho que perder si se descubría que incumplía el código: merecía la pena preservar y proteger un historial de nobleza en la conducta.

Si Shapin está en lo cierto, parece que en Inglaterra hubo un momento histórico en que ser un caballero era un marcador clave de la fiabilidad epistémica, no con respecto a ninguna cuestión o abanico de cuestiones concretas, sino en general. Si ser un caballero era un marcador positivo de autoridad, ser plebeyo o mujer era un marcador negativo. La dependencia económica y social de las mujeres del siglo xvii significaba que casi nunca hacía falta siquiera aludir a su supuesta falta de autoridad racional (como la de los varones plebeyos):

Había poderosas instituciones de exclusión que afectaban al papel político y cultural que desempeñaban las mujeres, así como los varones plebeyos. Pero precisamente porque estos sistemas institucionales eran tan efectivos, y porque las justificaciones seleccionaban de manera abrumadora a la dependencia como circunstancia descalificadora, la *cultura alfabetizada* de los albores de la Inglaterra moderna no estaba en absoluto tan significativamente marcada por identificadores de discapacidades de género como lo estaba por los comentarios sobre el «servilismo», la «vileza» y lo que era ser «innoble».<sup>12</sup>

Tampoco es que los poetas y versificadores isabelinos guardaran silencio precisamente sobre este asunto:

El rostro de una mujer está repleto de artimañas,  
como las de un cocodrilo son sus lágrimas [...]  
La lengua no deja de parlotear,  
y más rauda que hoja de álamo se agita;

12 *Ibid.*, p. 88.

Y como habla de lo que ignora,  
más de una falsedad allí le estalla.<sup>13</sup>

Cualquiera que sea la forma que puedan adoptar en la historia los estereotipos de autoridad prejuiciosos, el poder del prejuicio para corromper las relaciones discursivas se incrementa marcadamente en la transición del Estado de Naturaleza a la sociedad histórica, aunque solo sea porque cualquier sociedad real acoge mucha más complejidad social capaz de suministrar nuevas motivaciones para los prejuicios. Esto significa que la virtud de la Justicia Testimonial se convierte en la transición a la historia en un rasgo aún más importante de la vida epistémica. También puede convertirse en una virtud más admirable de poseer en el contexto de la melé social del mundo real, puesto que está destinada a convertirse en algo mucho más arduo de alcanzar. Me he concentrado en la Justicia Testimonial sobre todo como virtud *intelectual*. Pero no debemos olvidar que esta virtud no sirve solo a un valor último, sino a dos: protege al mismo tiempo tanto la verdad como la justicia. Se puede confiar en que la persona que posee esta virtud evita menoscabar epistémicamente a los demás, así como también perderse o dejar pasar las verdades que se ofrecen. Pero esto plantea ahora la pregunta de cómo debemos categorizar la virtud. ¿Debemos considerar que la justicia testimonial es sobre todo una defensa ética contra la injusticia o una defensa intelectual contra el error?

#### *Una virtud híbrida: ético-intelectual*

Alguien podría desear insistir en la pregunta de si la justicia testimonial es una virtud intelectual o moral. Si las virtudes inte-

<sup>13</sup> Humfrey Gifford, en N. Ault (ed.), *Elizabethan Lyrics*, Nueva York, Capricorn Books, 1960; citado en Shapin, *Social History of Truth*, op. cit., p. 89.

lectuales suelen tener la verdad como fin último<sup>14</sup> y las morales tienen por el suyo alguna forma del bien, entonces es legítimo preguntar qué valor aparece como fin último de la justicia testimonial. Tratemos de fijar la cuestión recordándonos que la disposición central de esta virtud es aquella que motiva a la sujeto para neutralizar el impacto del prejuicio en sus juicios de credibilidad, lo cual sirve por igual a la justicia y a la verdad. Tal vez esto muestre que debemos resistirnos a la pregunta dicotómica de si la justicia testimonial es una virtud intelectual o moral. Deberíamos traer a la mente el hecho de que la respuesta a esta pregunta contundente solo de manera superficial depende tan solo de si es la verdad o la justicia la que aparece como el fin último de la virtud. Esto sin duda alivia en cierto modo la carga de la pregunta, por cuanto parece dejar margen para la posibilidad de que no haya ninguna respuesta definitiva independiente del contexto.

Pero vayamos más despacio. Debemos tener en cuenta cómo se identifican las virtudes y examinar con mayor atención qué arroja la comparación de la estructura de las virtudes intelectuales y las éticas. Un fragmento de la obra de Linda Zagzebski nos puede ayudar en estos dos aspectos conexos:

Una *virtud* [...] es una excelencia arraigada y duradera de la persona humana que incluye tanto un elemento motivacional como un componente de garantía de éxito para alcanzar el fin que se propone en el componente motivacional. Una motivación es una emoción-disposición que incoa y orienta la acción

<sup>14</sup> Tomo esta idea porque es relativamente poco controvertida, pero obsérvese la excepción de Montmarquet. Él defiende una concepción de las virtudes intelectuales según la cual no tienen que propender a la verdad, sino que más bien son «cualidades que una persona deseosa de la verdad *querría* tener» (J.A. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 1993, p. x). Véase también su artículo «Epistemic Virtue», *Mind*, 96 (1986), pp. 482-497.

hacia un fin. El componente motivacional se diferencia de la virtud particular, pero una taxonomía completa de las virtudes seguramente revelará que los fines inmediatos de las virtudes particulares no son fines últimos, sino que varias virtudes tienen un mismo fin último. Así, por ejemplo, la generosidad, la compasión, la amabilidad y la caridad apuntan en última instancia al bienestar de los demás, aun cuando cada una de ellas tenga un fin más inmediato: en el caso de la compasión, se trata del alivio del sufrimiento de los demás; en el de la generosidad, del incremento de la posesión de los bienes de la vida por parte de nuestros vecinos. Las virtudes intelectuales apuntan en última instancia a la verdad, pero cada una de ellas también tiene un fin más inmediato, como distinguir a la autoridad fiable de la no fiable, o recabar la suficiente cantidad de evidencias relevantes.<sup>15</sup>

En el presente contexto resulta particularmente útil la idea de que las virtudes individuales tienen un componente motivacional diferenciado. La compasión, por ejemplo, se distingue por el fin inmediato de aliviar el sufrimiento de los demás, aun cuando pueda compartir con otras determinadas virtudes el fin último del bienestar de los demás. La idea de que podemos extraer de aquí cómo diferenciar las virtudes (aunque Zagzebski no la proponga explícitamente) se me antoja obvia y correcta. Dado que hay grupos de virtudes que pueden compartir el mismo fin último (el fin último de la verdad es común a muchas virtudes intelectuales), el fin último no puede ser lo que distinga a una virtud de otra. Solo puede distinguirlas el fin más inmediato o, lo que viene a ser lo mismo, el motivo para buscar el fin inmediato. Esta idea nos ayuda a aligerar aún más nuestra pregunta superficialmente contundente de si la virtud de la justicia testimonial es intelectual o ética. Si preguntamos cuál es el fin inme-

15 L. Zagzebski, «Sinopsis de *Virtues of the Mind*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 1 (enero de 2000), p. 172.

diato de la justicia testimonial considerada como virtud intelectual, la respuesta es «neutralizar los prejuicios en los juicios de credibilidad propios», por lo que su fin último será la verdad. Porque es necesario neutralizar los prejuicios para adquirir la necesaria apertura a la verdad a la que el sujeto en última instancia aspira; si la oyente permite que los prejuicios influyan en su juicio de credibilidad, es vulnerable a perderse alguna verdad. Si ahora preguntamos cuál es el fin inmediato de la justicia testimonial considerada como virtud ética, la respuesta, una vez más, es «neutralizar los prejuicios en los juicios de credibilidad propios», por lo que su fin último será la justicia. Porque neutralizar los prejuicios es el medio necesario para evitar infligir una injusticia testimonial a nuestro interlocutor. Por tanto, la justicia testimonial considerada como virtud intelectual o como virtud ética contiene la misma motivación diferenciadora: neutralizar los prejuicios en nuestros juicios de credibilidad. Concluyo que son una y la misma virtud, aun cuando el fin último que lleve más propiamente adherido (la verdad o la justicia) varíe según el contexto.<sup>16</sup> En contextos en los que el dilema práctico es tal que sobresale la apertura a la verdad, será adecuado considerar la virtud desde una virtud intelectual. En los contextos en los que destaquen las consideraciones éticas, será más apropiado considerarla desde la perspectiva de una virtud ética.

Pensemos en los siguientes casos. Si, por ejemplo, la oyente es una detective que exhibe la virtud de la justicia testimonial cuando trata de determinar qué sucedió exactamente en la escena de algún incidente interrogando a un adolescente con antecedentes de delitos menores, entonces, aunque las consideraciones éticas nunca pierden su fuerza, el *aspecto* principal de la

16 Estoy en deuda con Andrew Chitty por una provocadora pregunta remitida por correo electrónico y a Anne Kelleher por una valiosa discusión posterior sobre las cuestiones planteadas. Juntos, ambos me ayudaron a abrirme paso por estas cuestiones.

motivación de la detective para mostrarse abierta y sin prejuicios a cualesquiera verdades que este adolescente pueda transmitir es, a todas luces, descubrir los hechos. En semejante situación discursiva sobresalen las consideraciones epistémicas, ya que la finalidad práctica principal de la oyente es alcanzar la verdad. En consecuencia, lo más apropiado es considerar que el fin último de la virtud que está ejerciendo la detective es la verdad y, por tanto, que la virtud que exhibe al neutralizar sus prejuicios contra el adolescente es la justicia testimonial entendida como virtud intelectual. En cambio, podríamos imaginar un ejemplo en el que es una orientadora quien habla con el adolescente. Aun cuando se preocupe mucho por saber si le está diciendo o no la verdad, la razón por la que se preocupa por ello no guarda relación con ningún interés por los hechos *per se*, sino con la diferente finalidad práctica que tiene al escuchar lo que él tenga que decirle: está tratando de establecer entre ambos una relación de (entre otras cosas) confianza epistémica, en la medida en que si la orientadora excluye ese tipo de confianza, con toda la enemistad y resentimiento que desencadenaría la exclusión, está ofreciendo una causa que contribuye a la conducta antisocial del adolescente. Por encima de todo, ella debe esforzarse por neutralizar todo prejuicio contra los juicios de credibilidad que haga con el fin de que, al menos ella, de entre todos, evite sancionar prejuicios contra él negándose a creerle cuando le cuenta la verdad. Debe distinguirse de todos los demás adultos con autoridad que no creen una palabra de lo que él dice. En este caso, es más adecuado considerar que la justicia es el fin último de la virtud exhibida por la orientadora y que, por tanto, lo que ella exhibe es la virtud de la justicia testimonial entendida como virtud ética.

Estos dos ejemplos ilustran la respuesta contextualista que propongo para la pregunta de cómo categorizar la virtud de la justicia testimonial. Pero deberíamos añadir que también puede haber contextos en los que las circunstancias prácticas no deter-

minen si son las preocupaciones intelectuales o las éticas las que destacan, de manera que sencillamente no podamos decir en qué aspecto figura la virtud de la justicia testimonial. Pensemos, por ejemplo, en un escenario en el que nuestro adolescente esté hablando esta vez con una trabajadora social. Ella está comprometida con un proyecto en curso de tratar de animarlo a integrarse y ser integrado en las relaciones de confianza ordinarias (éticas y epistémicas) que por lo general dan lugar a la inclusión y la funcionalidad sociales. Esto quiere decir que un objetivo primordial de los intercambios de la trabajadora social con él consiste en informarle de que se le está creyendo allá donde se le debe creer, lo que incluye el reconocimiento de la credibilidad epistémica. Sin embargo, un aspecto igualmente importante de su propósito particular es que no se le permita verla como un monigote irrelevante, de modo que debe mostrarle que si le miente, ella lo descubrirá. Él tiene que aprender que ella lo respetará, que respetará su palabra siempre que lo merezca y solo mientras lo merezca. Este rasgo de su propósito revela que en este contexto las consideraciones sobre la verdad son tan importantes como las consideraciones sobre la justicia. Ambos fines últimos tienen igual reconocimiento, así que deberíamos concluir que en estos contextos la verdad y la justicia aparecen como un fin último conjunto, y que la virtud exhibida por la trabajadora social es al mismo tiempo intelectual y ética. La posibilidad de que existan estos contextos fomenta con firmeza la idea más general de que hemos descubierto en la justicia testimonial una especie de novedad: una virtud que es un auténtico híbrido, por cuanto apunta tanto a la verdad como a la justicia. Pese a que pueda resultar una idea filosóficamente inquietante, no tiene nada de sospechoso, ni misterioso. El carácter híbrido de la virtud nace del hecho de que los prejuicios identitarios (aquellos cuyo impacto sobre el juicio neutraliza la virtud) es al mismo tiempo una ofensa intelectual y ética. Teniendo esto en mente, parece absolutamente adecuado que la virtud que protege con-

tra ella resulte tener tanto un carácter ético como intelectual, ser una virtud al mismo tiempo de la verdad y de la justicia.

De todas formas, una suposición que podría llevar a alguien a pensar que mi afirmación del carácter híbrido de la virtud de la justicia testimonial es sospechosamente misteriosa es la presunción aristotélica de que las virtudes éticas e intelectuales son de naturaleza distinta. Sin embargo, las consideraciones que llevaron a Aristóteles a adoptar esta posición distan mucho de ser convincentes.<sup>17</sup> Una de ellas es que mientras que las virtudes éticas se adquieren con la práctica y la costumbre, las virtudes intelectuales se enseñan.<sup>18</sup> Pero, en el mejor de los casos, esto parece una exageración. Aun cuando la instrucción intelectual pueda ayudar a alguien a alcanzar la virtud intelectual y pueda revelarse crucial para el desarrollo de las destrezas que requiere la virtud intelectual (por ejemplo, la destreza de hacer complejas multiplicaciones, o de emplear la gramática con corrección, o de formalizar un argumento), la cuestión de cultivar las propias virtudes no puede dejar en todo caso de suponer de manera fundamental el aprendizaje mediante el ejemplo, la práctica y la costumbre, exactamente igual que las virtudes morales. ¿De qué otro modo podríamos esperar aprender e interiorizar cómo resistir a la tentación de abalanzarnos sobre una conclusión, o cómo cultivar la humildad necesaria para estar abiertos al desafío que representan los puntos de vista alternativos, o cómo perseverar hasta cierto punto pero no en exceso en la tarea de recabar evidencias para una hipótesis controvertida? Todas estas cuestiones son cuestiones de juicio, y perfeccionar el juicio de una persona lleva tiempo, práctica y habituación, tanto en asuntos intelectuales como morales. Además, el componente motivacional de muchas virtudes intelectuales tendrá que estar profundamente arraigado en la psicología del agente, pues, en ocasiones, precipitarse al extraer

17 Véase L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, op. cit., segunda parte, sec. 3.2.

18 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, l. II, I; 1103a 14-1103b 1, op. cit., pp. 160-161.

conclusiones atractivas sobre la base de evidencias insuficientes, por ejemplo, puede resultar una perspectiva muy tentadora. No parece posible que la enseñanza o la instrucción en solitario puedan afianzar nuestras motivaciones en este sentido; no, a menos que la enseñanza incorpore las necesarias práctica y habituación que se llevan a cabo realmente en la labor educativa.

Esto nos lleva a la segunda razón para mostrar escepticismo ante la idea de que las virtudes intelectuales se pueden enseñar: su adquisición implica claramente el entrenamiento de las emociones. Por tanto, este aspecto guarda una vinculación estrecha con la otra afirmación principal de Aristóteles a favor de que las virtudes intelectuales y las éticas son de diferente naturaleza, a saber: que los dos tipos de virtud pertenecen a dos partes diferentes del alma, según lo cual unas conciernen a la razón y las otras a la emoción, sobre todo a los sentimientos de placer y dolor. Aristóteles afirma que las virtudes intelectuales «pertenecen a la parte racional, la cual, por tener razón, gobierna el alma; en cambio, las virtudes éticas pertenecen a la parte irracional».<sup>19</sup> Pero esta concepción subestima gravemente la intervención de las emociones en las virtudes intelectuales. La conducta emocional es una parte propia de la conducta intelectual, así que las evaluaciones hechas por las emociones de una persona pueden ser una parte propia de las evaluaciones hechas *qua* sujeto de co-

19 *Íd.*, *Ética eudemia*, l. II, I; 1220a 5-13, op. cit., p. 435; citado en L. Zagzebski, *Virtues of the Mind*, op. cit., p. 142. Pero obsérvese que Sarah Broadie sostiene en *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1991, que la distinción que establece Aristóteles entre las partes desiderativas no racionales y las partes racionales del alma, en realidad *no* coinciden con su distinción entre las virtudes del carácter y las virtudes del intelecto, aunque Broadie reconoce que en cierto momento escribe como si lo fueran y en ningún momento afirma que no lo sean. Broadie dice que no son coincidentes porque la parte racional del alma prescribe acciones a la otra y es «desiderativa por derecho propio». Así, «las virtudes del carácter son virtudes de lo desiderativo; es decir, son virtudes de la parte sensible-racional del alma, pero también de la parte prescriptiva *qua* desiderativa» (p. 71).

nocimiento. Como han argumentado Nancy Sherman y Heath White:

Si la timidez y la precaución se interponen en el camino de la exploración de nuevas fronteras, de la formulación de preguntas atrevidas, de la presentación del trabajo propio para el escrutinio o la aclamación públicas, estamos hablando entonces de un defecto emocional de un sujeto de conocimiento. De manera similar, si el amor a uno mismo se convierte en un engreimiento que dificulta escuchar puntos de vista alternativos, si aplasta los esfuerzos cooperativos y convierte el trabajo en equipo en una cuestión de mando jerárquico, entonces semejante narcisismo es, una vez más, un defecto emocional de un sujeto de conocimiento.<sup>20</sup>

En términos más generales, la motivación en una virtud intelectual puede ser a menudo una emoción o tener algún contenido emocional. Pensemos en la virtud de la valentía intelectual, o en la perseverancia. Resulta difícil imaginar que contengan una motivación carente de algún contenido emocional. Así pues, por estas razones no tiene que perturbarnos la concepción de Aristóteles de la diferencia entre virtudes intelectuales y morales.

La particular concepción de Aristóteles podría haber dificultado proponer que la justicia testimonial era una virtud híbrida porque sostenía que ambos tipos de virtudes eran de naturaleza absolutamente distinta. Pero, en sí misma, la idea de que las virtudes éticas e intelectuales son dos tipos de virtud diferentes, que ampara algunas diferencias categoriales no triviales, no representa ningún obstáculo para la idea de que podría haber algunos casos híbridos excepcionales. Julia Driver, por ejemplo, ha pro-

20 N. Sherman y H. White, «Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients», en M. DePaul y L. Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 42.

puesto que las virtudes intelectuales y éticas se pueden distinguir por la referencia a la fuente de su valor primario, de modo que las virtudes intelectuales derivan su valor primario del valor de verdad, mientras que las virtudes éticas derivan el suyo del valor del bienestar de los demás.<sup>21</sup> Esta es una idea convincente y encaja bien con nuestra afirmación de que en algunos contextos la justicia testimonial opera como una virtud intelectual y, en otros, como una virtud ética, pues unas veces tiene como fin último la verdad y otras la justicia. Parece que, en principio, no hay ningún obstáculo para afirmar que la justicia testimonial es una virtud híbrida.

Sin embargo, alguien podría seguir desconfiando de que nuestra virtud haga gala de una armonía tan afortunada entre los fines epistémicos y los éticos. Después de todo, entendidos de forma muy general, no hay ninguna garantía de que los fines epistémicos y los éticos armonicen.<sup>22</sup> Si un director de escuela sin escrúpulos dice de forma tajante a un maestro de escuela esclavizado que cuando el inspector visite el aula debe formular a los alumnos una pregunta y asegurarse de que, de entre el mar de manos alzadas, escoge la de alguien que brinde la respuesta correcta, este objetivo epistémico podría alcanzarse mejor tomando una medida que no es ni remotamente justa. Podría alcanzarse mejor, por ejemplo, escogiendo a la alumna que siempre consigue que su hermano mayor le transmita las respuestas con un mensaje en el teléfono móvil, por infame que resulte la estrategia. No está garantizada ninguna armonía general entre los fines epistémicos y los éticos, y la caracterización que hago de la virtud de la justicia testimonial no descansa sobre ningún tipo de romanticismo de esta especie. Mi argumento de que la virtud

21 Véase J. Driver, «The Conflation of Moral and Epistemic Virtue», en M. Brady y D. Pritchard (eds.), *Moral and Epistemic Virtues*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 101-116.

22 Estoy agradecida a Alex Voorhoeve por este comentario.

de la justicia testimonial es una virtud híbrida se basa tan solo en el hecho de que cuando observamos y prestamos atención, descubrimos que es necesario corregir los prejuicios para evitar dejarse al margen verdades ofrecidas por un interlocutor y necesarias para evitar infligirles una injusticia en su capacidad como sujeto de conocimiento. Permítaseme, por último, presentar estas aseveraciones con un par de ejemplos. Los ejemplos aíslan los diferentes fines de la verdad y la justicia respectivamente con el fin de mostrar sin ningún tipo de rodeos por qué la sujeto motivada para alcanzar alguno de estos dos fines encontrará motivación, en igualdad de condiciones, para neutralizar los prejuicios de sus juicios de credibilidad.

