

Injusticia epistémica

Epistemic injustice

Diana Latova Santamaría
 Universidad Autónoma de Madrid
 ORCID ID 0000-0002-6367-3128
diana.latova@uam.es

Cita recomendada:

Latova Santamaría, D. (2023). Injusticia epistémica. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 24, pp. 274-299

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2023.7667>

Recibido / received: 15/02/2022
 Aceptado / accepted: 12/08/2022

Resumen

La conceptualización por parte de Miranda Fricker de las situaciones de injusticia epistémica en 2007 ha promovido la discusión acerca de este tipo de problemáticas en áreas como la epistemología política y la filosofía social. A pesar de que han proliferado los trabajos teóricos en torno a los diversos tipos de injusticia epistémica, parece que se trata de una construcción que no ha tenido calado en el ámbito iusfilosófico. En este trabajo se pretende ofrecer un mapa conceptual de la teoría de la injusticia epistémica, a través, fundamentalmente, del estudio de la obra de Fricker y con la ayuda de la literatura secundaria elaborada a raíz de su publicación. De esta forma, se tratará de acercar esta construcción teórica al ámbito del Derecho, poniendo sobre la mesa ciertos aspectos en que esta puede resultar útil, al tiempo que se plantean algunas posibles incógnitas acerca de la misma.

Palabras clave

Injusticia epistémica, injusticia testimonial, injusticia hermenéutica, testimonio, conocimiento, reconocimiento, agencia, discriminación.

Abstract

Miranda Fricker's conceptualization of epistemic injustice in 2007 has promoted the discussion about this kind of problematic in areas such as political epistemology and social philosophy. In spite of the proliferation of theoretical studies concerning the diverse types of epistemic injustice, it seems that this construction has not had an impact in the iusphilosophical area. This paper aims to offer a conceptual map of the theory of epistemic injustice, fundamentally through the study of Fricker's work and with the help of the secondary literature elaborated as a result of its publication. In this way, it will attempt to bring this theoretical construction closer to the field of Law, pointing out the aspects in which it can be useful, while posing some possible unknowns about it

Keywords

Epistemic injustice, testimonial injustice, hermeneutical injustice, testimony, knowledge, recognition, agency, discrimination



SUMARIO. 1. Introducción. 2. Delimitación conceptual. 3. Las necesidades epistémicas de las sociedades y la capacidad de contribución epistémica. 4. La intervención del poder identitario. 5. La injusticia testimonial. 6. El agravio de la injusticia testimonial. 7. La injusticia hermenéutica. 8. El agravio de la injusticia hermenéutica. 9. Posibilidades de la teoría de la injusticia epistémica en el ámbito jurídico. 10. Conclusiones.

1. Introducción

En el año 2007 Miranda Fricker publicó la obra *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, en la que nos ofrece una construcción teórica del fenómeno social al que denomina «injusticia epistémica» (Fricker, 2017a, p. 17). La autora no fue la primera en ocuparse de esta problemática, pues anteriormente se había hecho uso de nociones que aluden a situaciones, al menos, similares o relacionadas con la teorizada por Fricker. Algunas de las más representativas son el «epistemicidio» en Boaventura de Sousa, la teoría de Gayatri Spivak de la «violencia epistémica» respecto a la limitación de las posibilidades de participación discursiva de las personas desde la posición de subalternidad en la que se encuentran, o lo que algunos autores decoloniales denominan «colonización intelectual» (Spivak, 1988, pp. 271-313; De Sousa Santos, 2018, p. 318; Rivera Cusicanqui, 2018, pp. 25-36).

Sin embargo, es Fricker quien crea el concepto de injusticia epistémica y comienza a estructurar una teoría a partir del mismo. Así, distingue de otro tipo de fenómenos las situaciones de injusticia sobre las que trata de poner el foco de atención, profundiza en su tipología, sus mecanismos de producción, sus consecuencias y sus posibles soluciones. La labor de Fricker permite contar con un marco teórico que posibilita la detección de algunas situaciones de vulnerabilidad y exclusión de tipo epistémico sufridas por los miembros de diversos grupos sociales. Esto facilita la discusión al respecto y, por lo tanto, favorece la lucha contra ellas. Precisamente la persecución de este objetivo de carácter práctico se ve fomentada por el hecho de que la construcción teórica de Fricker se desarrolla desde la perspectiva de la injusticia, en lugar de hacerlo desde el ideal de la justicia, por lo que considero que lo adecuado es seguir ese mismo enfoque negativo (Fricker, 2015, pp. 73-74). De esta forma, mediante la detección de casos de injusticia, se tendrá la oportunidad de analizarlos, aprender de ellos y, así, tratar de solucionarlos a través del desarrollo de prácticas justas en los planos cotidiano e institucional.