En primer lugar, veamos el fin epistémico. La afirmación es que el fin netamente epistémico de no perderse las verdades ofrecidas por un interlocutor nos exige neutralizar los prejuicios en nuestros juicios de credibilidad. Para ilustrar este aspecto, imaginemos a un personaje al que podríamos llamar *la implacable buscadora de la verdad*: alguien que (en su contexto local) está enormemente motivada para alcanzar la verdad, pero en absoluto por la justicia. Al ser la jefa tiránica de una gran empresa de publicidad, no le preocupa en absoluto el bienestar como tal de sus empleados; pero está enteramente comprometida con no ser prejuiciosa en los juicios que hace sobre su credibilidad, pues reconoce que esto es lo que se requiere para cosechar de forma eficiente sus conocimientos e ideas creativas. En segundo lugar, aislemos el fin ético. Aquí la afirmación es que el fin netamente ético de evitar cometer una injusticia con un interlocutor requiere que neutralicemos los prejuicios en nuestros juicios de credibilidad. Por ejemplo, podríamos llevar un poco más allá nuestra imaginación para concebir el personaje de *el conversador justo e imparcial*: un anfitrión cuyo único objetivo sería evitar causar una ofensa a alguno de sus invitados, cosa que podría suceder si recibiera sus testimonios con prejuicios. Tal vez no tenga el menor interés por la verdad o falsedad *per se* de lo que le dicen

en el transcurso de una charla de sobremesa, pero le preocupa al máximo evitar cometer una injusticia con algún invitado. Esta motivación exclusiva le exige neutralizar cualquier prejuicio en sus juicios de credibilidad. Así pues, exactamente igual que la motivación netamente epistémica por la verdad, la motivación netamente ética por la justicia basta por sí sola para exigir al sujeto neutralizar los prejuicios en sus juicios de credibilidad.

Antes de despedirnos de estos dos singulares personajes, debemos indagar un instante si alguno de ellos posee la virtud de la justicia testimonial. Entiendo que, si se exhibiera aquí alguna virtud, la implacable buscadora de la verdad exhibiría la justicia testimonial como una virtud intelectual, y el conversador justo e imparcial la exhibiría como una virtud ética. Ciertamente, lo que ambos *hacen* parece correcto (ambos neutralizan todo prejuicio en sus juicios de credibilidad, como requieren respectivamente sus fines últimos de verdad y justicia); sin embargo, seríamos muy reacios sin duda a atribuir *virtud* a alguno de ellos. Lo que los agentes hacen es importante, pero la virtud se interesa igualmente por los estados motivacionales subyacentes tras las acciones. Como dice Aristóteles:

Las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente.<sup>23</sup>

23 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, l. II, 4; 1105a 9-1105b 2, *op. cit.*, pp. 166-167.



## 6. Significaciones originales: de nuevo con el agravio

Una vez extraído del Estado de Naturaleza el equivalente original de la virtud de la justicia testimonial, ocupémonos ahora de ver lo que el escenario del Estado de Naturaleza podría incorporar a nuestra comprensión del agravio que se inflige al hablante en todos los casos de injusticia testimonial.

### *Dos tipos de silencio*

Aunque el relato del Estado de Naturaleza de Craig proporciona el punto de partida para la construcción homóloga del de Williams, sus diferentes proyectos comportan que sus relatos diverjan en el estadio (3), como ya hemos expuesto. En resumen, la versión de Williams lleva a la Precisión y la Sinceridad, mientras que la de Craig conduce a las propiedades orientadoras. En la genealogía de Williams la cuestión rectora versa sobre el estatus de la veracidad en nuestra vida, de tal modo que la construcción del Estado de Naturaleza lleva de la necesidad de poner en común información a la necesidad de ejercer presiones sociales sobre los hablantes para que sean veraces aun cuando no redunde en su interés. Por el contrario, en la genealogía de Craig la cuestión rectora versa sobre por qué tenemos el concepto de

conocimiento; por qué, además de disponer de la idea de que las personas pueden poseer y transmitir creencias verdaderas, disponemos de un concepto añadido según el cual podemos hablar de que las personas *saben* cosas y transmiten *conocimiento*. Con el fin de responder a esta pregunta, Craig utiliza la noción de Estado de Naturaleza para construir no solo un escenario, sino además un *concepto*, a saber: el del «buen informante». Se trata de un concepto del que, tal como aparece en la construcción del Estado de Naturaleza, se muestra que nace de forma natural de las necesidades epistémicas humanas más básicas. Toda sociedad humana desarrollará un concepto semejante. A continuación, desarrolla la hipótesis de que este concepto construido constituye el «núcleo» de nuestro concepto de sujeto de conocimiento y, por tanto, guarda una relación explicativa práctica con el concepto de conocimiento. Dicho de forma somera, la explicación de por qué tenemos el concepto de conocimiento es que nace de nuestra necesidad fundamental de distinguir a los buenos informantes: originalmente, conocimiento es aquello que se puede confiar en que los buenos informantes compartan con nosotros. Los estadios (1) a (3) de su construcción representan los tres elementos diferentes que caracterizan al buen informante: alguien que (1) en el contexto es bastante probable que esté en lo cierto acerca de lo que queremos saber, (2) es comunicativamente abierto (es en esencia sincero) en lo que nos dice, y (3) es portador de propiedades indicadoras que permitan reconocer que se cumplen los estadios (1) y (2).

Esta tercera condición —los modos de las propiedades orientadoras— es lo que lleva a un investigador a identificar en primera instancia a una u otra persona como buen informante. Ya hemos observado que aun en el Estado de Naturaleza este mecanismo puede estar sujeto a prejuicios básicos, de modo que debemos esperar encontrar aquí un equivalente original del fenómeno de la injusticia testimonial de la vida real. El escenario de Craig nos permite ahora añadir sobre este aspecto afín que

en el Estado de Naturaleza (tal como lo he presentado) se produce una forma significativa de la injusticia cuando los prejuicios, manifestados en lo que he denominado marcadores de fiabilidad, desembocan en una tendencia a que, sencillamente, no se pregunte a algunos grupos en primera instancia para pedirles información. Entonces, estas exclusiones epistémicas más directas (la prohibición del ingreso en la comunidad de informantes) son también obviamente un rasgo fundamental de la política de la vida real epistémica. La exclusión de hecho señala una forma habitual de injusticia testimonial: aquellos grupos sociales que están sometidos a prejuicio identitario y son, por ello, susceptibles de padecer un déficit de credibilidad injusto, también tendrán tendencia, por la misma razón, a que sencillamente no se les pida que compartan sus pensamientos, sus juicios, ni sus opiniones. (Si, por lo general, no se toma en serio la palabra de determinadas personas, otras personas propenderán a no pedírsela). Este tipo de injusticia testimonial tiene lugar en silencio. Se produce cuando el prejuicio del oyente hace su trabajo antes de que haya un potencial intercambio de información: se adelanta a cualquier intercambio semejante. Llamémosla injusticia testimonial *anticipada*. La credibilidad de una persona así sobre un tema determinado sufre ya un déficit tan prejuicioso que no se solicita nunca su testimonio potencial; de manera que el prejuicio identitario que merma de antemano su credibilidad acalla al hablante. Por consiguiente, la actuación netamente estructural del poder identitario puede controlar qué aportaciones acaban siendo públicas y cuáles no en función de quién las presenta.

El silenciamiento de quienes son objeto de la injusticia testimonial anticipada es, como en otras formas de injusticia testimonial, enormemente dependiente del contexto: sería forzar demasiado la imaginación social pesimista imaginar una sociedad (de la historia u original) que albergara grupos sociales a cuyos miembros no se solicitara *nunca* conocimientos u opiniones sobre *ningún* asunto. Para empezar, aun en las sociedades más

cruelles y opresoras, los miembros de la mayoría de los grupos subordinados recurrirán unos a otros y cooperarán epistémicamente *entre sí*, y seguirán haciéndolo aunque hayan interiorizado en un grado significativo la ideología opresora. Pero lo más importante de todo es que está claro que, por ejemplo, se podría haber recurrido y confiado epistémicamente en Tom Robinson sobre ciertos asuntos, incluidos los ciudadanos blancos racistas más redomados del condado de Maycomb; asuntos relacionados con su trabajo diario, sin duda, e incluso muchos asuntos cotidianos de relevancia práctica, siempre que no implicara poner en cuestión la palabra de una persona blanca, ni se percibiera implícitamente la no inferioridad de su intelecto, ni hubiera nada en ese asunto que se pudiera considerar que supusiera que ese negro se volvía engreído. Es tal la propensión a la incoherencia en los prejuicios humanos, alimentada a través de mecanismos de compartimentación psicológica, que hay bolsas de confianza epistémica importantes que pueden permanecer relativamente intactas, incluso desde una ideología racista que corrompe esa misma confianza en otros muchísimos contextos.

Así pues, la fundamental importancia de las propiedades orientadoras en el Estado de Naturaleza dirige nuestra atención hacia la forma anticipada de la injusticia testimonial, por lo que tal vez valga la pena resaltar que esta forma de injusticia puede resultar particularmente difícil de detectar desde el exterior, ya que, por definición, se pasa por alto literalmente en silencio. Si dirigimos nuestra imaginación hacia el mundo social real y situamos el fenómeno de la injusticia testimonial anticipada en las relaciones de poder social, apreciamos enseguida que operaría como un mecanismo de silenciamiento: no ser preguntado es una de las formas en las que los grupos sociales indefensos podrían ser privados de la oportunidad de aportar sus puntos de vista al fondo común de interpretación colectiva (exploraremos este tema general en el capítulo siguiente). De modo que la in-

justicia testimonial puede silenciar de antemano nuestra palabra de manera prejuiciosa.

Para revelar la segunda forma, en que la injusticia testimonial podría silenciarnos, examinemos una faceta diferente de la historia de Craig, un aspecto explícitamente ético de la práctica epistémica del Estado de Naturaleza. Craig sugiere que la práctica de poner en común información promueve un *ethos* específicamente *cooperativo* en el seno de la práctica. Algo en la cooperación epistémica en la que inevitablemente están implicados quienes participan en la puesta en común de la información genera entre ellos una actitud específicamente ética. Craig reconoce que esta actitud ética es difícil de reflejar y habla de la «especial psicología del trabajo en equipo en una comunidad».<sup>1</sup> También ofrece la significativa sugerencia de que esta psicología especial está implícita en la distinción entre que se trate a alguien como un «informante» y que se le trate como una «fuente de información»; y creo que aquí reside la clave para comprender no solo la actitud ética positiva compartida por los participantes en la práctica de compartir conocimiento, sino también algo sobre el agravio causado a quien queda prejuiciosamente excluido de dicha práctica. En términos muy generales, los informantes son agentes epistémicos que transmiten información, mientras que las fuentes de información son estados de cosas a partir de los cuales el investigador puede encontrarse en una posición de recoger información. Por tanto, mientras que solo los objetos pueden ser fuentes de información, las personas pueden ser informantes (como cuando alguien refiere algo que queremos saber) o fuentes de información (como cuando el hecho de que nuestro invitado llegue empapado y sacudiendo el paraguas nos permite inferir que llueve).

¿Cuál es entonces el rasgo éticamente distintivo de la actitud de un investigador hacia un informante? «En lo que estoy pen-

1 E. Craig, *Knowledge and the State of Nature*, op. cit., p. 36.

sando es en el aroma especial que se desprende de las situaciones en las que los seres humanos se tratan mutuamente como sujetos con un propósito común, más que como objetos de los cuales se pueden extraer servicios; en este caso, creencia cierta». <sup>2</sup> Y Craig señala que esta idea de propósito común asoma en el hecho de que los informantes, a diferencia de las meras fuentes de información, comprenden de forma solidaria el apuro por el que atraviesa el investigador, lo que les lleva a prestar ayuda de manera activa. Pero la injusticia testimonial (sobre todo cuando es sistemática) también priva injustamente al sujeto de un determinado tipo de respeto fundamental, y la distinción entre una fuente de información y un informante contribuye además a revelar esta privación como una forma de *cosificación*. El sujeto queda injustamente excluido de la comunidad de informantes en los que se confía, lo que significa que es incapaz de ser un participante en la puesta en común de conocimiento (salvo en la medida en que otros puedan hacer uso de él como objeto de conocimiento, como fuente de información). Por tanto, queda degradado de sujeto a objeto, relegado del papel de agente epistémico activo y confinado al papel de estado de cosas pasivo a partir del cual se podría obtener conocimiento. Es desalojado del papel de participante en el ejercicio cooperativo de la capacidad para el conocimiento y amoldado al papel de espectador pasivo; un papel en el que, al igual que los objetos, no puede ejercer mayor capacidad epistémica que la de aparecer en estados de cosas potencialmente informativos. El instante de la injusticia testimonial niega injustamente a alguien su capacidad como informante y, al confinarlo en su capacidad enteramente pasiva de ser fuente de información, lo relega a la misma condición epistémica que un árbol caído, cuya edad podríamos averiguar por el número de anillos que deja a la vista. En resumen, la injusticia testimonial degrada al hablante de informante a fuente

<sup>2</sup> *Ibid.*

de información, de sujeto a objeto. Esto deja al descubierto que el daño intrínseco de la injusticia testimonial es la *cosificación epistémica*: cuando un oyente menoscaba a una hablante en su capacidad como portadora de conocimiento, la hablante queda cosificada epistémicamente.

Para explorar esta idea de la cosificación epistémica, haremos bien en compararla con ese modelo tan relevante de la cosificación procedente del feminismo bajo la forma del concepto crítico de «cosificación sexual». La noción de cosificación sexual se utiliza a veces como idea siempre peyorativa (para indicar que se representa o trata a las mujeres como meros objetos para la gratificación sexual de los hombres), pero también se puede entender que abarca no solo esa idea peyorativa, sino también una actitud y conducta absolutamente correcta desde el punto de vista ético hacia otra persona y, como ha señalado Martha Nussbaum, podría incluso constituir «una parte maravillosa de la vida sexual». <sup>3</sup> Nussbaum caracteriza al cosificador como alguien que «trata a una cosa como otra: trata como un objeto a lo que en realidad no es un objeto, a lo que de hecho es un ser humano». <sup>4</sup> Sin embargo, esta formulación no recoge del todo la idea a la que ella misma pretende llegar. Nussbaum defiende la idea de que tratar a una persona como un objeto no es siempre inadecuado, y menos aún malo desde el punto de vista ético, y que el contexto lo es todo cuando se plantea la cuestión de si un determinado caso equivale o no a un tipo de cosificación éticamente nocivo. Esto me parece absolutamente cierto. En sí mismo, ser tratado como un objeto no es el problema, puesto que todos somos objetos *inter alia*. La diferencia esencial desde el punto de vista moral tal vez quede mejor recogida aludiendo a la diferencia entre, por una parte, que alguien sea tratado como un objeto

<sup>3</sup> M. Nussbaum está citando al teórico del derecho Cass Sunstein: *Sex and Social Justice*, Nueva York/Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 214.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 218.

en un contexto o de una manera que no niegue que *también es un sujeto* y, por otra, que alguien sea tratado como un *mero* objeto, donde «mero» significa una negación más general de su subjetividad. Como los seres humanos son esencialmente algo más que meros objetos, ser tratado como uno de estos últimos equivale a una especie de deshumanización. De hecho, creo que haríamos bien en adoptar la formulación de cuño kantiano y decir que la cuestión de si un determinado trato dispensado a una persona equivale a una variedad moralmente aceptable o moralmente nociva de cosificación depende de si comporta que se le trata como a un medio de manera compatible con el hecho de que también sea, al mismo tiempo, un fin en sí mismo,<sup>5</sup> o si, por el contrario, se le trata solo como un *mero* medio. Como este planteamiento recoge una idea ética tan común como la de tratar a los congéneres humanos como seres humanos plenos, creo que podemos copiar este pedacito de terminología kantiana sin arrastrar con él el resto de su considerable aparato filosófico.

Hacer uso de los demás y que los demás hagan uso de nosotros, como medio, forma parte de la vida social cooperativa normal. Hacemos un uso absolutamente ético, por ejemplo, del cartero para que nos lleguen las cartas. Nussbaum señala de hecho un ejemplo sexual de una similar instrumentalización éticamente inocua de otra persona:

Si estoy tendida en la cama con mi amante y utilizo su vientre como almohada, parece que esto no tiene nada de pernicioso en absoluto, siempre que [...] lo haga con su consentimiento [...] y sin causarle un dolor no deseado; y siempre, también, que lo haga en el contexto de una relación en la que a él se le trate en términos generales como algo más que una almohada. Esto hace pensar que lo problemático no es la instru-

<sup>5</sup> La propia Nussbaum emplea este término kantiano en particular; véase *ibíd.*, p. 223.

mentalización *per se*, sino tratar a alguien principal o meramente como un instrumento. Por tanto, el contexto general de la relación adquiere una relevancia fundamental.<sup>6</sup>

Creo que la forma kantiana de plantear la distinción es pertinente en el presente contexto, en no menor medida porque puede contribuir a revelar aún más la trascendencia ética de la diferenciación que nos trajo hasta la noción de cosificación epistémica, a saber: la distinción entre que alguien sea tratado como informante y que sea tratado como fuente de información. Con la distinción kantiana como telón de fondo, podemos apreciar que habría una diferencia moral crucial entre tratar a alguien como fuente de información y tratarle, como ahora podríamos decir, como una *mera* fuente de información. Hacer uso de alguien como fuente de información es perfectamente correcto desde el punto de vista ético (recordemos lo que benignamente se puede extraer del invitado empaquetado que sacude un paraguas, considerado como un rasgo de un estado de cosas) siempre que no haya nada en el contexto que suponga que estamos haciéndolo de un modo que niega en términos generales su subjetividad epistémica; es decir, siempre que no haya nada en el trato que le dispensamos, ni en nuestra relación y actitud general con él, que menoscabe su condición general como sujeto de conocimiento.

Por supuesto, habrá pocos contextos en los que el prejuicio de un oyente sea tan terriblemente minucioso que no consiga contemplar a su interlocutor *siquiera* como sujeto de conocimiento. Ya hemos subrayado la dependencia del contexto que tiene el tipo de prejuicio que conduce a la injusticia testimonial: los miembros del jurado del condado de Maycomb habrían confiado en Tom Robinson en más de un asunto relacionado con la cosecha en la que trabajaba, y Herbert Greenleaf habría estado

<sup>6</sup> *Ibid.*

muy dispuesto a confiar en Marge en más de una cuestión en apariencia menos susceptible de quedar distorsionada por su intuición femenina que la de la desaparición de su amante. Así que la marca de la cosificación epistémica de la mala clase debe de ser que hay algo en la relación general que mantienen el oyente y el hablante (por ejemplo, las actitudes que sostiene el oyente acerca del hablante) que menoscaba la subjetividad epistémica del hablante. Es evidente que en la relación existente entre los miembros del jurado del condado de Maycomb y Tom Robinson hay algo que en términos generales menoscaba la subjetividad epistémica del hablante. Los prejuicios que Atticus Finch cataloga en su alegato final son, suponemos, exactamente los que moldean la percepción que los miembros del jurado tienen de Tom y, juntos, ambos menoscaban de forma radical su condición general como sujeto epistémico, más que limitarse a constituir la cosificación epistémica que el jurado tiene de él como alguien moralmente malo. La presencia de cualesquiera actitudes identitarias prejuiciosas significativas contra el hablante siempre menoscabará su condición general como sujeto de conocimiento, por lo que no puede dejar de reproducir alguna cosificación epistémica resultante que sea moralmente mala. Por tanto, debemos concluir que este tipo de casos centrales de injusticia testimonial siempre conlleva un tipo de cosificación epistémica moralmente mala.

Nuestros dos ejemplos principales son casos en los que de la injusticia testimonial se deriva cosificación epistémica. Pero ¿qué sucede con los casos en los que la oyente acierta al juzgar a su interlocutor como alguien no fiable epistémicamente sobre el asunto que tratan, de tal modo que no se produce ninguna injusticia? Aun cuando en esos casos no haya nada en la relación general entre oyente y hablante que impugne la humanidad del hablante, ¿acaso no sigue sucediendo que al juzgar que nuestro interlocutor no es fiable lo excluimos epistémicamente y, por tanto, al menos en cierto sentido, negamos su subjetividad epistémica? Bueno, sí; pero esto no se puede considerar cosificación

epistémica de la mala clase, pues no hay falta epistémica, ni ética al juzgar, sin prejuicios, que alguien es poco fiable si ciertamente lo es; al contrario, hay en ello mérito epistémico. No cabe duda de que deberíamos conceder algún peso ético al hecho de que juzgar que alguien no es fiable sí lo despoja *pro tempore* de su función como informante y lo confina a la función de mera fuente de información (por ejemplo, tal vez tengamos obligación ética de no reaccionar exageradamente ante un momento aislado de desconfianza que nos lleve a no volver a confiar en esa persona nunca más en ningún aspecto), pero si no se alteran los demás factores, no se causa ningún agravio aquí. De modo que algunas formas de cosificación epistémica son éticamente aceptables, por no decir epistémicamente merecidas. Una vez más, el factor fundamental es que no debe haber en el contexto nada que proyecte el simbólico juicio de credibilidad negativo hecho por el oyente como ejemplo de una tendencia general suya a degradar injustamente la subjetividad epistémica del hablante; nada que menoscabe, en términos más generales, su capacidad como sujeto de conocimiento.

El uso que hacemos de la distinción establecida por Kant entre tratar a alguien como un medio y como un *mero* medio da pie a una comparación general entre nuestra recién elaborada concepción del mal implicado en la injusticia epistémica (la cosificación epistémica moralmente mala) y la concepción kantiana general del mal moral. El tipo de cosificación kantiana que nos interesa es el equivalente cognitivo de la concepción de la racionalidad práctica que tiene Kant de lo que constituye un trato inmoral a otra persona: tratarlo de forma que se niegue o menoscabe su condición de agente racional. En la injusticia testimonial, una persona menoscaba la posición de otra como sujeto de conocimiento; en la concepción que Kant tiene de la inmoralidad, una persona menoscaba la condición de otra como agente racional. Es obvio que los dos tipos de agravio guardan una relación estrecha. Cuando menos, ambos son casos de degra-

dación de una dimensión de la racionalidad de una persona, según la cual esa capacidad racional se concibe como un valor humano esencial. Ambas contienen la idea de que el ofensor trata mal a otra persona como si fuera un ser menos racional. Podríamos decir que ambas presentan al ofensor como alguien entregado a una violación ontológica de la otra persona; una violación que supone tratarla como si no fuera un ser racional (o no lo fuera plenamente), ya se conciba desde el punto de vista práctico o cognitivo.