Debido a la relevancia que ha adquirido la construcción de Fricker, en este trabajo se seguirá principalmente su desarrollo teórico para intentar ofrecer una exposición clara sobre los fenómenos de injusticia epistémica. Para ello, así como para tratar de aclarar y analizar la teoría construida por la autora, me ayudaré, asimismo, de la literatura desarrollada posteriormente con base en su obra. Como se ha mencionado, ha habido autores que, desde distintos enfoques, han abordado el estudio de situaciones próximas a las de injusticia epistémica. A pesar de que considero que la delimitación y comparación de la teoría de Fricker con las de estos pensadores resultaría de especial interés y utilidad para sus respectivos desarrollos, esta labor exigiría un análisis más pormenorizado y concreto de cada una de ellas que será necesario realizar en un estudio específicamente dirigido a tal objeto. Asimismo, queda excluida de este trabajo la cuestión de las virtudes que Fricker presenta como promotoras de la justicia epistémica, pues considero que excede el sintético mapa conceptual que pretendo esbozar en estas páginas (Fricker, 2017a, pp. 147-179 y 270-279).

La injusticia epistémica, como se expondrá a continuación, despoja a los seres humanos de su dignidad al no ser reconocidos por otros colectivos o agentes sociales como sujetos plenos capaces de construir y transmitir conocimiento (Fricker, 2017a, pp. 81-93 y 259-261). Fricker describe dos tipos principales de injusticia epistémica: la testimonial y la hermenéutica (Fricker, 2017a, pp. 17-18). La primera de ellas hace referencia a aquellas situaciones en las que no se otorga suficiente credibilidad al testimonio de los hablantes que la sufren, por lo que no pueden ser partícipes en los intercambios comunicativos en igualdad de condiciones. Por su parte, a grandes rasgos, la injusticia hermenéutica impide que los miembros de los grupos identitarios afectados por ella interpreten adecuadamente sus experiencias sociales.

El trabajo académico en torno a las injusticias epistémicas ha sido prolífico en los campos de la filosofía y la sociología, especialmente en las áreas de la epistemología política y la filosofía social (entre otros, Medina, 2013; Dotson, 2014; Kidd, Medina y Pohlhaus, 2017; Bailey, 2018; Broncano, 2020; Catala, 2020; y, Altanian, 2021). Sin embargo, ha tenido poco calado en el ámbito de la filosofía del Derecho, lo cual resulta sorprendente si se tiene en cuenta que se trata de un tipo concreto de injusticia. Por ello, debería resultar de interés para las ciencias jurídicas y las teorías de la justicia. Cierto es que existen algunos trabajos relativos a situaciones de injusticia epistémica en el marco de la Administración y los sistemas de justicia, como el de Michael Sullivan, en el que señala las injusticias epistémicas que pueden darse en la actuación de jueces y jurados (Sullivan, 2017, pp. 293-302). Asimismo, en España, en el artículo de Andrea Greppi y Rosana Triviño, los autores analizan cómo la injusticia epistémica y la ignorancia institucional en el seno del Centro de Internamiento de Extranjeros ha jugado un papel determinante para el fallecimiento de la interna Martine Samba (Greppi y Triviño Caballero, 2021, pp. 15-27). No obstante, la teoría de la injusticia epistémica provee a los filósofos del Derecho de una estructura conceptual que ofrece posibilidades mucho mayores, tanto en cuanto a la cantidad de casos en los que se puede aplicar, como en el hecho de que brinda una pauta orientativa para la construcción de unas instituciones justas, también epistémicamente.

En el desarrollo de este trabajo, comenzaré realizando una delimitación conceptual de lo que se quiere significar al hablar de injusticia epistémica, pues, en virtud de la teoría de Fricker, quedarían excluidos fenómenos que, en un primer momento, podrían llegar a concebirse como tales (2). En segundo lugar, comentaré brevemente cuáles son las necesidades epistémicas de las sociedades humanas para apreciar el alcance que pueden tener los perjuicios producidos por la injusticia epistémica (3). A continuación, daré algunas pinceladas sobre el poder identitario, en cuanto tipo de poder social necesario para la producción de injusticias epistémicas, de modo que pueda entenderse mejor la generación de estas (4). Posteriormente, analizaré los dos tipos principales de injusticia epistémica, empezando por el caso específico de la testimonial y sus agravios (5 y 6), para después analizar la hermenéutica, con los respectivos perjuicios que esta causa (7 y 8). Realizadas estas aclaraciones sobre la injusticia epistémica, abordaré sucintamente los sentidos en los que considero que tenerla en cuenta puede ser útil para el ámbito jurídico (9). Por último, esbozaré algunas conclusiones provisionales (10).