Las dos clases de ofensa a la racionalidad de una persona tienen tendencia a darse juntas. En los casos de injusticia testimonial sistemática, es probable que un prejuicio contra la fiabilidad epistémica de un tipo social esté acompañado de un prejuicio identitario paralelo contra su racionalidad práctica. Cerca del final de *Matar a un ruiseñor*, Scout, nuestra narradora infantil, refiere la actitud del condado de Maycomb ante la muerte de Tom (recordemos que recibió disparos de los guardias de la prisión) y se nos ofrece un recordatorio especialmente venenoso de cómo los prejuicios raciales agreden a la racionalidad práctica del sujeto negro:

A Maycomb la noticia de la muerte de Tom le interesó durante dos días, que fueron los que bastaron para que la información se extendiese por todo el condado.

—¿No te lo han dicho?... ¿No? Pues dicen que corría como el rayo...

Para Maycomb, la muerte de Tom era típica. Era típico de un negro huir de pronto, corriendo. Típico de la mentalidad de un negro no tener plan, no haber formado un proyecto para el futuro, sino correr ciegamente a la primera oportunidad que se le ofrecía. «Es chocante, Atticus Finch quizá le hubiese puesto en libertad sin más, pero, ¿esperar?... No, caramba. Ya sabes cómo son. Vienen fácilmente, y fácilmente se van. Esto le demuestra una cosa a uno: ese Robinson estaba casado legalmente,

dicen que era honrado, iba a la iglesia y todo eso, pero cuando se presenta el momento definitivo resulta que esa capa exterior es terriblemente delgada. En ellos siempre sale a la superficie el negro»...<sup>7</sup>

Menoscabar a alguien como sujeto de conocimiento guarda estrecha relación, conceptual e históricamente, con que sufra menoscabo como razonador práctico. Sin embargo, los dos tipos de insulto a su humanidad presentan una diferencia fundamental, ya que se relacionan con dos funciones diferentes de la racionalidad, y me parece que la filosofía moral debería preocuparse por ambas.

Hemos tomado la cosificación sexual como modelo para que nos ayude a desarrollar la idea de cosificación epistémica, lo que nos invita a tener en cuenta qué relación podrían guardar entre sí estos diferentes tipos de cosificación. Concretamente, hay una famosa concepción feminista radical según la cual un ambiente social en el que las mujeres son objeto de cosificación sexual produce un cierto fenómeno de silenciamiento, por el que se atribuye tan poca credibilidad a las mujeres en contextos discursivos sexuales que su palabra no es más que un ruido; la convención señala a los casos en los que dicen «no» a las propuestas sexuales de un hombre, o cuando presentan una demanda judicial por agresión sexual. La feminista y teórica del derecho Catharine MacKinnon expone con su incansable estilo polémico esta concepción. MacKinnon señala a la pornografía como la esencia de la subordinación de las mujeres a los hombres sobre la base de que la pornografía no solo representa a las mujeres disfrutando del hecho de ser utilizadas como objetos sexuales de los hombres, a veces con violencia, sino que con ello también construye socialmente a las mujeres como instrumento sexual de los hombres, de tal modo que la ideología sexual encerrada

7 H. Lee, *Matar a un ruiseñor*, op. cit., p. 328.

en la pornografía dura dominante es una fuerza poderosa para hacer que los hombres y las mujeres reales se relacionen sexualmente entre sí de acuerdo con la dominación y la sumisión erotizadas (la mejor forma de interpretar el tipo de construcción que hay en semejante juego es lo que hemos denominado construcción constitutiva).<sup>8</sup> Así se crea un determinado tipo de realidad sexual, pero se trata de una realidad sexual en la que las mujeres no son ellas mismas; solo sucede que la falsificación implícita en la construcción pornográfica ha acabado por considerarse tan natural que tiende a ser invisible, incluso para las mujeres (en todo caso, así es como sintetizo los mensajes, en ocasiones en aparente contradicción, del texto de MacKinnon, quien en algunos momentos parece decir que las mujeres solo pueden ser como la pornografía construye que sean, aun cuando el aspecto crítico predominante pase a ser la afirmación de que la pornografía lleva a cabo una falsificación abusiva de las mujeres y de la sexualidad heterosexual).<sup>9</sup>

8 Para una reelaboración solidaria con la concepción de MacKinnon, véase S. Haslanger, «On Being Objective and Being Objectified», en L.M. Antony y C.E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own*, *op. cit.*

9 Compárense, por ejemplo, las dos citas siguientes:

[La pornografía] institucionaliza la sexualidad de la supremacía masculina fusionando la erotización [sic] de la dominación y la sumisión con la construcción social del varón y la hembra. [...] Los hombres tratan a las mujeres como ven que son las mujeres. La pornografía construye quién es eso. *El poder que ejercen los hombres sobre las mujeres significa que la forma en que los hombres ven a las mujeres define quiénes pueden ser las mujeres* [...] *La pornografía no es un conjunto de imágenes que guardan alguna relación con una realidad que se construya en otra parte. No es tampoco una distorsión, un reflejo, una proyección, una expresión, una fantasía, una representación o un símbolo. Es una realidad sexual.* (C. MacKinnon, «Francis Biddle's Sister», en *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1987, pp. 172-173; la cursiva es mía)

El hecho de que haya mucha pornografía que erotiza la dominación masculina y la sumisión femenina es en sí misma una idea feminista absolutamente familiar que puede parecernos correcta por entero. Pero permítaseme también formular una matización a la visión inflexible de MacKinnon. Desde mi punto de vista, su visión totalizadora del impacto de este tipo de pornografía sobre las relaciones heterosexuales y las relaciones de género en general es morbosamente exagerada en algunos aspectos. Esencializa la naturaleza variopinta de la subordinación histórica de las mujeres a los hombres como un asunto de subordinación sexual fundacional; atribuye a la pornografía una influencia demasiado poderosa sobre la construcción social de la heterosexualidad, cuando muchas otras prácticas e instituciones culturales ejercen también una influencia poderosa y, en ocasiones, compensatoria; y, sencillamente, es en exceso pesimista al retratar las relaciones sexuales y otro tipo de relaciones sociales entre hombres y mujeres; un pesimismo en el que en todas partes suenan ecos poco amistosos contra los hombres. En todo caso, la visión desalentadora de las relaciones entre mujeres y hombres contiene sin duda intuiciones auténticas acerca de los efectos que una ideología sexual corrupta, indudablemente imbuida en buena parte de la pornografía, puede tener no sólo sobre las relaciones sexuales, sino también epistémicas y discursivas entre hombres y mujeres. Así pues, parece que antes de abandonar el concepto de cosificación epistémica merece un análisis más detenido su conexión con la cosificación sexual y el concepto de silenciamiento.

Socialmente hablando, las creencias de los poderosos se convierten en prueba, en parte porque el mundo se organiza en realidad para afirmar lo que los poderosos quieren ver. [...] *Con todo, por debajo de esto, el mundo no es en su totalidad como los poderosos dicen que es o quieren creer que es. Si parece que lo es, se debe a que el poder construye la apariencia de realidad silenciando las voces de los desposeídos, excluyéndolos del acceso al discurso autorizado.* La indefensión significa que cuando se dice «Así son las cosas» no se entiende que sean así. (*Ibíd.*, p. 164; he ampliado la cursiva del original)



Una primera conexión que es preciso manifestar es que si combinamos la concepción de MacKinnon con nuestra explicación de la cosificación epistémica, encontramos la posibilidad de que haya un tipo de cosificación que pueda guardar relación causal con otro tipo de cosificación. Si las mujeres padecen cosificación sexual debido a un complejo prejuicio identitario que les niega la condición de sujetos humanos plenos, se vuelve más probable que sufran también cosificación epistémica. Y viceversa: diferentes formas de cosificación sufridas por un determinado grupo social estarán conectadas a través de un prejuicio corriente que le persiga, así que no hay ninguna razón particular para considerar que la cosificación sexual es la causa primera de otras formas de cosificación a las que las mujeres pueden estar sometidas. No estamos obligados a representar ninguna forma de cosificación particular como fundamental desde el punto de vista causal, pues diferentes formas de cosificación pueden sustentarse mutuamente. Pero, en cualquier caso, nuestro principal interés en la relación entre cosificación sexual y epistémica no reside en la idea general de que podrían guardar relación causal a través del prejuicio ordinario, sino específicamente en la posibilidad de que un ambiente de cosificación sexual podría dar pie a casos de injusticia testimonial tan extremos que la injusticia epistémica se traslade a una disfunción comunicativa fundamental.

La concepción de MacKinnon consiste en que la indefensión de las mujeres en la sociedad pornográfica conduce a que sus interlocutores masculinos les atribuyan tan poca credibilidad que su discurso quede efectivamente silenciado. Se trata de un tipo de silenciamiento diferente del que ya hemos admitido en la forma de injusticia testimonial anticipada. La concepción central que MacKinnon tiene del silenciamiento (hay un espectro de fenómenos diversos a los que alude como silenciamiento)<sup>10</sup> in-

<sup>10</sup> Abarcan diversas formas en las que las mujeres se ven obligadas a entregarse a la simulación sexual. Véase *ibid.*, pp. 194-195.

cluye un tipo curiosamente distinto de déficit de credibilidad que vuelve oportunamente explícita la dimensión de la cosificación epistémica que hemos estado explorando: «La pornografía convierte a las mujeres en objetos. Los objetos no hablan. Cuando hablan, en ese momento ya se las considera objetos, no seres humanos, que es lo que supone que no tengan credibilidad».<sup>11</sup> En semejante ambiente de cosificación sexual, la falta de credibilidad extrema de las mujeres daría pie a una forma especialmente aguda de injusticia testimonial. En situaciones así, el testimonio de una mujer no se llega a anticipar del todo (sí dicen cosas a los hombres), pero bien podría hacerse dado que no se oye en absoluto como un testimonio auténtico. Al igual que la injusticia testimonial anticipada, estos casos de silenciamiento suponen un déficit de credibilidad generalizado anticipado, pero aquí se anticipa a una aseveración de *próxima aparición*. Lo que no es de próxima aparición es un juicio de credibilidad auténtico con respecto a la aseveración de la hablante, pues la ideología sexual deshumanizadora es tal que el hombre nunca oye realmente siquiera a la mujer; la expresión de ella sencillamente no consigue ingresar en su sensibilidad testimonial. Esta es una construcción del silenciamiento que preocupa a MacKinnon: una variedad extrema de injusticia testimonial caracterizada por una disfunción comunicativa radical.

El hecho de que en algunos contextos sociales esa injusticia testimonial pueda adoptar la forma de este tipo de silenciamiento radical es una posibilidad que se vislumbra solo sobre la base de una construcción del silenciamiento que parta de la falta de credibilidad de las mujeres. Pero hay más de una forma de engrosar la idea de silenciamiento, y la sugerencia de que es una forma de injusticia testimonial extrema es, por supuesto, solo una. Así pues, al sopesar la explicación de la injusticia testimo-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 182. Quiero dar las gracias a Rae Langton por llamar mi atención sobre este aspecto de la concepción de MacKinnon.

nial deberíamos tener en mente la explicación alternativa ofrecida por Jennifer Hornsby y Rae Langton, que no se elabora en un marco epistemológico, sino más bien en el marco de la teoría de los actos de habla de la filosofía del lenguaje.<sup>12</sup> Ellas se basan en la teoría de J. L. Austin, concretamente en su idea de que los actos ilocucionarios requieren «asunción» por parte del interlocutor para garantizar la comunicación (la asunción por parte del oyente está constituida por su comprensión de que la hablante está ciertamente comunicando el contenido de su locución; por ejemplo, debe comprender que cuando ella dice «¡cuidado!» le está advirtiéndolo, o que al decir «no» le está rechazando). Hornsby introduce una idea de «reciprocidad», una posición relacional primitiva que los comunicadores tienen entre sí *en cuanto* comunicadores. Las relaciones de reciprocidad suministran el clima comunicativo que hacen posible la asunción, y si el clima comunicativo está erosionado en uno u otro aspecto por una ideología sexual pornográfica, entonces las zonas erosionadas pueden desencadenar el fracaso de la asunción que silencia las ilocuciones potenciales de las mujeres. El resultado podría ser que, al menos en contextos sexuales, el «no» de una mujer no sea objeto de la asunción requerida por parte de un hombre, con el resultado de que no se logra co-

12 Véase J. Hornsby y R. Langton, «Free Speech and Illocution», *Legal Theory*, 4 (1998), pp. 21-37. Otros artículos relevantes son J. Hornsby, «Speech Acts and Pornography», en S. Dwyer (ed.), *The Problem of Pornography*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1995, pp. 220-232; y R. Langton, «Subordination, Silence, and Pornography's Authority», en R. Post (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Ángeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998, pp. 261-284. El artículo de Langton dialoga con un artículo de Leslie Green de ese mismo volumen que cuestiona la afirmación de Langton de que la pornografía es discurso autoritario y en qué circunstancias la ausencia de condiciones de felicidad equivale a silenciamiento; véase L. Green, «Pornographizing, Subordinating, and Silencing», *Ibid.*, pp. 285-311.

municar la potencial ilocución; no logra siquiera *ser* el acto ilocucionario que habría sido (en todo caso, quizá quede como algo más que ruido; en un artículo escrito en colaboración, las autoras admiten que una ilocución potencial que carece de asunción podría entenderse como una ilocución «defectiva».<sup>13</sup> Esta parece ser la actitud correcta, que es importante desde el punto de vista de la vindicación de lo que las mujeres *sí* consiguen cuando dicen «no» en semejantes contextos. Puede adquirir importancia judicial, por ejemplo, que una ilocución defectiva de un «no» pueda bastar para negar el consentimiento sexual, a menos que el fracaso de la asunción por parte del agresor se construya como un elemento exculpatorio de la acusación de agresión sexual).<sup>14</sup>

Así pues, Hornsby y Langton muestran una concepción netamente comunicativa del silenciamiento, con un énfasis un tanto diferente de la de MacKinnon, tal vez porque presentan el fracaso comunicativo como algo causado básicamente por el defecto de reciprocidad, que es más fundamental que el fallo de credibilidad que MacKinnon parece enfatizar. Según la explicación de Hornsby y Langton, el silenciamiento se produce antes del momento en que la credibilidad de una hablante está sobre el tapete, pues el problema de la mujer silenciada no consiste en que su interlocutor considere que su palabra carece de tanto valor que cuando ella dice «no» él no la oye; más bien, la actitud hacia ella del interlocutor en ese contexto es tal que se

13 Véase J. Hornsby y R. Langton, «Free Speech and Illocution», especialmente pp. 26-27. La idea de que un acto ilocucionario puede ser «defectivo» está tomada, como señalan, de J.R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 [trad. cast.: *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 2001].

14 Para una crítica de este comentario, véase D. Jacobson, «Freedom of Speech Acts? A Response to Langton», *Philosophy and Public Affairs*, 24 (1995), pp. 64-79. Langton y Hornsby dan una sólida respuesta conjunta en «Free Speech and Illocution».

le impide de antemano realizar (con pleno éxito) el acto ilocucionario de rechazo. El acto del silenciamiento por parte de él no activa ninguna actitud epistémica que él pudiera tener hacia ella, pues sencillamente no se plantea el asunto global de la credibilidad de ella. De manera que, según la explicación de Hornsby y Langton, el silenciamiento no aparece como una forma de injusticia testimonial. En cambio, basándonos en la construcción que he expuesto, según la cual podría haber ambientes sociales en los que las mujeres carecen de credibilidad de una forma tan drástica para determinadas materias que su palabra no logra en absoluto ingresar siquiera en la sensibilidad testimonial de los oyentes masculinos, podemos ver que el silenciamiento podría adoptar la forma de una injusticia testimonial extrema. Cualquiera de las concepciones del silenciamiento ofrece una posibilidad social coherente, pero me inclino por pensar que el modelo epistémico describe la posibilidad empíricamente más probable, sencillamente porque requiere menos erosión de la condición humana de las mujeres antes de que se note el efecto del silenciamiento.

*La idea misma de sujeto de conocimiento*

Centrarnos en la «explicación práctica» del conocimiento que da Craig ha incorporado dos nuevas dimensiones a nuestra comprensión del agravio que comporta la injusticia testimonial. Su énfasis en la importancia que tienen en el Estado de Naturaleza las propiedades orientadoras que distinguen a los buenos informantes nos llevó a identificar la forma de injusticia testimonial anticipada; nuestro primer tipo de silencio. Y su distinción pseudoética entre fuente de información e informante nos condujo a la noción de cosificación epistémica, cuyo ambiente puede desembocar en el segundo tipo de silenciamiento asociado con la injusticia testimonial. Finalmente, examinemos el mensaje

principal del proyecto de Craig con el fin de ver lo que puede ofrecernos en relación con la dimensión más epistemológica del agravio de la injusticia testimonial.

El proyecto de Craig tiene dos aspectos principales: relacionar el concepto artificial de buen informante con nuestro concepto real de conocimiento para elaborar una explicación práctica de este último, y relacionar esta explicación práctica del conocimiento con la epistemología analítica tradicional de tal modo que la explicación práctica consiga explicar, acaso justificar, los contornos habituales de los debates de esa tradición. No obstante, la tarea que nos aguarda solo concierne al primer aspecto de su proyecto. En el capítulo 3 hemos visto que la injusticia testimonial encaja en la epistemología del testimonio; ahora, la explicación que da Craig del conocimiento nos ayudará a explorar más el fenómeno ofreciéndonos un marco epistemológico diferente y original en el seno del cual puede situarse.<sup>15</sup>

Para Craig, el resultado epistemológico del escenario del Estado de Naturaleza es que se considera que el concepto artificial de buen informante nace tan solo de las necesidades epistémicas más básicas, lo que indica que el concepto surge en cualquier sociedad humana. Pero esto debe relacionarse ahora con el concepto real de conocimiento. Queda una tarea por hacer aquí, puesto que «buen informante» y «sujeto de conocimiento» tienen extensiones manifiestamente diferentes. Los ejemplos sucintos que ofrece Craig de este punto son el Mafioso Luigi, que sabe algo pero no es ningún tipo de informante, puesto que no lo revela; y Matilda (de la fábula admonitoria

<sup>15</sup> El proyecto de Craig guarda una afinidad estrecha con el de Michael Welbourne, quien ha defendido que tenemos el concepto de conocimiento con el fin de hacer referencia reflexiva a lo que se comparte o es «común» en un testimonio exitoso. Véase su obra *Knowledge*, Chesham, Bucks, Acumen, 2001, especialmente el cap. 6; y *The Community of Knowledge*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1986.

epónima escrita por Hillaire Belloc), cuyo espantoso historial de mentiras supone que nadie pueda creer una palabra de lo que dice, ni siquiera cuando tiene el conocimiento de que hay fuego y así lo grita desde la ventana de su casa.

No son contraejemplos, puesto que Craig no está presentando ningún análisis del que pudieran serlo. Más bien, ilustran el reconocimiento de la brecha entre el concepto artificial de buen informante y nuestro concepto real de conocimiento. Esta brecha la salva una tesis general (en sí misma, una minigenealogía del Estado de Naturaleza) sobre la naturaleza de los conceptos. La tesis es que hay entre los conceptos una tendencia general que, por subjetivo que pueda ser su principal contenido original, acaban «objetivados» por cuanto asumen ciertas capas de contenido que ocultan e ignoran su dependencia original de las capacidades subjetivas del reconocimiento. La tesis se denomina *objetivación* de conceptos. Tomemos el ejemplo de «silla»:

Puedo perfectamente estar interesado en «algo en lo que pueda sentarme ahora mismo» (solo son candidatos los objetos próximos y accesibles). Pero, como anticipo que querré sentarme en algún momento del futuro, cuando llegue ese momento estaré interesado en los objetos en los que pueda sentarme si lo deseo, o en si habrá algo en lo que pueda sentarme cuando lo desee (al final del paseo). Este interés me llevará de forma natural al interés por escuchar la opinión de otros acerca de dónde hay objetos en los que pueda sentarme si lo deseo, con independencia de si ellos quieren sentarse o no; de modo que querré que utilicen también un concepto objetivado. Y si adopto una perspectiva un poco más altruista quizá esté interesado incluso en si hay algo en lo que Fred pueda sentarse si lo desea, con independencia de si yo querré o no sentarme en algo. De ahí el concepto de algo que, abstraído de lo que cualquier persona concreta desee en cualquier momento y lugar determi-

nados, o incluso de si alguien quiere sentarse en algún momento, es simplemente adecuado para sentarse.<sup>16</sup>

Se pretende que este sea un ejemplo cotidiano de una tendencia general a la objetivación exhibida por este tipo de conceptos; una tendencia a que los conceptos acaben siendo conceptos de algo objetivo, de algo independiente de las necesidades y capacidades del sujeto. Esta tendencia se explica mediante la presencia de diversas presiones prácticas básicas. En el caso del concepto de «silla», las presiones prácticas son el interés personal por tener algo donde sentarse en momentos y lugares distintos de aquí y ahora, el interés personal en que otros puedan decirnos algo de ellas en circunstancias donde somos ignorantes y el posible interés personal por encontrar algo para que otros se sienten. En el caso del concepto de «buen informante», las presiones prácticas que lo impulsan a adquirir su forma objetivada (portadora de conocimiento) son tres. En primer lugar, la investigadora puede no necesitar siempre un informante en el momento y lugar preciso en que lo solicita, sino que puede más bien necesitar acumular conocimiento sobre a quién recurrir en busca de información cuando surja la necesidad (pensemos en el interés de un turista por saber dónde se encuentra el hospital de la localidad, por si lo necesita). En segundo lugar, la investigadora puede encontrarse a menudo en la situación de necesitar que otros le recomienden informantes, puesto que ellos tal vez ocupen una mejor posición para detectar las propiedades relevantes que permitan obtener la fiabilidad necesaria o quizá conozcan mejor qué propiedades son un correlato más pertinente de dicha fiabilidad (pensemos en los esfuerzos que alguien podría hacer para que le recomienden un buen abogado). Por último, tal vez a la investigadora no le preocupe en absoluto apropiarse de la información para sí misma, pero sí interesarse mucho porque la tenga alguna parte relevante de su

16 E. Craig, *Knowledge and the State of Nature*, op. cit., p. 84.

comunidad (pensemos en la importancia de que alguien de la comunidad sepa cuál es el tratamiento médico correcto para alguna dolencia determinada). Estas presiones, sostiene Craig, fuerzan al concepto de buen informante a adoptar una forma cada vez más objetivada, de tal modo que podría haber un buen informante que no pudiera ser reconocido como tal por la investigadora y que, además, no fuera reconocido como tal por ninguna otra persona; y, aún más, que no pudiera ser reconocida como tal por nadie en ningún sitio, por mucho que supiera. Así es nuestro concepto real de conocimiento, y las presiones prácticas básicas que recibe desde el núcleo inicial del buen informante salvan la brecha entre los dos conceptos de tal modo que el concepto resultante de sujeto de conocimiento conserva el requisito de la creencia veraz, más la presencia de alguna propiedad que es buen correlato de la creencia veraz,<sup>17</sup> pero el requisito de que se pueda detectar esa propiedad (mediante las propiedades orientadoras) ha quedado absolutamente eliminado.

<sup>17</sup> Craig suele describir al buen informante como alguien en quien se reconoce que tiene una creencia veraz, cuya formulación sitúa la creencia en el corazón de lo que es conocer y, por tanto, representa a la creencia como algo anterior al conocimiento, de manera que el conocimiento se concibe como creencia veraz más otra cosa. Tim Williamson critica el relato del Estado de Naturaleza basado en este comentario (*Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 31, n. 3). Pero, en principio, queda enteramente abierto para Craig adherirse más estrictamente a una concepción del buen informante entendido como alguien que en determinado contexto es bastante probable que esté en lo cierto acerca de que *p* (una formulación que él también utiliza) y, por tanto, admita que el conocimiento es anterior a la creencia (siempre que la creencia no aparezca en el núcleo de lo que es conocer). Considere una virtud del enfoque del Estado de Naturaleza que en principio pueda mantener el agnosticismo a partir de este comentario aun cuando también pueda ofrecer una explicación de nuestras muy ensayadas intuiciones a efectos de que saber que *p* comporta creer que *p* aludiendo al hecho de que es más probable que un informante que cree que *p* proponga que *p* cuando se le pregunta y lo haga con la convicción suficiente para convencernos (véase E. Craig, *Knowledge and the State of Nature*, op. cit., pp. 13-14).

Una vez completada la presentación de la objetivación, podemos ahora preguntar qué luz puede arrojar sobre el fenómeno de la injusticia testimonial la relación explicativa entre el «buen informante» y el «sujeto de conocimiento». Si el núcleo de nuestro concepto de conocimiento queda recogido en la noción de buen informante porque (como muestra la historia del Estado de Naturaleza) en lo que esencialmente consiste ser un sujeto de conocimiento es en participar en el fondo común donde se comparte información, entonces salta a la luz otra dimensión del daño causado por la injusticia testimonial. Cuando alguien queda excluido de las relaciones de confianza epistémica que operan en la práctica cooperativa de poner en común información, es injustamente excluido de la participación en la práctica que define el núcleo del concepto mismo de conocimiento.

Antes (en el capítulo 2) hemos visto diversas formas en que la injusticia testimonial cala muy hondo desde el punto de vista ético. La primera vez que nos aproximamos al agravio de la injusticia testimonial apareció que la injusticia intrínseca consistía en que el sujeto se veía agraviado en su capacidad como portador de conocimiento y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana. Cuando indagamos más en la naturaleza de este daño intrínseco, sugerí que puede llegar a inhibir la formación misma de la subjetividad (recordemos a nuestra mujer anterior al sufragismo, pero con inclinaciones políticas). Y en el presente capítulo he manifestado que es una especie de forma específica de cosificación. Pero ahora, finalmente, la explicación práctica que da Craig del conocimiento nos sitúa en posición de aventurar una sugerencia específicamente epistemológica acerca del daño profundo que causa la injusticia: dada la versión de Craig, de lo que el receptor de un déficit de credibilidad prejuicioso queda excluido es de la práctica concreta que escenifica el origen de lo que significa ser siquiera un sujeto de conocimiento. La injusticia testimonial nos niega el acceso a lo que originalmente nos dota de la condición de sujeto de conocimiento.

Así pues, no debe extrañarnos que hasta las injusticias testimoniales relativamente intrascendentes puedan ser portadoras de una carga simbólica que tiene como resultado que el hablante pasa a ser menos que un sujeto epistémico pleno: la injusticia transmite el mensaje de que no se es adecuado para participar en la práctica que originalmente genera la idea misma de sujeto de conocimiento.

Esto completa nuestra exploración de la injusticia testimonial. Es una forma de injusticia que puede causar un daño extenso y profundo en la psicología y en la vida práctica de una persona, y con demasiada frecuencia son pasados por alto y sufridos en silencio. Mi análisis ha sido impulsado por la esperanza de que podamos ser socialmente más claros respecto a esta dimensión en cierto modo oculta de la discriminación y, con ello, estar en mejor posición para identificarla, protestar contra ella cuando nos suceda y, al menos a veces, evitar infligírsela a otros.

Ahora podemos pasar al segundo tipo de injusticia epistémica. Nuestro conocimiento del mundo social es básicamente interpretativo, pero ese mundo se pone en peligro si las herramientas hermenéuticas de que disponemos para dar sentido a las cosas están informadas de forma desigual por las experiencias de diferentes grupos sociales. En el siguiente y último capítulo trataré de desarrollar la idea de que algunos grupos pueden sufrir una desventaja injusta a la hora de comprender su propia experiencia social. Así encontramos nuestra segunda forma diferenciada de injusticia epistémica: la *injusticia hermenéutica*.

## 7. Injusticia hermenéutica

### *El ejemplo central de injusticia hermenéutica*

El feminismo lleva preocupándose desde hace mucho tiempo por la forma en que las relaciones de poder constriñen la capacidad de las mujeres para comprender su propia experiencia. Esta preocupación feminista encontró su primera expresión en términos marxistas, y así vemos una expresión de ella en la forma materialista original y explícitamente histórica de la teoría feminista del punto de vista: «Los dominados viven en un mundo estructurado por otros de acuerdo con sus intereses; unos intereses que, como poco, no son nuestros y que, en diferente grado, son nocivos para nuestro desarrollo e, incluso, nuestra existencia».<sup>1</sup> En esta cita de Nancy Hartsock, la palabra «estructurado» tiene tres significados. Los tres son pertinentes para el contexto materialista histórico, aunque solo uno reviste aquí una importancia central. El comentario de Hartsock se puede entender materialmente, por cuanto lleva implícito que las instituciones y prácticas sociales favorecen a los poderosos; o se puede interpretar ontológicamente, en el sentido de que presupone que, de algún

1 N. Hartsock, *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 241.

modo, los poderosos constituyen el mundo social; o, por otra parte, se puede leer desde un punto de vista epistemológico, como la insinuación de que los poderosos gozan de una ventaja injusta en la estructuración de las interpretaciones sociales colectivas. Nuestro interés por las formas de injusticia epistémica nos orienta de forma natural a la interpretación epistémica. Sin embargo, nunca andaremos muy lejos de las cuestiones materiales y ontológicas conexas, pues es obvio que determinadas ventajas materiales generarán la pretendida ventaja epistemológica; si se tiene poder material, entonces se tenderá a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales. Y en el contexto hermenéutico de la comprensión social, también está claro que, al menos en ocasiones, si las interpretaciones están estructuradas de determinada forma, también lo estarán los hechos sociales; en el análisis de la injusticia testimonial ya hemos encontrado casos de construcción causal y constitutiva de la identidad social, y encontraremos casos similares en relación con la injusticia hermenéutica. En contextos hermenéuticos como nuestro conocimiento del mundo social, las cuestiones materiales y ontológicas rodean de forma natural la epistemología, pero seguiremos concentrándonos aquí principalmente en nuestras prácticas epistémicas y en su ética.

Una forma de entender la insinuación epistemológica de que el poder social ejerce un impacto injusto sobre las formas colectivas de comprensión social es pensar que las interpretaciones que compartimos reflejan las perspectivas de diferentes grupos sociales y contemplar la idea de que las relaciones de poder desigual pueden sesgar los recursos hermenéuticos compartidos de tal manera que los poderosos suelen tener las interpretaciones apropiadas de sus experiencias, a las que recurren enseguida para dar sentido a sus experiencias sociales, mientras que es más probable que los indefensos se descubran teniendo algunas experiencias sociales como en un espejo, en enigma, donde en el mejor de los casos, en su afán por volverlas inteli-

gibles recurren a significados que no encajan bien. Si contemplamos la historia del movimiento de las mujeres, vemos que el método de concienciación mediante «expresiones públicas» y el acto de compartir experiencias incomprendidas y apenas articuladas fue una respuesta directa al hecho de que buena parte de la experiencia de las mujeres era extraña, incluso innombrable para la individuo aislada, mientras que el proceso de compartir estas interpretaciones a medio configurar despertó recursos hasta la fecha adormecidos para darle un sentido social que reportaba claridad, confianza cognitiva y un aumento de las destrezas comunicativas. En los términos que en el capítulo 4 hemos expuesto en relación con el relativismo ético, podemos decir que las mujeres fueron colectivamente capaces de superar los hábitos de interpretación social *rutinarios* existentes y obtener interpretaciones *excepcionales* de algunas de sus experiencias, anteriormente ocluidas; juntas, fueron capaces de materializar unos recursos para la interpretación que hasta el momento solo estaban implícitos en las prácticas interpretativas sociales de la época. Desde una posición hermenéutica de relativa comodidad, a veces olvidamos lo asombroso y trascendental que un logro cognitivo de esta naturaleza puede llegar a ser; conqueremos en primer lugar la explicación que a finales de la década de 1960 daba una mujer en un taller universitario sobre cuestiones médicas y sexuales de las mujeres, tal como la refiere Susan Brownmiller en su crónica autobiográfica del movimiento de liberación de las mujeres de Estados Unidos:

Wendy Sanford, nacida en una familia republicana de clase alta, lidiaba con la depresión tras el nacimiento de su hijo. Su amiga Esther Rome, seguidora de tradiciones judías ortodoxas, la llevó a la segunda sesión del MIT. Wendy siempre mantuvo las distancias con los grupos políticos. «Entré en la sala —recuerda— y estaban hablando de la masturbación. Yo no dije una palabra. Estaba estupefacta. Estaba fascinada. En una sesión pos-

terior alguien hizo una demostración de cómo dar el pecho. Eso no me impresionó, pero después nos dividimos en pequeños grupos. Jamás en mi vida me habían «dividido en grupos pequeños». En mi grupo la gente empezó a hablar de la depresión posparto. En ese único lapso de cuarenta y cinco minutos descubrí que aquello de lo que me había estado culpando a mí misma, y de lo que mi esposo me culpaba, no era una deficiencia personal. Era una combinación de cuestiones psicológicas y un asunto social real: el aislamiento. Ese descubrimiento fue uno de esos momentos que te convierte en feminista para siempre.<sup>2</sup>

Vemos aquí una historia de revelación relativa a una experiencia de depresión femenina, antes mal interpretada por la propia sujeto porque estaba mal interpretada colectivamente. No cabe duda de que hay un amplio espectro de factores histórico-culturales que podrían contribuir a explicar esta particular ausencia de comprensión (una ausencia general de franqueza para hablar de la normalidad de la depresión, por ejemplo), pero en la medida en que entre estos factores explicativos es significativa alguna clase de injusticia social, como una desigualdad estructural de poder entre hombres y mujeres, entonces el instante de verdad de Wendy Sanford parecer no ser tan solo un logro hermenéutico para ella y para las demás mujeres presentes, sino también un momento en que se supera algún tipo de injusticia epistémica. La idea rectora aquí es que mientras estas mujeres buscaban a tientas una interpretación adecuada de lo que ahora podríamos denominar fácilmente depresión posparto, en la mente de Wendy Sandford se disipó de repente la tiniebla hermenéutica que le había estado impidiendo injustamente comprender un área significativa de su experiencia social, privándola así de una parcela

2 S. Brownmiller, *In Our Time: Memoir of a Revolution*, Nueva York, Dial Press, 1999, p. 182.

importante de comprensión de sí misma. Si podemos corroborar esta intuición, veremos entonces que el área de penumbra hermenéutica con la que había vivido hasta aquellos cuarenta y cinco minutos trascendentales constituyó un agravio contra ella infligido a su capacidad como sujeto de conocimiento y, por tanto, un tipo específico de injusticia epistémica: una *injusticia hermenéutica*.

Sigamos esta intuición. Para apreciar mejor cómo podrían ser los perfiles de una injusticia de esta naturaleza, observemos otro ejemplo extraído del relato autobiográfico de Brownmiller, en esta ocasión relativo a la experiencia de lo que en nuestros días estamos en condiciones de denominar acoso sexual:

Una tarde, una antigua empleada universitaria fue en busca de Lin Farley para pedirle ayuda. Carmita Wood, de cuarenta y cuatro años, nacida y criada en la zona de manzanas de Lago Cayuga y único sustento de dos de sus hijos, había trabajado ocho años en el departamento de física nuclear de Cornell, donde pasó de ser ayudante de laboratorio a desempeñar un trabajo rutinario en un despacho realizando tareas administrativas. Wood no sabía por qué la habían señalado, o siquiera si la habían señalado, pero había un distinguido profesor que parecía incapaz de apartar las manos de ella.

Según refería Wood, aquel hombre ilustre se zarandeaba la entrepierna cada vez que se acercaba a su escritorio y le miraba la correspondencia, o se restregaba directamente contra sus pechos al intentar alcanzar unos documentos. Una noche, cuando los trabajadores del laboratorio iban abandonando la fiesta de Navidad que celebraban cada año, la arrinconó en el ascensor y le estampó en la boca unos cuantos besos no deseados. Tras el incidente de la fiesta de Navidad, Carmita Wood dejó de marcharse por ese camino y empezó a utilizar las escaleras del edificio con el fin de evitar que se repitiera un encuentro igual, pero la tensión de las incursiones furtivas de él



y los esfuerzos de ella por mantener a raya al científico al tiempo que mantenía una relación cordial con su esposa, que le agradaba, desencadenaron en ella infinidad de síntomas físicos. Wood empezó a tener dolor de espalda y de cuello crónicos. El pulgar derecho le hormigueaba y se le dormía. Solicitó el traslado a otro departamento y, como se lo denegaron, abandonó el trabajo. Salió por la puerta y se marchó a Florida para descansar y recuperarse un poco. A su regreso, solicitó una prestación por desempleo. Cuando el encargado de tramitar las solicitudes le preguntó por qué había dejado su trabajo después de ocho años allí, Wood se mostró confusa al describir los detestables episodios. Estaba avergonzada y abochornada. Ante la insistencia (había que rellenar esa casilla del formulario), respondió que había sido por razones personales. La solicitud de prestación por desempleo fue denegada.

«En el seminario, las alumnas de Lin hablaban sobre los contactos sexuales no deseados con que topaban en sus empleos veraniegos —refiere Sauvigne—. Y entonces interviene Carmita Wood y le cuenta a Lin su historia. Descubrimos que hasta la última persona, todas y cada una de nosotras —el personal femenino, Carmita, las alumnas— habíamos tenido una experiencia parecida en algún momento, ¿se dan cuenta? Y ninguna le había contado nunca nada a nadie. Entonces hicimos  *clic*, dijimos  *ajá*, fue uno de esos momentos de revelación profunda.»

Las mujeres encontraron la cuestión. Meyer localizó a dos abogadas feministas de Syracuse, Susan Horn y Maurie Heins, para que se hicieran cargo del recurso de la prestación por desempleo de Carmita Wood. «Y entonces... —refiere Sauvigne— decidimos que también nosotras teníamos que hacer una denuncia pública para romper el silencio sobre esto».

El «esto» sobre lo que iban a romper el silencio no tenía nombre. «Ocho de nosotras nos reunimos en una oficina de asuntos sociales y laborales —recuerda Sauvigne— para lanzar propuestas sobre lo que íbamos a escribir en los carteles para

hacer nuestra denuncia pública. Nos referimos a aquello como “intimidación sexual”, “coerción sexual” o “explotación sexual” en el puesto de trabajo. Ninguno de esos nombres no parecía del todo correcto. Buscábamos algo que recogiera un amplio abanico de conductas persistentes, sutiles y no tan sutiles. A alguien se le ocurrió «acoso». ¡Acoso sexual! Nos pusimos de acuerdo al instante. Eso es lo que era.»<sup>3</sup>

Aquí podemos ver una historia en la que se aprecia el extremo hasta el cual puede haber en los recursos hermenéuticos colectivos una laguna en la que debería estar el nombre de una experiencia social diferenciada. Así expuesta, apreciamos que mujeres como Carmita Wood sufrieron (entre otras cosas) una desventaja cognitiva aguda derivada de un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. Pero esta narración apenas lo recoge, pues aunque el agravio epistémico causado a Carmita Wood está construido como una simple cuestión de mera desventaja cognitiva, no queda claro por qué el agravio epistémico solo lo sufre ella y no también el acosador. Pues la falta de comprensión adecuada de la experiencia del acoso sexual de las mujeres era una desventaja colectiva más o menos compartida por todos. Antes del reconocimiento colectivo del acoso sexual como tal, la ausencia de una interpretación adecuada de lo que los hombres hacían a las mujeres cuando las trataban así era bastante general según las hipótesis. Diferentes grupos pueden sufrir desventaja hermenéutica por infinidad de razones, ya que el cambiante mundo social genera con mucha frecuencia nuevos tipos de experiencia de las que nuestra comprensión se ilumina a menudo solo de forma muy paulatina; pero solo algunas de esas desventajas cognitivas nos parecerán injustas. Para que algo sea una injusticia, debe ser perjudicial, pero también arbitrario, ya sea porque es discriminatorio o porque es desigual en otro aspecto. En el presente ejem-

3 *Ibid.*, pp. 280-281.

plo, acosador y acosada están cognitivamente incapacitados por igual a causa de la laguna hermenéutica (ninguno de los dos comprende correctamente cómo él la trata a ella), pero la incapacidad cognitiva del acosador no representa una desventaja significativa para él. De hecho, hay un sentido obvio en el que viene bien a sus propósitos (o, al menos, viene bien a su propósito inmediato por cuanto no pone en cuestión su conducta. Esto no significa negar que si hay en su interior una persona honesta, de tal modo que una mejor interpretación de la gravedad de esta mala conducta lo hubiera llevado a contenerse, la laguna hermenéutica es para él una fuente de mala suerte epistémica y moral). En cambio, la incapacidad cognitiva de la acosada resulta de grave desventaja para ella. La incapacidad cognitiva le impide comprender una parcela significativa de su propia experiencia: es decir, una parcela de experiencia cuya comprensión redundaría 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.

El hecho de que la laguna hermenéutica produzca una desventaja tan asimétrica para la acosada ya alimenta la idea de que hay algo injusto en su desventaja cognitiva en particular. No describiríamos que está sufriendo una injusticia si no fuera significativamente desventajosa para *ella en particular*. Pero hay que decir algo más acerca del agravio que soporta. Tenemos que encontrar la fuente más profunda de la intuición de que padece una injusticia epistémica. Después de todo, es fácil imaginar fácilmente desventajas hermenéuticas de similar gravedad que no infligen una injusticia epistémica. Si, por ejemplo, alguien tiene un estado de salud que afecta a su conducta social en un momento histórico en el que ese estado de salud no se comprende aún y queda en buena medida sin diagnosticar, entonces quizá

sufra una desventaja hermenéutica que, aun siendo colectiva, resulta especialmente dañina para él en particular. Son incapaces de volver inteligibles sus experiencias refiriéndolas a la idea de que tienen un trastorno y, por tanto, quedan personalmente en la tiniebla y pueden incluso padecer graves consecuencias negativas derivadas de que los demás no comprenden su situación. Pero no son objeto de injusticia hermenéutica; más bien, el suyo es un caso conmovedor de mala suerte epistémica circunstancial. Para encontrar la fuente más profunda de la intuición de que en los ejemplos de Brownmiller hay en juego una injusticia epistémica debemos centrarnos en las condiciones sociales de fondo que condujeron a la laguna hermenéutica relevante. La situación de las mujeres en la época del feminismo de segunda generación era todavía una situación de marcada indefensión social en relación con los hombres; concretamente, las desiguales relaciones de poder impidieron a las mujeres participar en condiciones de igualdad con los hombres en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales. Las más obvias de entre estas prácticas son las sufridas en profesiones como el periodismo, la política, la universidad y el derecho; no es casual que el relato autobiográfico de Brownmiller recoja tanta actividad feminista pionera en estas esferas profesionales y sus instituciones e intermediaciones. La indefensión de las mujeres significaba que su posición social era una posición de participación hermenéutica desigual, y algo parecido a este tipo de desigualdad nos proporciona un telón de fondo crucial para la injusticia hermenéutica.