2. Delimitación conceptual

Cuando Fricker elabora la teoría de la injusticia epistémica no está pensando, como podría parecer en un primer momento, en aquellas ocasiones en las que no existe una justa distribución de recursos epistémicos tales como la educación y la información. A pesar de que no se puede obviar este tipo de injusticia distributiva por su esencialidad y, especialmente, por la relevancia que puede tener el acceso a estos

bienes para la injusticia propiamente epistémica (probablemente, como injusticias que se retroalimentan), no se trata de los fenómenos sobre los que Fricker intenta poner el foco de atención (Fricker, 2017a, p. 17).

La autora, por el contrario, trata de apartar la noción de injusticia epistémica de los modelos de justicia distributiva y se centra en analizar aquellas situaciones en las que no se produce un adecuado reconocimiento del «otro» como sujeto de conocimiento, a través de las conductas epistémicas que se llevan a cabo diariamente en una sociedad y que, por tanto, no respetan adecuadamente el valor de la dignidad humana (Fricker, 2017a, p. 23). No obstante, en trabajos posteriores, Fricker ha añadido que, para estos casos centrales de su teoría, sería más correcto hablar de injusticias epistémicas discriminatorias. De esta forma, admite que aquellas clases de injusticia excluidas de su estudio, como las desigualdades en el acceso a recursos epistémicos, también pueden ser consideradas epistémicas por su objeto y resalta que son, ante todo y a diferencia de las injusticias epistémicas discriminatorias, de tipo distributivo (Fricker, 2017b, p. 53).

Sin embargo, la negación por parte de la autora en su obra original de que las formas epistémicas de injusticia encajen en los modelos de justicia distributiva, ha dado lugar a un debate académico en el cual autores como David Coady han sostenido que los tipos de injusticia epistémica tratados por Fricker son también de carácter distributivo, cuestión sobre la que se darán algunas pinceladas más adelante (Coady, 2017, pp. 61-68).

En cualquier caso, en este trabajo continuaré utilizando el término injusticia epistémica para hablar, específicamente, de los fenómenos de injusticia epistémica discriminatoria, a fin de facilitar la lectura y comprensión del mismo.

3. Las necesidades epistémicas de las sociedades y la capacidad de contribución epistémica

Fricker basa su explicación del mecanismo de producción de la injusticia testimonial en el modelo de las necesidades epistémicas de las sociedades ofrecido por Bernard Williams en *Verdad y veracidad*, que a continuación trataré de exponer de manera simplificada (Williams, 2006, pp. 47-54)¹. Según esta teoría, en las sociedades humanas, para favorecer la supervivencia de sus miembros, se requiere poseer información relevante y práctica, lo que constituye una primera necesidad. Que los sujetos tengan conocimiento, por ejemplo, acerca de qué alimentos resultan tóxicos para el ser humano o cuáles son los síntomas de una enfermedad contagiosa evita fallecimientos y epidemias. En virtud de la división del trabajo, se produce también una división del trabajo epistémico. Debido a esto, se da una situación de dependencia intersubjetiva para la obtención de la mayor cantidad posible de recursos epistémicos. Por ello, de la primera necesidad surge una segunda que consiste en que los sujetos deben participar en prácticas epistémicas a través de las cuales se comparta dicha información y en las que se requiere una relación de confianza epistémica entre los miembros del grupo (Fricker, 2017a, pp. 181-183).

Sin embargo, los sujetos que forman parte de la sociedad, en ciertas ocasiones, pueden tener diferentes motivos para ofrecer al resto información engañosa u ocultarla. De este fenómeno surge la tercera necesidad, que consiste en fomentar en los individuos una disposición favorable a consolidar las mencionadas relaciones de confianza. Esta disposición se concreta en las virtudes de la precisión

¹ A su vez, este se inspira (y, en gran parte, coincide con él) en el proyecto de Edward Craig, del que Fricker también se sirve en su obra (Craig, 1990).

y la sinceridad. Estas se relacionan, respectivamente, con que el conocimiento obtenido sea correcto y con que se transmita adecuadamente al resto de la sociedad, esto es, que se aporte de manera fiable al acervo común de conocimiento (Fricker, 2017a, pp. 183-184).