#### *Marginación hermenéutica*

La desigualdad hermenéutica es inevitablemente difícil de detectar. Nuestros esfuerzos interpretativos están engranados de forma natural a intereses, pues tratamos de comprender al máximo aquellas cosas que nos sirve de algo comprender. En conse-

cuencia, la desigual participación hermenéutica de un grupo tenderá a dejarse ver de forma localizada en zonas de conflicto hermenéuticas; los territorios de la vida social donde los poderosos no tienen ningún interés en que se alcance una interpretación adecuada, o tal vez donde incluso tengan un interés positivo en que se mantengan las malas interpretaciones vigentes (como aquella de que las proposiciones sexuales reiteradas en el lugar de trabajo nunca son nada más que una forma de *flirtear* y que su molesto rechazo por parte de la receptora solo se debe a que «carece de sentido del humor»). Pero entonces, en una zona de conflicto como esta, la participación hermenéutica desigual sigue estando positivamente oculta por el significado existente atribuido a la conducta (*flirteo*) y entonces resulta aún más difícil de detectar. No es raro que los instantes en que se revela acaben manifestándose como un destello de trascendental iluminación. A diferencia del ejemplo de una persona en un estado de salud que la ciencia médica todavía no sabe diagnosticar, con lo que las mujeres como Carmita Wood tenían que lidiar en el trabajo no era en absoluto simple mala suerte epistémica, pues no era accidental que su experiencia cayera siempre por entre las grietas hermenéuticas. Mientras ellas se desvivían aisladas para encontrar el sentido adecuado de sus diversas experiencias de acoso, el conjunto de la maquinaria de los significados sociales colectivos se engranaba de forma efectiva para mantener esas experiencias apartadas de la vista y en la oscuridad. Su participación hermenéutica desigual es la razón más profunda por la que la incapacidad cognitiva de Carmita Wood constituye una injusticia.

Digamos que cuando hay una participación hermenéutica desigual en algún(as) área(s) significativa(s) de la experiencia social, los miembros del grupo desfavorecido viven *marginados hermenéuticamente*. La idea de marginación es una idea político-moral que indica subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante. Es evidente que puede

haber casos de marginación hermenéutica más o menos persistentes o de mayor o menor alcance y amplitud. Aunque el término encontrará su hábitat más natural en los casos en los que se niega al sujeto con persistencia la plena participación hermenéutica respecto a un amplio abanico de experiencias sociales, podemos aplicar el término a situaciones más leves en todo caso. Así, alguien podría estar marginado hermenéuticamente solo un instante, o solo respecto a una parcela muy localizada de su experiencia social. Pero la marginación hermenéutica es siempre socialmente forzosa. Si se opta tan solo por renunciar a la plena participación en prácticas hermenéuticas convirtiéndolo en una elección (hastada de todo, quizá esa persona se convierta en un eremita moderno), entonces no se considera que esa persona esté marginada hermenéuticamente; ha escogido excluirse, pero podría haber optado por incluirse. La marginación hermenéutica es siempre una forma de impotencia, ya sea estructural o excepcional.

Como es natural, los sujetos sociales tienen una identidad social más o menos compleja, por lo que se podría estar marginado en un contexto donde pasa al primer plano un aspecto de nuestra identidad («mujer»), pero no en otros contextos donde otros aspectos de la identidad determinan nuestro nivel de participación («clase media»). El resultado neto es que aunque a una sujeto marginada hermenéuticamente se le impida generar significados relativos a algunas parcelas del mundo social, podría perfectamente conservar una participación más plena en relación con otras parcelas. Si una mujer tiene un empleo bien remunerado en una gran empresa donde impera una ética laboral machista, quizá 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 solo indican falta de profesionalidad, ausencia de ambición, compromiso tímido con el puesto de trabajo) y, sin embargo, puede ocupar una posición

hermenéutica de lujo en lo que se refiere a su capacidad de comprender otras áreas de su experiencia laboral menos vinculadas al género. Por tanto, la complejidad de la identidad social supone que la marginación hermenéutica afecte a los individuos de forma diferenciada; esto es, puede afectarles *qua* un tipo social, pero no *qua* otro.

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. Si opera el poder identitario, puede estar actuando de manera netamente estructural, en la medida en que puede no haber ningún agente social (individual o institucional) al que se pueda identificar como responsable de la marginación. Alternativamente, puede tener sentido atribuir la responsabilidad a alguna parte, como cuando, por ejemplo, para explicar por qué no contratan a personas mayores de cincuenta años los empleadores difunden irresponsablemente los estereotipos de que los trabajadores con más edad carecen de ambición. En un ejemplo como este, los empleadores utilizan el poder identitario contra la población de más edad de una forma que amenaza (entre otras cosas) con marginarlos hermenéuticamente excluyéndolos de tipos de trabajo que pueden reportar una participación hermenéutica más plena. La marginación hermenéutica no tiene por qué ser el resultado del poder identitario, ni tampoco del poder material, pero muchas veces es así.

Ahora podemos definir la injusticia hermenéutica como la que sufren mujeres como Carmita Wood. Sería así:

La injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica persistente y generalizada.

Pero esta última noción resulta engorrosa y haríamos bien en explicarla un poco más en lo que se refiere a lo que tiene de malo la marginación hermenéutica del tipo persistente y generalizada. 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). Además, suelen ser los grupos socialmente indefensos los que sufren la marginación hermenéutica, por lo que podemos decir que, desde el punto de vista moral, lo que tiene de malo este tipo de marginación hermenéutica es que el prejuicio estructural que imprime en el recurso hermenéutico colectivo es esencialmente discriminador: el prejuicio afecta a las personas en virtud de su pertenencia a un grupo socialmente impotente y, por tanto, en virtud de un aspecto de su identidad social. Así pues, se asemeja al prejuicio identitario. Lo llamaremos *prejuicio identitario estructural*. Una vez establecida esta noción, podemos ahora matizar nuestra definición con otros tintes para que transmita mejor la naturaleza discriminatoria de la injusticia hermenéutica. La injusticia hermenéutica es

la injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva de-

bido a un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos.

Al manifestar su carácter discriminatorio, esta definición resalta el parecido familiar con la injusticia testimonial. En ambos tipos de injusticia epistémica el sujeto padece uno u otro tipo de prejuicio contra sí *qua* tipo social.

Nuestra definición ha nacido del esfuerzo por identificar el tipo de injusticia hermenéutica sufrido por Carmita Wood y, en consecuencia, la definición no es genérica. Más bien, recoge específicamente el ejemplo central o sistemático de la injusticia hermenéutica: el ejemplo más relevante desde el punto de vista general de la justicia social. Pero ¿qué significa exactamente «sistemático» en el contexto hermenéutico? En el contexto de la injusticia testimonial, una injusticia era sistemática solo si el prejuicio identitario que lo causaba perseguía al sujeto por diferentes esferas de la actividad social, con lo que lo volvía susceptible de sufrir otras formas de injusticia, además de la testimonial. Exactamente igual que el prejuicio identitario puede perseguir al sujeto de esta forma, así también puede hacerlo la marginación. De hecho, en los casos sistemáticos, la marginación hermenéutica *conlleva* una marginación de tipo socioeconómico, puesto que comporta la no participación en profesiones que dan lugar a una participación hermenéutica significativa (periodismo, política, abogacía, etcétera). Digamos pues que si la marginación persigue al sujeto por todo un abanico de diferentes actividades sociales, además de la hermenéutica, entonces las injusticias hermenéuticas a las que da pie son sistemáticas. Las injusticias hermenéuticas sistemáticas forman parte del amplio patrón de la susceptibilidad general de un grupo social a sufrir diferentes tipos de injusticia. Al igual que las injusticias testimoniales sistemáticas, tienen la apariencia de la opresión. En sus raíces, ambos tipos de injusticia epistémica sistemática se derivan de desigualdades de poder estructurales.

Hasta el momento nos hemos concentrado en el ejemplo central de injusticia hermenéutica. En cambio, puede haber casos de injusticia hermenéutica que no participen del patrón general de poder social y sean más bien un caso excepcional. No son sistemáticos, sino *incidentales*. Mientras que los casos sistemáticos propenderán a comportar marginación hermenéutica persistente y generalizada, 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. Así pues, las injusticias hermenéuticas incidentales no se derivan de una desigualdad de poder estructural, sino más bien de un momento aislado de indefensión. ¿Cómo sería un caso incidental de injusticia hermenéutica? En la novela *Amor perdurable* de Ian McEwan, el protagonista, Joe, es acechado por un joven llamado Jed Parry, un fanático religioso que alimenta fantasías amorosas entre Joe y él. Cuando Joe le habla de ello a Clarissa, su pareja, lo primero que recibe de ella es una burla cariñosa y después una reacción que se parece más a la reserva y la preocupación por su estado mental (pese a que Clarissa acepta lo fundamental de lo que él le está contando). Cuando, poco después, llama a la policía, Joe descubre que la forma de acoso que padece no está tipificada jurídicamente como delito o falta y se la considera trivial:

—¿Es usted la persona que sufre el acoso?

— Sí. Me...

—¿Y la persona que le está molestando se encuentra ahora con usted?

—En este mismo momento está enfrente de mi casa.

—¿Le ha causado algún daño físico?

—No, pero...

—¿Ha amenazado con hacerle daño?

—No.

Comprendí que echarían mi queja en el saco burocrático que le correspondiese. No había medios lo bastante dúctiles para tratar cada caso particular. Ante la imposibilidad de hacer efectiva la denuncia, traté de conformarme con que quedara constancia de mi historia en algún registro público. El comportamiento de Parry tenía que tipificarse como delito.

—¿Ha formulado amenazas contra su propiedad?

—No.

—¿O contra terceros?

—No.

—¿Intenta extorsionarle?

—No.

—¿Está usted en condiciones de probar que pretende causarle algún perjuicio?

—Mmm, no.

[...]

—¿Puede decirme qué es lo que hace entonces?

—Me llama por teléfono a todas horas. Me habla...

La voz recobró rápidamente su oficialidad, el elenco de infracciones posibles.

—¿Adopta una actitud obscena o insultante?

—No. Mire, agente. Deje que le explique. Es un chiflado.

No me deja en paz.

—¿Sabe lo que pretende exactamente esa persona?

[...]

—Quiere salvarme —dije.

—¿Salvarle?

—Ya sabe, convertirme. Está obsesionado. Simplemente no me deja en paz.

La voz me interrumpió, la impaciencia dominando al fin.

—Lo siento, señor. No es asunto para la policía. A menos que le cause algún perjuicio, o le amenace a usted o a sus bienes, no está cometiendo delito alguno. Que intente convertirle no va contra la ley. —Y terminó nuestra conversación de

urgencia con una crítica de su cosecha—. En este país hay libertad religiosa.<sup>4</sup>

La interpretación que hace Joe de su experiencia de acoso solo queda ligeramente obstaculizada por la falta de reciprocidad hermenéutica por parte de su pareja y de la policía, pero aun así hay una laguna hermenéutica colectiva que está impidiéndole presentar su experiencia de forma comunicativamente inteligible. Desde el principio le interesa mucho compartir su experiencia con determinadas personas; pero no puede, pues la naturaleza misma de su experiencia de acoso por parte de Jed Parry está obstaculizada por dos interpretaciones que no encajan y la trivializan de diferente modo. Según una de ellas, él parece no poder apreciar la vertiente divertida y estar empezando a obsesionarse de manera preocupante; según la otra, está exagerando el nivel de amenaza e incluso coartando de paso la libertad religiosa de terceros. Pero aunque la oscuridad de la experiencia de Joe constituye una especie de injusticia hermenéutica, no tiene nada que ver con ninguna indefensión o impotencia social general, ni con ninguna subordinación como generador de significado social, pues su identidad social es la del proverbial hombre blanco, culto y heterosexual. En todo caso, se enfrenta a un momento singular y aislado de marginación hermenéutica. Las interpretaciones rivales y trivializadoras presentadas por Clarissa y por 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. A todas luces, la injusticia

4 I. McEwan, *Amor perdurable*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 95-97.

hermenéutica que padece Joe no es un caso sistemático; es incidental.

El conocimiento de este tipo de casos motiva una definición de la injusticia hermenéutica más genérica que las ofrecidas hasta el momento, que estaban concebidas para recoger lo que ahora podemos ver con mayor claridad que es el caso específicamente sistemático. La definición genérica requerida ahora recoge la injusticia hermenéutica *per se* 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.

Esta definición, sencillamente, omite lo que tiene de especial el caso sistemático, a saber: que la marginación hermenéutica es «persistente y generalizada» o, de manera equivalente, que hay un «prejuicio estructural en los recursos hermenéuticos colectivos». Así pues, esta definición genérica abarca tanto el caso sistemático como el caso incidental. Como siempre, el caso sistemático ocupa un lugar central desde nuestro punto de vista. Pero paralelamente a nuestro análisis de los casos sistemáticos frente a los casos incidentales de la injusticia testimonial, el hecho de que una injusticia hermenéutica sea incidental no significa que no revista gravedad ética. De hecho, para Joe supone una convulsión vital que su experiencia no sea mejor comprendida desde el principio, puesto que esto permite que el acoso de Jed Parry se intensifique hasta alcanzar niveles que en última instancia representan una amenaza de muerte, además de contribuir también a la ruptura final de su larga relación con Clarissa. Así que las injusticias hermenéuticas incidentales pueden resultar catastróficas para la vida de alguien. Una vez más, lo que distingue a los casos sistemáticos no es la gravedad del daño infligido, sino algo más general: que contribuyen a revelar el

lugar que ocupa la injusticia hermenéutica en el complejo de las injusticias sociales.

De manera que hemos encontrado dos clases de injusticia hermenéutica: sistemática e incidental. Si alguien se ve desfavorecido, como por ejemplo Joe, porque su experiencia queda oculta debido a una laguna de los recursos hermenéuticos colectivos, entonces basta y sobra para reclamar la comisión de una injusticia hermenéutica incidental, aun cuando la marginación hermenéutica sea localizada y singular. Por el contrario, si alguien se ve desfavorecido, como por ejemplo Carmita Wood, porque su experiencia queda oculta debido a una laguna en los recursos hermenéuticos colectivos, donde la laguna está causada y perpetuada por una marginación hermenéutica generalizada y persistente, entonces la injusticia hermenéutica es sistemática. Porque en semejantes casos la marginación hermenéutica forma parte de una susceptibilidad más general a diferentes formas de marginación social, de manera que cualquier injusticia hermenéutica determinada en la que se incurra forma parte asimismo de una susceptibilidad más general a diferentes clases de injusticia. Así que hay un cierto paralelismo estructural con las formas de injusticia testimonial. Sin embargo, a diferencia del caso de la injusticia testimonial, no señala a ningún culpable. Ningún agente *perpetra* una injusticia hermenéutica: es un concepto netamente estructural. La situación de fondo para la injusticia hermenéutica es la marginación hermenéutica del sujeto. Pero el momento de la injusticia hermenéutica solo se produce cuando esas condiciones de fondo se perciben y materializan en una tentativa más o menos condenada al fracaso por parte de la sujeto de volver inteligible una experiencia, tanto para sí misma como para los demás. En una situación de marginación hermenéutica, la desigualdad hermenéutica existente en estado latente irrumpe con la forma de injusticia solo cuando alguna tentativa real de inteligibilidad se ve incapacitada por ella.

El hecho de que la injusticia hermenéutica se manifieste más típicamente cuando la hablante se desvive para hacerse inteligible en un intercambio testimonial plantea una posibilidad desalentadora: que la injusticia hermenéutica podría estar compuesta a menudo por injusticia testimonial. Esto ciertamente tenderá a ser el caso cada vez que la injusticia hermenéutica sea sistemática, ya que será más probable que los miembros de múltiples grupos marginados sean objeto del prejuicio identitario. Si tratan de expresar a un interlocutor una experiencia apenas comprendida, su testimonio garantiza ya *prima facie* un juicio de credibilidad bajo debido a su escasa inteligibilidad. Pero si la hablante también es objeto de un prejuicio identitario, entonces habrá una deflación adicional del juicio. En ese caso, la hablante sufre un doble agravio: la primera vez por el prejuicio estructural de los recursos hermenéuticos compartidos y la segunda por el oyente que realiza un juicio de credibilidad identitario prejuicioso.

Imaginemos a alguien que en la situación de Carmita Wood tratara de hablar a su jefe de la conducta del profesor. La laguna hermenéutica en la que quedarían depositadas las palabras «acoso sexual» supone que existe ya un problema grave con la posibilidad de lo que quiera que sea que esté tratando de decir al referir su historia (tal vez consiga expresar que se le hace «sentir incómoda» con el persistente *flirteo*). Pero si añadimos a ello que puede haber riesgo de prejuicio identitario respecto al género, y/o la etnia, y/o la clase social, apreciamos que también es susceptible de sufrir una injusticia testimonial. Así que las personas de su posición son susceptibles a sufrir una doble injusticia epistémica. Peor aún, lo que vemos aquí son las condiciones ideales para desembocar en una deflación desenfrenada de la credibilidad, pues la implausibilidad de lo que se dice interpone una lente a través de la cual la credibilidad personal de la hablante acaba indebidamente devaluada, lo que a su vez interpone otra lente a través de la cual la credibilidad de lo que se

dice puede acabar aún más devaluada... y así sucesivamente.<sup>5</sup> A partir del relato de Brownmiller es posible imaginar que lo más probable es que las tentativas de Carmita Wood de comunicar la naturaleza de su experiencia hayan topado con semejante devaluación desenfrenada de la credibilidad. Un apuro de estas características dibuja el peor escenario posible para una hablante en lo que se refiere a la injusticia epistémica.

La apreciación de que la injusticia hermenéutica tenderá a manifestarse en las tentativas de comunicación llama nuestra atención sobre una versión bastante distinta de la injusticia. Hemos considerado que los vacíos o lagunas hermenéuticos son solo ausencias de interpretaciones adecuadas, huecos en los que debería haber un nombre para una experiencia que interesa a la sujeto poder volver comunicativamente inteligible. Pero debemos reconocer que un vacío hermenéutico podría afectar igualmente no (o no solo) al contenido, sino más bien a la forma de lo que se puede decir. Por consiguiente, el estilo expresivo peculiar de un determinado grupo social puede ser representado como una injusta traba para sus afanes comunicativos en igual medida que puede serlo la ausencia de recursos interpretativos. Si, como ha expuesto con cierta fama Carol Gilligan, las mujeres, por ejemplo, (al menos en un momento de la historia) emplean «un tono distinto» cuando llega el momento de elevar juicios éticos, y se trata de un tono que no se reconoce como racional, sino que más bien se margina porque se valora como moralmente inmaduro, entonces las tentativas de inteligibilidad comunicativa de las mujeres en lo que respecta a cuestiones morales se ven entorpecidas por un vacío hermenéutico de esta naturaleza.<sup>6</sup> Y el impedimento para sus afanes

5 Me hago eco aquí de la forma en que Karen Jones explica el fenómeno de la reducción desenfrenada de la credibilidad; véase «The Politics of Credibility», en L.M. Antony y C.E. Witt (eds.), *A Mind of One's Own*, op. cit.

6 C. Gilligan, *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Develop-*



expresivos es injusto en la medida en que se deriva de la marginación hermenéutica; es decir, en la medida en que se deriva del hecho de que su indefensión les prohíbe participar plenamente en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales, pues estas son también las prácticas mediante las cuales determinados estilos expresivos acaban por reconocerse como racional y contextualmente apropiados. Recordemos la acogida que Herbert Greenleaf da a las tentativas de Marge Sherwood de volver comunicativamente inteligibles sus sospechas acerca de Ripley: «Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos». Si se vive en una sociedad o en una subcultura en la que el mero hecho de adoptar un estilo expresivo intuitivo o emocional significa que no puede ser escuchado como algo plenamente racional, entonces con ello alguien se ve injustamente afectado por un vacío hermenéutico; se es objeto de una injusticia hermenéutica.

#### *El agravio de la injusticia hermenéutica*

He hablado de la injusticia hermenéutica diciendo que comporta una desventaja cognitiva asimétrica. La cuestión general aquí es que el empobrecimiento hermenéutico colectivo impacta de diferente modo sobre los diferentes grupos. No lesiona los intereses del acosador de Carmita Wood el hecho de que (según el ejemplo) él no comprendiera adecuadamente la naturaleza del trato que le dispensaba; pero lesionaba muchísimo a Carmita Wood el hecho de que ella no pudiera explicarse a sí misma el sentido de lo sucedido, y menos aún a otros. La asime-

---

ment, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [trad. cast.: *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994]; véase también S. Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Londres, The Women's Press, 1990.

tría nace del contexto social y práctico concreto en el que afecta al empobrecimiento hermenéutico colectivo. Es solo cuando el empobrecimiento colectivo se localiza específicamente en las situaciones sociales concretas cuando resulta especial e injustamente desventajosa para unos grupos determinados, pero no para otros. Las lagunas hermenéuticas son como agujeros en la capa de ozono: son las personas que viven bajo ellos quienes se queman. De modo que, en esencia, la injusticia hermenéutica es un tipo de discriminación estructural. Comparemos una sociedad que tiene un estado de bienestar que provee de atención sanitaria gratuita que se financia con los impuestos, pero en la que hay un vacío en la cartera de servicios estatales: no hay atención odontológica gratuita. Formalmente hablando, no hay nada intrínsecamente injusto en que haya una falta general de atención odontológica gratuita, pues es igual para todo el mundo; hay, por así decir, una laguna colectiva en el sistema de bienestar. Así que hay igualdad formal; pero en cuanto miramos cómo se articula esta igualdad formal en la práctica del mundo social vivido, sale a la luz enseguida una desigualdad *situada*: las personas que no pueden permitirse pagar atención odontológica privada sufren la falta de provisión general y quienes pueden permitirse pagarla no la sufren. En estos casos de igualdad formal pero desigualdad vivida, la injusticia consiste en que algún(os) grupo(s) sufre(n) una desventaja asimétrica por una carencia colectiva generalizada; y así sucede, diría, en el caso de la injusticia hermenéutica. Se inflige una injusticia hermenéutica cuando un vacío hermenéutico colectivo impacta de tal modo que sitúa en significativa desventaja a algún(os) grupo(s) y no a otro(s), de tal modo que la forma en que el empobrecimiento colectivo se materializa en la práctica es de hecho discriminatoria.

Digamos, por tanto, que el daño principal de la injusticia hermenéutica consiste en una *desigualdad hermenéutica situada*: la situación concreta es tal que el sujeto se vuelve incapaz de hacer comunicativamente inteligible algo que redundaría en su interés

poder hacer inteligible. El daño principal de (el ejemplo central de) la injusticia testimonial concierne a la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento debido a un prejuicio identitario por parte del oyente; el daño principal de (el ejemplo central de) la injusticia hermenéutica concierne a la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento debido al prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos. La primera exclusión prejuiciosa se hace en relación con el hablante, la segunda en relación con lo que está tratando de decir y/o con cómo lo dice. Así pues, los agravios implicados en ambos tipos de injusticia hermenéutica están atravesados por una significación epistémica común: la exclusión prejuiciosa de la participación en la difusión del conocimiento.

Ese es el daño principal. ¿Se puede distinguir también un tipo de daño secundario (causado por el primario)? Sí, pues el daño primario de la desigualdad hermenéutica situada debe generar, por definición, daños prácticos adicionales: son los daños que vuelven asimétrica la desventaja causada a la parte agraviada por el empobrecimiento hermenéutico colectivo. Para ilustrar esta situación, recordemos sencillamente la historia de Carmita Wood. 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 secundarios 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 y, en última instancia, no le quedó más remedio que abandonar su trabajo. Además, cuando trató de solicitar prestaciones por desempleo, la falta de nombre para la causa de todo esto volvió a obrar que saliera perdiendo: se le denegaron las prestaciones. Un

poco de imaginación nos permite ver cuál puede ser el alcance de las ramificaciones de semejante caso de injusticia hermenéutica. Si Carmita Wood y otras mujeres como ella no hubieran asistido nunca a reuniones de concienciación, la experiencia de acoso sexual habría permanecido oculta mucho más tiempo y habría causado más destrozos en su carrera profesional, en la confianza personal en sí misma y, lo que es más relevante aquí, en la confianza epistémica de las mujeres, de los que de hecho se le permitió causar de no haber sido por el feminismo de segunda generación.

Cuando una se encuentra en una situación en la que parece ser la única persona que percibe la disonancia entre la comprensión recibida y la propia percepción íntima de una determinada experiencia, esa situación suele golpear en la fe en la propia capacidad para comprender el mundo o, al menos, la región pertinente del mundo. Vemos pues que, al igual que la injusticia testimonial, la injusticia hermenéutica no solo produce desventajas prácticas secundarias, sino también desventajas epistémicas secundarias. De hecho, el tipo de desventajas epistémicas que hay en juego son las mismas que las analizadas con cierta extensión en el caso de la injusticia testimonial, pues una vez más se derivan en esencia de la pérdida de confianza epistémica de la sujeto. Los diversos modos en los que la pérdida de confianza epistémica podría obstaculizar la trayectoria epistémica propia son, reiterémoslo, que puede causar una pérdida literal de conocimiento que podría impedirnos adquirir nuevos conocimientos y, en términos más generales, que es probable que nos impida adquirir determinadas virtudes epistémicas importantes, como la valentía intelectual.

Una vez establecidos los aspectos primario y secundario del daño causado por la injusticia hermenéutica, quizá podamos ahondar un poco más en la naturaleza del aspecto primario (la desigualdad hermenéutica situada) para averiguar si se podría extender a veces hasta llegar a influir en la construcción del su-

jeto individual, un poco como vimos que sucedía en el caso de la injusticia testimonial. ¿Es en ocasiones la injusticia hermenéutica tan dañina que limita el desarrollo mismo del yo? Reflexionemos sobre otro ejemplo. En la novela autobiográfica *La historia particular de un muchacho*, de Edmund White, que narra la historia de su educación en Estados Unidos durante la década de 1950, se nos presentan muy diferentes formas en las que los recursos hermenéuticos de su tiempo gravan su experiencia sexual con capas de significados falsificadores. En Estados Unidos se aloja en la casa de la familia de su amado Tom, un amigo nuevo de la escuela. El siguiente fragmento nos ofrece una serie de construcciones contemporáneas de la homosexualidad que, aun cuando sigan resultando disonantes con la experiencia real que el chico tiene de su propio deseo e identidad sexuales, en parte la condicionan:

«¿Sabes una cosa?», me dijo Tom un día. «Puedes quedarte siempre que quieras, Harold (el hijo del pastor, mi antiguo compañero en el juego de la ardilla) me avisó de que me atacarías mientras durmiera. Tendrás que perdonarme. Porque a mí no me van esos rollós raros.»

Tragué saliva, dolido, y murmuré: «No...», me aclaré la garganta y añadí con excesiva timidez: «A mí tampoco».

El olor medicinal, aquel olor de desinfectante de la homosexualidad esparció su tufo por la atmósfera mientras el carrito metálico con ruedas de goma, repleto de medicamentos y antisépticos avanzaba silenciosamente. Quería abrir la ventana, alejarme de allí durante una hora y volver a la habitación ya libre de aquel olor, el efluvio de la vergüenza.

Nunca dudé de que la homosexualidad fuera una enfermedad: en realidad la consideraba como la prueba de mi objetividad implacable, al poder reconocer en mí mismo esta grave enfermedad. Por otro lado, en otro compartimento de mi mente me resultaba imposible creer que el olor a desinfectante pudiera impregnarme también a mí, que su olor a ceniza fría

de carbón pudiera penetrar en el amor que sentía por Tom. Quizás me mostraba tan impreciso, tan estimulado por la imprecisión, a fin de impedir el reconocimiento de la conclusión final del silogismo que empieza así: Si un hombre ama a otro, es un homosexual; yo amo a un hombre...

Había oído decir que los chicos pasaban por una etapa de homosexualidad, una etapa que se considera normal, casi universal; así pues, aquello era lo que me estaba sucediendo. Una fase de transición. Una fase que se prolongaba. Pronto aquel estadio cambiaría, en cuanto hubiera desaparecido la habitación de Tom e irrumpieran el blanco organdí, las azules cintas, una chica sonriente con los brazos abiertos... Pero todo aquello vendría más tarde. Mientras tanto, podía seguir todo el tiempo que quisiera observando en los ojos de Tom aquel color de lapislázuli desvaído bajo unas cejas tan rubias, de las cuales tan solo se adivinaban las raíces a un lado y otro de la nariz, una ligera mancha que iba adoptando un tono dorado al dispersarse y ascender hacia las sienas.<sup>7</sup>

En esta serie de construcciones pasamos con rapidez desde la propaganda de un escolar de que nuestro joven «atacaría» a Tom mientras durmiera, cruzándonos con la suposición de que la homosexualidad es una enfermedad, hasta la idea falsamente normalizadora de que el deseo homosexual no es más que «una fase» del camino a la normalidad que supone la vida heterosexual. Sin embargo, el pasaje termina describiendo con tanta ternura y atención los rasgos de Tom que, en última instancia, se transmite el deseo que el joven narrador siente por Tom con sencillez, sin complejos y con forma de amor sexual. La verdad natural de su deseo vuelve conmovedoramente ridícula la parodia hermenéutica de los ataques, las enfermedades y las fases del desarrollo.

7 E. White, *La historia particular de un muchacho*, Barcelona, Destino, 1995, pp. 166-167.

Pero el yo del joven narrador se está formando a través de la lente de todas estas construcciones, de tal modo que su anhelada experiencia de simple deseo recíproco por los hombres no es una opción en lo que se refiere a las diferentes posiciones que se le ofrecen para ocupar. A medida que va creciendo, tiene que lidiar con diversas construcciones terroríficas muy poderosas de El Homosexual. Ninguna de ellas encaja, pero estas interpretaciones colectivas son tan poderosas, y la promesa experimental personal de una interpretación alternativa resulta tan solitaria e imposible de expresar, que ejercen un poder significativo cierto para construir no solo la experiencia del sujeto (su deseo se vuelve vergonzoso y demás) sino también su propio yo. No sin combatir, sin duda, este relato autobiográfico nos presenta sobre todo a un joven que lucha contra estos potenciales yos acusadores con valentía e ingenio, unas veces no cediendo a la oferta con que reclaman su identidad, otras resistiéndose a ellos. Este aspecto resulta más explícito en otro pasaje que refiere una visita a un psicoanalista, el doctor O'Reilly. En este pasaje vemos cómo una versión antinatural del homosexual (una especie de versión vampírica de un hombre) lleva a nuestro adolescente a temer el nombre y a vivir su propia identidad homosexual incipiente como una perspectiva aterradora, como algo a lo que hay que adelantarse a toda costa y, en la medida en que ya exista, disimular:

Al igual que, a los siete años, había acudido a un pastor en busca de comprensión, ahora me dirigía a un psicoanalista para pedir ayuda. Quería superar aquello en lo que corría peligro de convertirme, un homosexual, como si aquella denominación fuera un molde en el que el agua se helara y los primeros cristales estuvieran formando ya una membrana frágil. La confusión, el miedo y el dolor que me acosaban [...] me habían transportado a un código que nadie podía descifrar, y yo menos que los demás, un código pensado tal vez para burlar al mejor criptógrafo.

[...] Ahora comprendo que lo que yo quería era que me amaran los hombres y amarlos yo, y no ser homosexual. Me embargaba un deseo de conseguir la compañía de los hombres, de verlos, tocarlos y olerlos; nada me dejaba tan paralizado como ver a un hombre afeitándose y vistiéndose, unos ritos suntuosos. Eran los hombres y no las mujeres los que me parecían extraños y deseables, y yo me disfrazaba de niño, de hombre o de lo que fuera para entrar en su mundo jerárquico y silencioso; tan perfecto era mi disfraz que continuamente estaba poniendo en cuestión mi identidad. Tampoco quería analizar el rostro que ocultaba mi máscara, por miedo a descubrir unos labios fruncidos, una palidez lívida y unas cejas perfiladas, a través de lo cual se podía reconocer al Homosexual. Lo que me hacía falta era una suma de habilidad, una coartada o una convincente acción de mala fe para convencerme a mí mismo de que no era un vampiro.<sup>8</sup>

Desde cierta perspectiva, su experiencia sexual personal era la del simple amor de un hombre; pero como este aspecto de su experiencia es imposible de expresar, la única rebelión psicológica que él podía esperar sacar adelante frente a lo que esto significaba sobre su identidad era la negación. La negación es la primera fase del razonamiento contradictorio (la diestra ocultación, los actos de mala fe) requerido para rebelarse contra las construcciones hermenéuticas interiorizadas, pero falsificadoras, de la identidad social propia. Pues, como hemos visto, las construcciones autorizadas pueden obrar una construcción constitutiva de la identidad, de tal manera que alguien acabe por considerarse socialmente una criatura semejante a un vampiro, aun cuando siga siendo el caso que no lo es. Recordemos (del capítulo 2) que la construcción constitutiva no es tanto como la construcción causal, pues mientras que la primera consiste en lo

8 *Ibid.*, pp. 229-230.

que alguien pasa a considerarse algo socialmente, la última supone que en realidad acaba por ser aquello para lo que se le construye que sea. El relato autobiográfico de White no nos ofrece ninguna razón en particular para que lo consideremos un sujeto de construcción causal, aunque es enteramente posible que estar construido constitutivamente como una especie de criatura antinatural semejante a un vampiro con deseos vergonzosos fomente que alguien viva el elemento habitual de rebelión inversa a base de comportarse cada vez más como una criatura que suscribe y abraza sus pecados con espíritu desafiante. A veces, tal vez se pueda salir adelante a base de ironía, pero otras veces quizá no sea así. En cualquier caso, basta con señalar que buena parte de aquello con lo que el joven narrador tiene que luchar mientras crece y de lo que su identidad social cristaliza en su entorno se puede considerar autorizado: son significados respaldados colectivamente y adheridos a la homosexualidad que tienen el poder no solo de poseerlo como un potencial fantasma aterrador, sino que constituyen en realidad su ser social. En lo que se refiere a su ser social, su resistencia, en ocasiones traviesa, ante estas construcciones de su identidad es una cuestión de vida o muerte.

En la medida en que sea posible resistirse, parte de lo que hace posible la resistencia es una contingencia histórica. Nuestro narrador tenía la historia de su parte si consideramos que tenía en frente el horizonte de la década de 1960, una época en la que se articularon, e incluso exigieron, toda clase de liberaciones sexuales. Pero otra cosa que permite la resistencia es que otros aspectos de la identidad propia (ser culto y de clase media, tal vez) podrían dotarlo de recursos para la rebelión, como también pueden hacerlo determinados rasgos personales (nuestro narrador gozaba sin duda de una inteligencia acendrada, mucha resistencia psicológica y grandes recursos sociales). Así pues, las construcciones autorizadas por los recursos hermenéuticos compartidos impactan sobre nosotros colectivamente, pero no de

manera uniforme, y esa no uniformidad del control que ejercen sobre nosotros puede producir una sensación de disonancia entre una experiencia y las diversas construcciones que se alían para vencer al incipiente significado adecuado. Como individuos, algunas voces autorizadas ejercen especial poder sobre nosotros, mientras que otras, por la razón que sea, no la ejercen. A nuestro narrador, por ejemplo, no le perturban en absoluto las construcciones cristianas negativas de la homosexualidad, ya que él sencillamente no cree que haya mecanismos superiores que operen en el cielo, ni que la condenación gobierne a ras de suelo, por lo que su simple impulso antiautoritario lo vuelve magníficamente inmune a la garra que la censura religiosa visceral que quedara en el ambiente pudiera ejercer sobre él. Cuando pasa el día de Acción de Gracias con los Scott —el maestro de escuela latino del internado y su esposa, ambos cristianos fervientes y con la ambición de convertirlo (y también con la ambición de seducirlo, pues su temor a ser burgueses supera a su temor a ser pecadores)— le presentan al padre Burke, «su “confesor” y director espiritual»:?

—Pues sí —dije—, acudo a un psiquiatra porque tengo problemas con determinadas tendencias homosexuales que experimento.

Ante aquellas palabras, el rostro del padre Burke se sobresaltó entre las manos que lo ocultaban. No había sido la pequeña confesión nerviosa que había esperado. Recuperó el porte y decidió soltar una ruidosa carcajada, la carcajada de siglos de catolicismo

—¿Problemas? —gritó con lágrimas de hilaridad en los ojos. Luego, calmándose un poco, añadió en voz baja y tono despreocupado—: ¿No ves, hijo mío, que la homosexualidad no es solo un *problema* que haya que *resolver*? —Su voz subrayó las

dos palabras como si fueran repugnantes escombros—. La homosexualidad también es un pecado.

Creo que no se daba cuenta del poco efecto que surtía en mí la palabra «pecado». También podía haberme dicho: «La homosexualidad es un *mal agüero*».<sup>10</sup>

Sin embargo, en contraste con ello, esta inmunidad a la idea de pecado no representa ninguna defensa imperecedera, pues al sacerdote apenas le cuesta trabajo —solo su identidad sacerdotal o tal vez la posición de mero confesor varón heterosexual— evocar toda una confabulación de estereotipos auténticamente mortificadores que, de inmediato, producen una imbatible actuación del poder identitario que controla y constriñe la conducta y la percepción que tiene de sí mismo nuestro joven narrador. El pasaje prosigue:

—Pero yo siento una gran atracción por los demás hombres —respondí—. A pesar de que alguna rebeldía interior me obligaba a decir aquello, tuve inmediatamente la impresión de estar convirtiéndome en un monstruo al pronunciar aquellas palabras. Mi pelo adoptó un tono blanquecino, la muñeca no respondía a mis movimientos, la corbata de seda se convirtió en una chorrera de puntillas: era la loca de exagerada sonrisa sentada ante el piano, dispuesta a interpretar las canciones pop del año anterior para su madre en el club de bridge. No había forma de defender al personaje. No podía hacer más que luchar por conseguir el derecho al exilio, mi destrucción.<sup>11</sup>

Por consiguiente, la atrevida sensación de disonancia de una persona es algo frágil, pues a una construcción que uno es capaz de encontrar absurda sin ambages puede seguir de inmediato por

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. pp. 272-273.

<sup>11</sup> *Ibid.*

otra domina nuestra psique. Pero al menos es posible experimentar cierta sensación de disonancia. Lo que lo permite es que si descubrimos que una o más de las construcciones comunes vergonzosas sobre nuestra sexualidad son manifiestamente falsas, o incluso ridículas, ello plantea la pregunta de si no habrá otros discursos coaligados que también sean sospechosos. Descubrir que algo potencialmente autorizado es absurdo nos infunde valentía crítica; una rebelión hermenéutica sirve de inspiración a otra. De modo que la sensación de disonancia es el punto de partida tanto del pensamiento crítico como de la valentía moral-intelectual que la rebelión requiere. Eso, entiendo, forma parte del mecanismo de toma de conciencia. Tomemos a una serie de personas que hayan experimentado cierta disonancia en una parcela de la experiencia social y tengamos en cuenta que cada una de ellas presentará un perfil de inmunidad y una susceptibilidad a los diferentes discursos autoritarios, por lo que no es raro que la sensación de disonancia pueda aumentar y adquirir un aliento fundamental.

De modo 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. En determinados contextos sociales, la injusticia hermenéutica puede significar que se constituya socialmente a alguien como algo que no es, y tal vez incluso que se cause que ese alguien sea ese algo que además va en contra de sus intereses que se perciba así. Por consiguiente, tal como expuse en el análisis del agravio que le produce la justicia testimonial, se les puede impedir que se conviertan en quienes son. De manera que las injusticias testimonial y hermenéutica tienen en común como posible rasgo del daño principal que causan ese poder constructivo de la identidad. Pero, en otros aspectos, los daños principales que producen son manifiestamente diferentes. El agravio de la injusticia testimonial se inflige de

individuo a individuo, de modo que hay que responder de inmediato a las preguntas relativas a la culpabilidad o no culpabilidad del oyente y, en términos más generales, a las cuestiones relativas a cuál es la virtud que es deseable cultivar en nosotros mismos como oyentes. En cambio, la injusticia hermenéutica no la inflige ningún agente, sino que la causa más bien un rasgo de los recursos hermenéuticos colectivos; un punto ciego particular (en los casos incidentales) o una laguna generada por un prejuicio identitario estructural del repertorio hermenéutico (en los casos sistemáticos). En consecuencia, las cuestiones de culpabilidad no se plantean del mismo modo. En todo caso sí se plantean, pues el fenómeno debería estimular en nosotros la pregunta sobre qué tipo de oyentes deberíamos intentar ser en una sociedad en la que es probable que haya hablantes cuyas tentativas de dar sentido comunicativo a sus experiencias se ven injustamente obstaculizadas. No bastará con ejercer la virtud de la justicia testimonial, pues ello solo contrarresta el riesgo de incurrir en injusticia testimonial y solo garantiza que recibamos sin prejuicios y de forma fiable el testimonio de los demás. Lo que se precisa en el caso de la injusticia hermenéutica es una virtud que permita que recibamos el testimonio de los demás de tal modo que contrarrestemos el impacto prejuicioso que la marginación hermenéutica ya ha causado en las herramientas hermenéuticas de que disponen. Pasemos, por último, a esta cuestión.

#### *La virtud de la justicia hermenéutica*

La virtud en cuestión es como la virtud de la justicia testimonial, por cuanto tendrá una estructura correctora. Pero mientras que, como exponíamos, la justicia testimonial puede desplegarse de forma ingenua con respecto a uno u otro prejuicio, de tal modo que la oyente este sencillamente libre del prejuicio de antemano

y no tenga que vigilar (de manera reflexiva o irreflexiva) su influencia en el juicio, la virtud de la justicia hermenéutica siempre es, en cambio, correctora. En todos los casos de este tipo de injusticia, el vacío en cuestión de los recursos hermenéuticos ha reducido auténticamente la inteligibilidad comunicativa del hablante en uno u otro aspecto (con respecto al contenido o a la forma); de tal modo que la relativa ininteligibilidad del hablante no es algo a lo que la oyente virtuosa pudiera ser ingenuamente inmune. Por el contrario, si una oyente sencillamente no ha logrado registrar el hecho de que los afanes de inteligibilidad de su interlocutor se veían mermados, no puede ser más que por un fallo de la oyente. Así pues, la forma que la virtud de la justicia hermenéutica debe adoptar es la de la alerta o la sensibilidad a la posibilidad de que la dificultad que una interlocutora encuentra cuando trata de transmitir algo de una forma comunicativamente inteligible no se deba a que sea absurdo o a que esté loca, sino más bien a algún tipo de vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. Lo importante es darse cuenta de que la hablante está luchando contra una dificultad objetiva y que no se trata de una debilidad subjetiva.

Una vez más, este tipo de sensibilidad supone una cierta conciencia reflexiva por parte de la oyente, pues a una oyente le puede parecer que los esfuerzos comunicativos de un hablante son del todo incomprensibles cuando se ven obstaculizados por la injusticia hermenéutica (como cuando Marge manifiesta a Herbert Greenleaf sus sospechas con un tono emocional o intuitivo), mientras que a otra oyente (tal vez otra mujer) le puede parecer que el hablante está haciendo un comentario manifiestamente razonable. Así pues, el oyente virtuoso debe ser reflexivamente consciente de que la relación entre su identidad social y la de la hablante impacta en la inteligibilidad que para él tiene lo que ella está diciendo y cómo lo está diciendo. De lo que Greenleaf tenía que haber sido consciente era de que el tono expresivo intuitivo de Marge no le sonaba lo bastante racional,

en buena medida porque él es un hombre y le han enseñado a utilizar y a respetar racionalmente otro estilo. La virtud de la justicia hermenéutica comparte de forma natural con la virtud de la justicia testimonial esta demanda de conciencia reflexiva, pues ambas virtudes gobiernan explícitamente la conducta epistémica en un contexto socialmente situado; ambas protegen contra las formas de prejuicio identitario y, por tanto, ambas son, aparte de cualquier otra cosa, virtudes de la conciencia social reflexiva.

Lo que este tipo de sensibilidad reflexiva permite realizar es algún tipo de corrección al juicio de credibilidad inicial, donde la inteligibilidad incompleta de lo que la hablante diga habrá llevado a realizar un juicio de credibilidad deficitario. En los intercambios discursivos relativos a la comprensión social, tal vez el mejor modo de describir el juicio de credibilidad del oyente no sea hacerlo en términos de una evaluación de la probabilidad de que la manifestación de la hablante sea veraz, sino más bien en términos de evaluación de la veracidad de la interpretación que ofrece. Esta simple redefinición ampara el hecho de que en contextos hermenéuticos la orientación hacia la verdad tenga que amparar la posibilidad de que haya más de una interpretación con idéntico derecho a ser cierta, en el sentido de que, sencillamente, en ocasiones puede no haber ninguna respuesta a la pregunta de si la interpretación A o la interpretación B de lo que dice el hablante es la verdadera. De modo que en contextos hermenéuticos el juicio de credibilidad de la oyente responsable es una evaluación del grado hasta el cual lo que se dice tiene sentido; del grado hasta el cual se trata de una interpretación veraz. Ahora bien, en los casos en los que los esfuerzos de la hablante se ven entorpecidos por una injusticia hermenéutica, la oyente virtuosa lo registrará y hará concesiones, de tal modo que su juicio de credibilidad, inicialmente bajo, sea revisado al alza para compensar la traba. 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*. En un juicio de credibilidad así revisado se corrige el impacto prejuicioso de la marginación hermenéutica del hablante. El ideal orientador es que el grado de credibilidad se ajuste al alza para compensar el *handicap* cognitivo y expresivo impuesto al hablante sobre el que, a causa de un prejuicio identitario estructural, pesa la marginación hermenéutica debida a un clima hermenéutico no inclusivo. Como siempre, esta será una tarea imprevisible en la práctica, pero creo que el ideal es lo bastante intuitivo para orientar auténticamente nuestra práctica como oyentes.

Louise Antony plantea una escueta proposición que guarda relación con nuestro ideal orientador. Ella sugiere que podría ser racional que los hombres adoptaran «una especie de acción epistémica afirmativa: adoptar la *hipótesis de trabajo* de que cuando una mujer, o cualquier miembro de un grupo estereotipado, dice algo anómalo, deben asumir que son *ellos* quienes no comprenden, no que es la mujer la que está loca». <sup>12</sup> Esta hipótesis de trabajo guarda una evidente y muy estrecha relación con la virtud de la justicia hermenéutica, pues ambas nacen de la idea de que los hablantes sometidos a una desventaja interpretativa y expresiva objetiva deben soportar juicios que compensen de manera adecuada su actuación discursiva. Sin embargo, creo que habría dificultades para desarrollar el modelo de esta hipótesis de trabajo, ya que el oyente tiene que ser sensible al contexto de un modo indefinido en relación con su forma de aplicar la hipótesis. No estaría justificada una política de acción afirmativa

12 L. Antony, «Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology», en S. Haslanger (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, 2 (otoño de 1995), p. 89.



para todos los temas, pues, como ya he expuesto, la complejidad de la identidad social supone que la marginación hermenéutica afecte a hablantes individuales de manera diferenciada: una mujer blanca de clase media podría, como mujer, ser incapaz de inscribir determinados significados en un contexto determinado, mientras que como mujer blanca de clase media no está ni remotamente en desventaja por su capacidad de inscribir significados que sí se requieren en otros contextos (en el primer tipo de contexto, su aparente locura debería desencadenar una reflexión sobre la posibilidad de que se estuviera produciendo una injusticia hermenéutica; en el segundo tipo de contexto, si parece que está loca... bueno, tal vez lo esté). Del mismo modo, no estaría justificado aplicar a los hablantes una determinada política tan solo en virtud de su pertenencia a algún grupo indefenso o estereotipado de forma negativa: tal vez la hablante sea una mujer, pero el hecho de que sea blanca y de clase media puede significar que no hay ningún vacío hermenéutico que le prive de los recursos expresivos que en ese contexto necesita para hacerse inteligible. Por consiguiente, diría que el mejor modo de respetar la idea de compensación adopta la forma de una capacidad para realizar un juicio sensible al contexto de un modo indefinido; la forma, pues, de una virtud.

Pasemos ahora a bosquejar qué es lo que haría realmente la oyente virtuosa. En contextos prácticos en los que hay tiempo suficiente y el asunto es lo bastante importante, la oyente virtuosa puede contribuir de forma efectiva a generar un microclima hermenéutico más inclusivo mediante el adecuado tipo de diálogo con el hablante. Concretamente, este tipo de diálogo supone una escucha de naturaleza más proactiva y más socialmente atenta de la que por lo general se requiere en intercambios comunicativos más directos. Este tipo de escucha requiere escuchar por igual lo que se dice y lo que *no* se dice. Esta conducta virtuosa de una oyente será más o menos difícil de alcanzar en función de las circunstancias y, en particular, de lo mucho o poco

que se comparta con el hablante en lo que se refiere a experiencias sociales relevantes. La actuación de las oyentes virtuosas está constreñida por su propia identidad social *frente a* la del hablante. Alternativamente (de nuevo, si el contexto práctico lo permite), la oyente virtuosa puede buscar evidencias adicionales que lo corroboren; por ejemplo, consultando a otras personas con una posición social relevante, a personas con una identidad y experiencia similares a las del hablante. Coincido con la sugerencia que Karen Jones expone en el transcurso de su iluminador análisis de las informaciones extraordinarias, según el cual cuando hay una razón para que el oyente dude de la fiabilidad de sus pautas de confianza (como sucede en los casos de injusticia hermenéutica) es racional que se desprenda de las presuposiciones a favor de la aceptación y que asuma alguna tarea añadida de buscar evidencias que la corroboren.<sup>13</sup> Estas dos normas son parte esencial de los juicios sensibles al contexto realizados por la oyente hermenéuticamente justa.

En contextos prácticos en los que no hay suficiente tiempo, o donde no se puede esperar que, por virtuosa que sea, la oyente en particular «escuche más allá» del significado inmanente de lo que el hablante está diciendo, la virtud de la justicia hermenéutica puede no consistir más que en una cuestión de *reservar* el juicio, de tal modo que la oyente mantenga una mentalidad abierta en lo que a la credibilidad respecta. Lo que ella aporta al intercambio discursivo es una «teoría» social de fondo que está informada por la posibilidad de que se esté produciendo una injusticia hermenéutica, lo cual puede tener como resultado que evite bloquear contenidos por causa de un juicio de credibilidad indebidamente deficitario; una teoría así puede, además, mostrarle en distintas ocasiones mucho más de los aspectos de los que debería desconfiar en sus juicios de credibilidad espontáneos iniciales en lo que se refiere a determinados

13 Véase Jones, «Politics of Credibility», *op. cit.*, pp. 164-165.

hablantes sobre determinados asuntos. En condiciones ideales, un Herbert Greenleaf virtuoso habría sido capaz de percibir que Marge era alguien cuyo tono y estilo emocional e intuitivo caía en un vacío hermenéutico y la habría escuchado de tal modo que al menos dejara espacio a la posibilidad de que tuviera algo de razón. Pero, en términos más realistas, un Greenleaf virtuoso podría simplemente haber percibido la extrañeza que él como hombre sentiría ante el estilo intuitivo de ella como mujer y se habría reservado el juicio. Esa habría sido virtud suficiente.

Dado el perfil que hemos dibujado de la virtud, podemos apreciar que, por curioso que resulte, hay límites para el extremo hasta el que se puede poseer «plenamente» (ejercida de forma espontánea), pues algunas de las respuestas que provocaría en la oyente no parecería que fueran una clase de respuesta que se puede ofrecer sin reflexionar: como, por ejemplo, buscar activamente evidencias adicionales que corroboren la hipótesis. En cambio, la escucha proactiva sí parece un tipo de función para la que se podría entrenar a nuestra sensibilidad testimonial con el fin de que la realizara de forma espontánea; tal vez incluso solo se pueda hacer adecuadamente si se lleva a cabo con una buena dosis de espontaneidad. Por tanto, quizá la virtud de la justicia hermenéutica sea algo que solo se puede poseer de manera espontánea con respecto a algunas respuestas virtuosas. Cuando se posee así, nuestra explicación de esa espontaneidad es idéntica a la que dábamos en el caso de la virtud de la justicia testimonial: la experiencia individual y colectiva ha educado la sensibilidad testimonial de la oyente lo bastante para que corrija o suspenda el juicio de credibilidad sin necesidad de reflexionar. En la medida en que se posea esa virtud de forma espontánea, será porque la «teoría» social que moldea los juicios de credibilidad de la oyente se habrá convertido en una segunda naturaleza instintiva o automática (para algún abanico social de hablantes oportuno).

¿Qué podemos decir ahora acerca de la pregunta de si la virtud de la justicia hermenéutica es una virtud intelectual o ética? ¿Cuál es exactamente la estructura de esta virtud? Como sucedía en nuestro análisis de la virtud de la justicia testimonial, es preciso identificar la virtud por su fin mediato. Podemos confiar en que el oyente hermenéuticamente virtuoso logre alcanzar el fin de una motivación psicológicamente bien arraigada, a saber: la motivación para conseguir que su juicio de credibilidad refleje el hecho de que los esfuerzos de la hablante por hacerse inteligible están objetivamente obstaculizados por un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos. Así pues, el fin mediato de la virtud es *neutralizar el impacto del prejuicio identitario estructural sobre nuestro juicio de credibilidad*. ¿Y qué podemos decir del fin último de la virtud? Una vez más, como sucedía en el análisis de la justicia testimonial, podemos decir que habrá contextos prácticos en los que sobresalgan las cuestiones de comprensión e interpretación social, de tal modo que sea apropiado interpretar que la justicia hermenéutica está orientada en última instancia a la comprensión y, por tanto, es una virtud intelectual. Pero habrá otros contextos en los que el objetivo de la comprensión no sea tan importante como el de la justicia, de tal modo que deberíamos interpretar que se orienta en última instancia a la justicia y considerarla una virtud ética. De nuevo, también, habrá contextos en los que la comprensión y la justicia tengan igual relevancia práctica, por lo que la interpretación más adecuada presentará a la virtud como algo orientado en última instancia a un fin conjunto intelectual y ético.

Si Greenleaf es sobre todo el hombre educado y preocupado por Marge que interpreto que es, entonces sus intercambios con ella relativos a las sospechas que Marge tiene de Ripley nos ofrecen material con el que imaginar que la virtud de la justicia hermenéutica opera con este tipo de fin último conjunto. Lo que Greenleaf tenía que haber hecho era valorar la marginación

hermenéutica de Marge (en lo que se refiere al estilo expresivo) y reflejarlo de algún modo en su juicio de credibilidad. Esto habría servido tanto a los fines éticos como epistémicos, pues un juicio de credibilidad más virtuoso le habría servido para mitigar una injusticia infligida a alguien por quien se preocupaba e incluso podría haberle permitido captar la importante verdad que ella se esforzaba por hacer inteligible; todo apunta a Ripley. En lo que se refiere a determinar si en alguna ocasión determinada la virtud de la justicia hermenéutica opera como una virtud intelectual o como una virtud ética, entonces la respuesta es la misma que en el caso de la virtud de la justicia testimonial: solo puede decidirlo el contexto práctico. Unas veces aparece con el aspecto de una virtud intelectual, otras con el de una virtud ética y otras más con el de las dos al mismo tiempo. Al igual que sucedía con la justicia testimonial, la justicia hermenéutica es una virtud híbrida; como lo es, me atrevería a decir, cualquier virtud que contrarreste una injusticia epistémica.

Por último, reconozcamos para la virtud de la justicia hermenéutica un papel positivo éticamente secundario, según el cual la virtud adquiere una significación que trasciende el trato que dispensa el oyente a su interlocutor en una situación determinada. Aun cuando esta virtud solo pueda mitigar alguna situación concreta de injusticia hermenéutica, y no tanto anticiparse a ella, en todo caso el ejercicio colectivo de la virtud podría conducir en última instancia a la erradicación de la injusticia hermenéutica. En la medida en que el ejercicio de la virtud supone, al menos en ocasiones, la creación de un microclima hermenéutico más inclusivo compartido por oyente y hablante, su ejercicio general conduce obviamente a generar nuevos significados con los que rellenar los vacíos hermenéuticos ofensivos y, por consiguiente, a reducir los efectos de la marginación hermenéutica. En la medida en que es así, el ejercicio de la virtud aspira en última instancia a la eliminación real de la injusticia misma que está destinada a corregir. Sin embargo, es preciso

moderar esta alentadora reflexión con la idea de que la marginación hermenéutica es primera y principalmente el producto de unas relaciones de poder social desiguales en términos más generales; y como tal no es un tipo de disfunción que pudiera erradicarse solo mediante lo que hacemos como oyentes virtuosos. Modificar las desiguales relaciones de poder que generan las condiciones para la injusticia hermenéutica (a saber, la marginación hermenéutica) requiere bastante más que cualquier tipo de conducta individual virtuosa; requiere una acción política grupal para el cambio social. De modo que el principal papel ético para la virtud de la justicia hermenéutica sigue siendo mitigar el impacto negativo que la injusticia hermenéutica causa sobre el hablante. Tal vez no sea más que una gota en el océano desde el punto de vista del cambio social; aun así, desde la perspectiva de la virtud del oyente individual, por no decir también desde la experiencia del hablante individual en el intercambio entre ambos, ya es justicia suficiente.

## Conclusión

He dibujado la imagen de dos tipos de injusticia epistémica, la testimonial y la hermenéutica, y de dos virtudes que por sí solas impiden o mitigan cada una de ellas, respectivamente: la justicia testimonial y la justicia hermenéutica. Asimismo, he defendido que estas virtudes son híbridas por cuanto operan como virtudes intelectuales, virtudes éticas, o como ambas. En la introducción expuse que una respuesta útil a la desaparición del posmodernismo es desarrollar formas nuevas de analizar la ética del poder en nuestra vida en cuanto sujetos de conocimiento. Es una forma de entender la aportación que he tratado de realizar al construir los conceptos de injusticia testimonial y hermenéutica. Y lo que es más importante: al desarrollarlos en la jerga de la epistemología de la virtud, confío en haber mostrado que la labor teórica de tenor socialmente situado puede interconectar las cuestiones del valor y el conocimiento con un enfoque filosófico históricamente rico y en reciente expansión; en concreto, confío en haber mostrado que el marco de la epistemología de la virtud ofrece una atractiva posición no inferencialista en la epistemología del testimonio. En todo caso, lo que se ha explorado aquí es un área de la ética de primer orden de las prácticas epistémicas. Creo que la idea misma de que *existe* una ética de primer orden de las prácticas epistémicas señala una senda viable en la que nuestros debates

filosóficos sobre lo que significa ser un sujeto de conocimiento podría reflejar más adecuadamente el hecho de que la condición humana es, necesariamente, una condición socialmente situada.

Parte del sentido de identificar las virtudes de la justicia epistémica en los oyentes consiste en esclarecer y amplificar nuestra concepción filosófica de lo que constituye la conducta epistémica buena en un contexto social. Pero, por implicación, también supone sentar las bases de una concepción de virtudes institucionales correlativas; las virtudes poseídas, por ejemplo, por la judicatura, la policía, los gobiernos y los empleadores. Combatir la injusticia epistémica reclama con claridad que tanto las instituciones como los individuos posean las virtudes de la justicia epistémica. Sería reconfortante pensar que las virtudes de la justicia testimonial y hermenéutica, tal como las he construido, se ajustaran más o menos a este propósito no solo en el plano individual, sino también en el institucional. Por tanto, al explorar el fenómeno ético de la injusticia epistémica, este libro también apunta a la posibilidad de que haya un tipo de tratamiento distinto, directamente relacionado con la conducta institucional y, por tanto, situado de lleno en el marco político. Sin embargo, como he dicho desde el principio, en lo que se refiere a nuestra comprensión filosófica de la injusticia epistémica, lo ético es primordial y, en consecuencia, ese ha sido mi principal centro de atención.

Mediante la exploración de diferentes formas de injusticia epistémica y la adopción de la concepción socialmente situada necesaria para realizar dicha exploración, hemos acabado por apreciar que existe algo como la justicia epistémica y que un marco filosófico que prescindiera de las cuestiones de identidad y poder sociales nunca podría ofrecer una explicación de ella. Creo que la única forma de comprender plenamente las demandas normativas que nos reclama la vida epistémica es cambiar la mirada filosófica de tal modo que logremos ver a través del espacio negativo que conforma la injusticia epistémica. Eso es lo que he pretendido hacer en este libro.

## Bibliografía

- ALCOFF, L.M., «On Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant?», en Zack, N. (ed.), *Women of Color and Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000.
- ANTONY, L., «Sisters, Please, I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology», en Haslanger, S. (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, 2 (otoño de 1995), pp. 59-94.
- ARISTÓTELES, *The Ethics of Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Londres, Penguin, 1976 [trad. cast.: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989].
- ARPALY, N., *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- AUDI, R., *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Londres, Routledge, 1998.
- BARTKY, S.L., «On Psychological Oppression», en *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.
- BLAIS, M., «Epistemic Tit for Tat», *Journal of Philosophy*, 84 (julio de 1987), pp. 363-375.
- BLOOMFIELD, P., «Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue», *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 1 (enero de 2000), pp. 23-43.

- BLUM, L., «Stereotypes and Stereotyping: A Moral Analysis», en Jones, W.E. y Martin, T. (eds.), *Immoral Believing, Special Issue of Philosophical Papers*, 33, 3 (noviembre de 2004), pp. 251-289.
- BOVENS, L. y HARTMANN, S., *Bayesian Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- BROWN, R., *Prejudice: Its Social Psychology*, Oxford, Blackwell, 1995 [trad. cast.: *Prejuicio: su psicología social*, Madrid, Alianza, 1998].
- BROWNMILLER, S., *In Our Time: Memoir of a Revolution*, Nueva York, Dial Press, 1990.
- BURGE, T., «Content Preservation», *Philosophical Review*, 102, 4 (octubre de 1992), pp. 457-488.
- , «Interlocution, Perception, and Memory», *Philosophical Studies*, 86 (1997), pp. 21-47.
- CASTORIADIS, C., *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, Stanford, Stanford University Press, 1997 [trad. cast.: *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar, 2008].
- COADY, C.A.J., *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- CRAIG, Ed., *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- DE BEAUVOIR, S., *Memoirs of a Dutiful Daughter*, Londres, Penguin, 1959 [ed. orig.: *Mémoires d'une jeune fille rangée*, París, Librairie Gallimard, 1958] [trad. cast.: *Memorias de una joven formal*, Barcelona, Edhasa, 1989].
- DIAMOND, C., «Wittgenstein, Mathematics and Ethics: Resisting the Attractions of Realism», en Sluga, H. y Stern, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- DRIVER, J., «The Conflation of Moral and Epistemic Virtue», en Brady M. y Pritchard D. (eds.), *Moral and Epistemic Virtues*, Oxford, Blackwell, 2003.

- FAULKNER, P., «David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony», *Pacific Philosophical Quarterly*, 79 (1998), pp. 302-313.
- FOGELIN, R., *A Defense of Hume On Miracles*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- FOUCAULT, M., *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Londres, Penguin Books, 1977, p. 256 [ed. orig.: *Naissance de la prison*, París, Editions Gallimard, 1975] [trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].
- , «How Is Power Exercised?», *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hemel Hempstead, Harvester Press, 1982.
- FRICKER, E., «Against Gullibility», en Matilal, B.K. y Chakrabarti, A. (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Kluwer, 1994.
- , «Second-hand Knowledge», *Philosophy and Phenomenological Research*.
- , «Reason and Emotion», *Radical Philosophy*, 57 (1991), pp. 14-19.
- , «Why Female Intuition?», *Women: A Cultural Review*, 6, 2 (otoño de 1995), pp. 234-248.
- , «Intuition and Reason», *Philosophical Quarterly*, 45, 179 (abril de 1995), pp. 181-189.
- , «Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98, 2 (1998), pp. 159-177.
- , «Confidence and Irony», en Harcourt E. (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- , «Pluralism without Postmodernism», en Fricker M. y Hornsby J. (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- , «Life-Story in Beauvoir's Memoirs», en Card C. (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- FRICKER, M., «Powerlessness and Social Interpretation», *Episteme*, 3, 122 (2006).

- GAITA, R., *Good and Evil: An Absolute Conception*, Abingdon, Routledge, 2004<sup>2</sup>.
- GATENS, M., *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Londres, Routledge, 1996.
- GELFERT, A., «Kant on Testimony», *British Journal for the History of Philosophy*, 14, 4 (2006), pp. 627-652.
- GIFFORD, H., en Aultn, N. (ed.), *Elizabethan Lyrics*, Nueva York, Capricorn Books, 1960.
- GILLIGAN, C., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [trad. cast.: *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994].
- GOLDIE, P., *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- GOLDMAN, A., *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- GORDON, C. (ed.), *Michel Foucault. Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1980.
- GREEN, L., «Pornographizing, Subordinating, and Silencing», en Post, R. (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.
- HARAWAY, D., «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies*, 14, 3 (1988), pp. 575-599.
- HARDWIG, J., «The Role of Trust in Knowledge», *Journal of Philosophy*, 88 (diciembre de 1991), pp. 693-708.
- HARTSOCK, N., *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1998.
- HASLANGER, S., «On Being Objective and Being Objectified», en Antony, L.M. y Witt, C.E. (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1993/2002.

- , «Ontology and Social Construction», en Haslanger, S. (ed.), *Philosophical Topics: Feminist Perspectives on Language, Knowledge, and Reality*, 23, 2 (1995), pp. 95-125.
- HOBBS, T., *Leviathan*, edición de Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 [trad. cast.: *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1993].
- HOOKEY, C., «Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue», en Fairweather, A. y Zagzebski, L. (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- HORNBY, J., «Speech Acts and Pornography», en Dwyer, S. (ed.), *The Problem of Pornography*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1995, pp. 220-232.
- y LANGTON, R., «Free Speech and Illocution», *Legal Theory*, 4 (1998), pp. 21-37.
- HUME, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 1975 [trad. cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 1994].
- , *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1975 [trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Orbis, 1985].
- JACOBSON, D., «Freedom of Speech Acts? A Response to Langton», *Philosophy and Public Affairs*, 24 (1995), pp. 64-79.
- JAGGAR, A., «Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology», en Garry, A. y Pearsall, M. (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Boston, Unwin Hyman, 1989.
- JAMES, S., «Freedom and the Imaginary», en James, S. y Palmer, S. (eds.), *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*, Oxford y Portland, Oregon, Hart Publishing, 2002.
- JONES, K., «Trust as an Affective Attitude», *Ethics*, 107, 1 (octubre de 1996), pp. 4-25.
- , «The Politics of Credibility», en Antony, L.M. y Witt, C.E. (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Boulder, Colorado, Westview Press, 2002.

- JUSSIM, L. y FLEMING, Ch., «Self-fulfilling Prophecies and the Maintenance of Social Stereotypes: The Role of Dyadic Interactions and Social Forces», en Macrae, C.N., Stangor, C. y Hewstone M. (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, Nueva York y Londres, The Guilford Press, 1996, pp. 161-192.
- KAHNEMAN, D. y TVERSKY, A., «On the Psychology of Prediction», *Psychological Review*, 80 (1973), pp. 237-251.
- KELLER, E.F y Longino, H. (eds.), *Feminism and Science*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- KUSCH, M., *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LANGTON, R., «Subordination, Silence, and Pornography's Authority», en Post, R. (ed.), *Censorship and Silencing: Practices of Cultural Regulation*, Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1998.
- LEE, H., *To Kill a Mockingbird*, Londres, William Heinemann, 1960 [trad. cast.: *Matar a un ruiseñor*, Barcelona, Ediciones B, 2012].
- LEHRER, K., *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- LEYENS, J.-Ph.; YZERBYT, V.Y. y SCHADRON, G., *Stereotypes and Social Cognition*, Londres, Sage Publications, 1994.
- LIPPMANN, W., *Public Opinion*, Nueva York, Free Press, 1965 [trad. cast.: *La opinión pública*, Madrid, Cuadernos de Langre, 2003].
- LIPTON, P., «The Epistemology of Testimony», *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (1998), pp. 1-31.
- LOVIBOND, S., *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Blackwell, 1983.
- , *Ethical Formation*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press, 2002.
- LUKES, S., *Power: A Radical View*, Londres, Macmillan, 1974 [trad. cast.: *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 2014].
- LYONS, J., «Testimony, Induction and Folk Psychology», *Australasian Journal of Philosophy*, 75, 2 (1997), pp. 163-177.
- MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres,

- Duckworth, 1981 [trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2008].
- MACKINNON, C., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press, 1987.
- MACRAE, C.N.; STANGOR, C. y HEWSTONE, M. (eds.), *Stereotypes and Stereotyping*, Nueva York y Londres, The Guilford Press, 1996.
- MCDOWELL, J., *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994.
- , «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», en *Mind, Value and Reality*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1998, art. 4, p. 85; publicado originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 52 (1978), pp. 13-29.
- , «Virtue and Reason», en *Mind, Value, and Reality* (1998), art. 3; publicado originalmente en *The Monist*, 62 (1979), pp. 331-350.
- , «Knowledge by Hearsay», en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1998, art. 19; publicado originalmente en Matilal, B.K. y Chakrabarti, A. (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht, Kluwer, 1994.
- MCEWAN, I., *Enduring Love*, Londres, Vintage, 1998 [trad. cast.: *Amor perdurable*, Barcelona, Anagrama, 1998].
- MCGARTY, C.; YZERBYT, V.Y. y SPEARS, R. (eds.), *Stereotypes as Explanations: The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- MINGHELLA, A., *The Talented Mr. Ripley. Based on Patricia Highsmith's Novel*, Londres, Methuen, 2000.
- MONTMARQUET, J.A., «Epistemic Virtue», *Mind*, 96 (1986), pp. 482-497.
- , *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield, 1993
- MURDOCH, I., *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970



- [trad. cast.: *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós, Fundació Blanquerna, 2001].
- NAGEL, T., «Moral Luck», en *Moral Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- NISBETT, R. y ROSS, L., *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1980.
- NUSSBAUM, M., «The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality», en *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 54-105 [trad. cast.: «El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la racionalidad pública y privada», en *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2005].
- , *Sex and Social Justice*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1999.
- , *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 [trad. cast.: *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Barcelona, Paidós, 2008].
- O'NEILL, O., *Constructions of Reason: Explorations of Kant's*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- , «Vindicating Reason», en Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- REID, T., *Inquiry into the Human Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, publicado originalmente en 1764 [trad. cast.: *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*, Madrid, Trotta, 2004].
- ROSENTHAL, R. y JACOBSON, L., *Pygmalion in the Classroom: Teacher Expectation and Pupils' Intellectual Development*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston Inc., 1968 [trad. cast.: *Pygmalion en la escuela: expectativas del maestro y desarrollo intelectual del alumno*, Madrid, Marova, 1980].
- RUDDICK, S., *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Londres, The Women's Press, 1990.
- SEARLE, J.R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 [trad. cast.: *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 2001].
- SHAPIN, S., *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994.
- SHERMAN, N. y WHITE, H., «Intellectual Virtue: Emotions, Luck, and the Ancients», en DePaul, M. y Zagzebski, L. (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- SHKLAR, J., *The Faces of Injustice*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1990 [trad. cast.: *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2013].
- SNYDER, M.; TANKE, E.D. y BERSCHIED, E., «Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-fulfilling Nature of Social Stereotypes», *Journal of Personality and Social Psychology*, 35 (1977), pp. 656-666.
- SPELMAN, E., «Anger and Insubordination», en Garry, A. y Pearsall, M. (eds.), *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Boston, Unwin Hyman, 1989, pp. 263-274.
- STANGOR, C. (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, Filadelfia, Psychology Press, 2000.
- STATMAN, D., «Moral and Epistemic Luck», *Ratio*, 4 (diciembre de 1991), pp. 146-156.
- STEELE, C.M. y ARONSON, J., «Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans», en Stangor, C. (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*, Filadelfia, Psychology Press, 2000, pp. 369-389.
- TAYLOR, S.E., «The Availability Bias in Social Perception and Interaction», en Kahneman, A.; Slovic, P. y Tversky, A. (eds.), *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 190-200.

- TVERSKY, A. y KAHNEMAN, D., «Judgment under Uncertainty: Heuristic and Biases», *Science*, 185 (1974), pp. 1124-1131.
- WARTENBERG, T.E., «Situating Social Power», en Wartenberg T. (ed.), *Rethinking Power*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1992.
- WELBOURNE, M., *The Community of Knowledge*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1986.
- , *Knowledge*, Chesman, Bucks, Acumen, 2001.
- WHITE, E., *A Boy's Own Story*, Londres, Picador, 1983 [trad. cast.: *La historia particular de un muchacho*, Barcelona, Destino, 1995].
- WILLIAMS, B., «Interlude: Relativism», en *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972 [trad. cast.: *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1998].
- , «Deciding to Believe», en *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- , «Internal and External Reasons», en *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [trad. cast.: *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993].
- , «Moral Luck», en *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [trad. cast.: *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993].
- , *Shame and Necessity*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1993 [trad. cast.: *Vergüenza y necesidad: recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2011].
- , «Internal Reasons and the Obscurity of Blame», en *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- , *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002 [trad. cast.: *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006].

- WILLIAMSON, T., *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- YOUNG, I.M., «Five Faces of Oppression», en Wartenberg, T.E. (ed.), *Rethinking Power*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1992.
- YOUNG-BRUEHL, E., *The Anatomy of Prejudices*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.
- ZAGZEBSKI, L., *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- , «Sinopsis de *Virtues of the Mind*», *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 1 (enero de 2000), pp. 169-177.

## Índice analítico

- acoso sexual 241-246  
Alcoff, Linda Martín 88  
Antony, Louise 132 n. 21, 224  
n. 8, 257 n. 5, 273  
Aristóteles 75, 128, 135-136,  
139-141, 145 n. 32, 156, 203,  
204-206, 205 n. 19, 209  
Aronson, Joshua 103 n. 32  
apertura crítica 117, 121, 145, 192  
Arpaly, Nomy 66-68, 67, n. 7, 77,  
158  
arrepentimiento moral 169-170  
Audi, Robert 122-123, 124  
Ault, Norman 198 n. 13  
Austin, J.L. 228
- Bartky, Sandra Lee 104  
Beauvoir, Simone de 92, 93  
n. 23  
Belloc, Hilaire 232  
Berscheid, E. 101-102 n. 31  
Blais, Michael 186 n. 7
- Bloomfield, Paul 185 n. 4  
Blum, Lawrence 62 n. 3  
Bovens, Luc 131 n. 20  
Brady, Michael 207 n. 21  
Broadie, Sarah 205 n. 19  
Brown, Rupert 65 n. 5  
Brownmiller, Susan 239, 240  
n. 2, 241, 245, 257  
«buen informante» 212, 231-235  
Burge, Tyler 42 n. 11, 110 n. 4,  
115-116 115 n. 8, 120-121
- cambio gestáltico 144  
Card, Claudia 93 n. 24  
Castoriadis, Cornelius 74 n. 9  
Chitty, Andrew 201 n. 16  
Coady, C.A.J. 42 n. 12, 107-108  
n. 1, 111, 122, 130-131,  
144-145  
cognitivismo moral 125-135  
confianza intelectual 89, 91-93  
conservadurismo 20

cosificación  
 de conceptos 232  
 epistémica 24, 217, 219-230  
 sexual 24, 217, 223-230  
 Craig, Edward 24, 25, 181-183,  
 187-193, 211-216, 230-235  
 culpa 165-179  
 deber de creer 54  
 decepción moral 165-179  
 déficit de credibilidad 22, 41,  
 44-49, 56-60, 107, 213, 227,  
 235  
 DePaul M. 206 n. 20  
 desigualdad hermenéutica 245,  
 255  
 desigualdad hermenéutica  
 situada 259-261  
 desigualdad situada 259  
 Diamond, Cora 129 n. 17  
 Dreyfus, H.L. 31 n. 2  
 Driver, Julia 206-207  
 Dwyer, Susan 228 n. 12  
 epistemología de la virtud 19,  
 125, 156, 281  
 epistemología del testimonio 23,  
 42 n. 11, 108, 109, 111  
 epistemología feminista 19  
 error inocente 21-22, 42  
 Estado de Naturaleza 24, 179,  
 181-183, 187-197, 211-215,  
 230-232, 234-235, 234 n. 17  
 estereotipos 38, 40, 50, 53, 61-78  
 «amenaza del» 103  
 como estrategia heurística  
 40-41, 16-17, 64-65, 68-70  
 como imagen 62  
 prejuiciosos 53, 61-78, 81, 85,  
 102-103, 124, 140, 158,  
 191, 248  
 exceso de credibilidad 41, 43-47  
 Fanon, Frantz 104  
 Fairweather, A. 166 n. 11  
 Faulkner, Paul 109 n. 2  
 fiabilidad epistémica 55, 64, 190,  
 196, 197, 222  
 Fleming, Christopher 101 n. 30,  
 102 n. 31  
 Fogelin, Robert 109 n. 2  
 Foucault, Michel 31, 32, 32 nn. 3  
 y 4, 34 n. 6, 35-36, 99 n. 28  
 Fricker, Elizabeth 109 n. 2  
 Fricker, Miranda 20 n. 1, 38  
 n. 10, 135 n. 24, 142 n. 31  
 fuente de información 215-217  
 Garry, Anne 135 n. 24  
 Gatens, Moira 74 n. 9  
 Gelfert, Axel 81 n. 13  
 genealogía 24  
 de la justicia 45  
 Gifford, Humfrey 198 n. 13  
 Gilligan, Carol 257  
 Goldie, Peter 136 n. 25  
 Goldman, Alvin 81  
 Green, Leslie 228 n. 12

Haraway, Donna 20 n. 2  
 Harcourt, Edward 142 n. 31  
 Hardwig, John 186 n. 7  
 Hartmann, Stephan 131 n. 20  
 Hartsock, Nancy 237  
 Haslanger, Sally 100 n. 29, 224  
 n. 8  
 Hewstone, Miles 61 n. 1, 101  
 n. 30  
 Hobbes, Thomas 85, 123  
 Hookway, Christopher 165-166  
 Hornsby, Jennifer 20 n. 1, 228-  
 229  
 Hume, David 45, 45 n. 15, 109  
 n. 2, 135 n. 23, 171 n. 16  
 identidad social 14, 37, 39-40, 57,  
 59-60, 97-98, 154, 238,  
 247-248, 249, 265, 266, 271,  
 274-275  
 construcción causal de la  
 99, 103, 151, 238,  
 265-266  
 construcción constitutiva de  
 la 99, 101, 224, 265  
 construcción de la 38, 101,  
 167, 174, 182, 211-212,  
 261-262  
 imaginación social 22, 37, 39,  
 59-60, 73-77, 104, 147, 153,  
 158, 165, 213  
 (im)posibilidad de codificación  
 moral 127-133  
 injusticia distributiva 17, 44-45  
 injusticia hermenéutica inciden-  
 tal 255, 252-254, 269  
 injusticia hermenéutica sistemá-  
 tica 255, 269  
 injusticia testimonial anticipada  
 213-214, 226, 227, 230  
 injusticia testimonial incidental  
 56, 59, 97-99  
 injusticia testimonial no culpa-  
 ble 79, 168  
 injusticia testimonial persistente  
 86, 88, 90-92, 99-100, 103  
 injusticia testimonial sistemática  
 57-58, 60, 69-70, 88, 222  
 interpretación moral/social:  
 «rutinaria» frente a «excep-  
 cional» 174-179, 239  
 irracionalidad motivada 67  
 Jacobson, Daniel 229 n. 14  
 Jacobson, Lenore 101  
 Jaggar, Alison 135 n. 24  
 James, Susan 74 n. 9  
 Jones, Karen 132 n. 21, 137  
 n. 26, 173 n. 17, 257 n. 5,  
 275  
 Jones, Ward E. 63 n. 3  
 Jussim, Lee 101 n. 30, 102 n. 31  
 Kahneman, Daniel 64 n. 4  
 Kant, Immanuel 82 n. 13, 221,  
 136  
 Kelleher, Anne 201 n. 16  
 Keller, Evelyn Fox 21 n. 2  
 Kusch, Martin 110 n. 3

- Lane, Melissa 87 n. 17  
 Langton, Rae 100 n. 29, 227  
 n. 11, 228-230  
 Lee, Harper 50, 51-55 nn. 16-20,  
 83 n. 14, 153 n. 5, 159-161  
 nn. 7-10, 223 n. 7  
 Lehrer, Keith 90 n. 20  
 Leyens, Jacques-Philippe 62 n. 2  
 Lippman, Walter 71  
 Lipton, Peter 110 n. 2  
 Longino, Helen 21 n. 2  
 Lovibond, Sabina 96 n. 27, 129  
 n. 17, 141 n. 29  
 Lukes, Steven 35 n. 7  
 Lyons, Jack 110 n. 2
- Mackie, Penelope 78 n. 11  
 McDowell, John 111, 111 n. 6,  
 118-119, 128, 133 n. 22, 145  
 n. 32  
 McEwan, Ian 251  
 McGarty, Craig 62 n. 1  
 MacIntyre, Alasdair 141  
 MacKinnon, Catharine 223-227,  
 229  
 MacRae, C. Neil 61 n. 1, 101  
 n. 30  
 marcadores de autoridad/  
 fiabilidad 103, 213  
 marginación hermenéutica  
 245-258, 270, 273-274,  
 278-279  
 Martin, Thomas 63 n. 3  
 Mellor, Hugh 43 n. 13
- Minghella, Anthony 29, 29 n. 1,  
 37 n. 9, 147, 148 n. 1  
 Montmarquet, James 91, 91  
 n. 21, 199 n. 14  
 motivación para la acción  
 133-135, 170-172  
 Murdoch, Iris 129
- Nagel, Thomas 66  
 Nisbett, Richard 101 n. 31  
 (no) inferencialismo 110, 110  
 n. 3, 113, 121, 139  
 Nussbaum, Martha 127, 135-136,  
 217-218  
 O'Neill, Onora 81 n. 13  
 opresión 83, 104-105  
 Palmer, Stephanie 74 n. 9  
 Pearsall, Marilyn 135 n. 24  
 percepción social 24, 54, 70, 71,  
 73, 77, 124, 158, 191  
 epistémica 125-139  
 moral 125-139  
 Post, Robert 100 n. 29, 228 n. 12  
 posmodernismo 19, 20, 281  
 poder 14, 18, 20, 21, 30-36  
 agencial 31, 33, 35, 40, 153  
 identitario 21, 30, 36-41,  
 57-58, 99-100, 124,  
 153-154, 192, 213, 248,  
 268  
 netamente estructural 31, 32,  
 35, 36, 40, 153, 213  
 «productivo» 99, 99 n. 28  
 prejuicio(s) 17, 20, 22, 24, 27, 41,

- 49, 50, 53-56, 59-60, 61-105,  
 147-165, 192-195  
 histórico 84  
 identitario 22, 57-60, 65,  
 69-70, 78, 85, 88, 97, 103,  
 147, 152-153, 164-165, 167,  
 194-195, 203, 213, 222,  
 226, 249-250, 254, 256,  
 260  
 identitario estructural  
 249-250, 253-254, 260,  
 273, 277  
 obsesivo 84  
 racial 50, 57, 68, 152, 222  
 residual(es) 24, 71, 75, 104  
 Pritchard, Duncan 207 n. 21  
 progreso moral 178  
 «propiedades orientadoras»  
 189-190, 193, 211-214, 230,  
 234
- Rabinow, P. 31 n. 2  
 «reciprocidad» 228  
 recursos hermenéuticos 18, 25,  
 26, 238, 243, 250, 254-255,  
 260, 262, 266, 270, 271,  
 277  
 reduccionismo 19  
 Reid, Thomas 42 n. 11, 110 n. 3,  
 113, 116  
 relativismo moral 176-178  
 resentimiento de la decepción  
 173-178  
 Rosenthal, Robert 101
- Ross, Lee 101 n. 31  
 Ruddick, Sara 258 n. 6
- Schadron, Georges 62 n. 2  
 Searle, John 229 n. 13  
 segunda naturaleza 145, 165, 276  
 sensibilidad testimonial 24, 26,  
 125, 134, 138, 140, 142-145,  
 147, 151-153, 163-164, 230,  
 276  
 Shapin, Steven 196-198  
 Sherman, Nancy 206  
 Shklar, Judith 11, 14, 75-76  
 silenciamiento 213-214, 223,  
 225-230  
 situación del *examinador* 188 n. 9  
 Slovic, P. 64 n. 4  
 Sluga, Hans 129 n. 17  
 Snyder, M. 102 n. 31  
 Spears, Russell 62 n. 1  
 Spelman, Elizabeth 135 n. 24  
 Stangor, Charles 61 n. 1, 101  
 n. 30, 103 n. 32  
 Statman, Daniel 66 n. 6  
 Steele, Claude M. 103 n. 32  
 Stern, David 129 n. 17  
 suerte, epistémica y/o moral 65,  
 66, 78, 79, 170, 172, 244, 245,  
 246  
 Sunstein, Cass 217 n. 3
- Tanke, E. D. 102 n. 31  
 Taylor, Shelley E. 64 n. 4  
 temperamento epistémico 46

Injusticia epistémica

- teoría de los actos de habla 228  
teoría feminista del punto de  
  vista 237  
Tversky, Amos 64 n. 4  
Twain, Mark 77
- valentía intelectual 91, 206  
«ventaja netamente posicional»  
  183  
virtud de la justicia hermenéuti-  
  ca 270-279  
virtud de la justicia testimonial  
  24, 147-179, 195, 198,  
  200-203, 211, 270, 272, 276,  
  278  
virtud de la Justicia Testimonial  
  195, 198  
virtudes de la Precisión y la  
  Sinceridad 184-189, 192  
Voorhoeve Alex 207 n. 22
- Wartenberg, Thomas E. 33-35,  
  104 n. 33
- Welbourne, Michael 109 n. 2,  
  231 n. 15  
White, Edmund 262-266  
White, Heath 206  
Williams, Bernard 24, 66 n. 6,  
  94-97, 169 n. 14, 170 n. 15,  
  171 n. 16, 177 n. 18, 181-194,  
  211  
Williamson, Timothy 188 n. 9,  
  234 n. 17  
Witt, Charlotte 132 n. 21, 224  
  n. 8, 257 n. 5
- Young, Iris Marion 104, 104  
  n. 33  
Young-Bruehl, Elisabeth 84, 84  
  n. 15, 192 n. 10  
Yzerbyt, Vincent Y. 61 n. 1, 62 n. 2
- Zack, Naomi 89 n. 18  
Zagzebski, Linda 166, 166 n. 11,  
  185 n. 4, 199, 200, 204 n. 17,  
  205 n. 19