Haciendo uso, en este punto, del modelo de Edward Craig, Fricker señala que esta actividad de puesta en común de la información genera exigencias no solo para los hablantes, quienes deben ostentar las virtudes de la precisión y la sinceridad, sino también para los oyentes (Craig, 1990). Estas exigencias tendrían el objetivo, a la hora de que los sujetos sean receptores de la información transmitida, de distinguir a los informantes fiables (por ser competentes y sinceros) de los que no lo son, es decir, de llevar a cabo un juicio adecuado de credibilidad epistémica. Esto puede lograrse si los oyentes son sensibles a los indicadores de fiabilidad epistémica presentes en los hablantes, lo que se puede traducir en lo que llamamos estereotipos cuando hablamos de injusticia epistémica (Fricker, 2017a, pp. 188-191). Los estereotipos identitarios son, como se expondrá, de vital importancia a la hora de considerar a un sujeto fiable en términos epistémicos y, por tanto, determinar su inclusión, exclusión o sumisión en el desarrollo de la práctica epistémica social.

Fricker concibe como una capacidad esencial del ser humano la posibilidad de que un individuo, por su condición de sujeto de conocimiento, contribuya a estas prácticas sociales. Por esta razón, acude al enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum para reflexionar sobre el alcance de la relevancia de esta capacidad y, en consecuencia, sobre algunas de las implicaciones de las injusticias epistémicas (Fricker, 2015, pp. 73-89).

Como es sabido, Nussbaum elabora una lista de capacidades funcionales centrales que considera necesarias para el desarrollo humano, a partir de la cual trata de establecer un estándar internacional de justicia. Entre ellas se encuentran la «razón práctica o ser capaces de reflexión crítica», así como «los sentidos, la imaginación y el pensamiento», ambas directamente relacionadas con la capacidad humana para el razonamiento (Nussbaum, 1999, pp. 41-42). Lo que sorprende a Fricker de la teoría de esta autora es que en ella no se hace mención especial a lo que considera más básico y humano del razonamiento: el papel de los individuos como sujetos que contribuyen a construir un acervo común de información y entendimiento (Fricker, 2015, pp. 74-75). De hecho, sostiene que esta función es tan esencial que de ella dependen otras como la propia razón práctica. Nussbaum atribuye a esta capacidad de razonamiento práctico el papel de conformar una concepción del bien y de que el sujeto pueda reflexionar críticamente sobre sus propios planes de vida. Esto entronca con la autonomía y la agencia de los individuos y, por lo tanto, con el valor de la dignidad humana. Fricker considera que la omisión de Nussbaum puede deberse a la visión del sujeto como meramente receptor en los modelos distributivos de justicia, que no conciben el bienestar humano como algo bidireccional, lo que, por tanto, excluiría la capacidad de contribución epistémica de la mencionada lista (Fricker, 2015, pp. 74-78).

Esta sería la capacidad humana básica de aportar material epistémico, tanto al acervo común de conocimiento, como a las interpretaciones socialmente compartidas, a través de las prácticas epistémicas esenciales, es decir, los intercambios comunicativos cotidianos. Con este enfoque, la injusticia epistémica, en cualquiera de sus formas, sería una manera de frustración no deliberada de la contribución epistémica de un sujeto (Fricker, 2015, pp. 78-81). Debemos tener en cuenta que Fricker enfatiza este carácter no deliberado de la injusticia epistémica, por lo que su construcción teórica no contempla como injusticias epistémicas aquellas situaciones en que el interlocutor tiene la intención, efectivamente, de agraviar al

hablante en el marco de las prácticas epistémicas (Fricker, 2017b, p. 54). Por otro lado, parece que para la autora esta ausencia de intención no resulta determinante a la hora de atribuir culpabilidad (ética o epistémica) por la injusticia al agente que la genera. En este sentido, el mecanismo de producción de las injusticias epistémicas depende de que las prácticas sociales de transmisión y generación de conocimiento, así como de atribución de significado a las experiencias, se encuentren mediadas por la injerencia de lo que llamamos poder identitario.

4. La intervención del poder identitario

Para que se dé una situación de injusticia epistémica, esta tiene que producirse en el marco de una relación de poder social, definido operativamente por Fricker como «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» (Fricker, 2017a, p. 36). Como se puede extraer de su definición, el ejercicio del poder se manifiesta de diversas formas, pero lo que le caracteriza es que consiste en ejercer control social y, de este modo, da lugar a injusticias sobre aquellos sujetos que se encuentran en una posición de subordinación².

Puede hacerse uso del poder de manera agencial/diádica cuando un agente (individuo o grupo) lo ostenta sobre otro individuo (o grupo) o sobre la sociedad en su conjunto. También es posible que el poder actúe de manera netamente estructural, es decir, que el ejercicio de este no se encuentre en manos de un agente concreto, sino disperso por todo el sistema social. En tales casos, los sujetos actúan como vehículos del poder, que está principalmente enfocado hacia el objeto de control. A este respecto, Fricker coincide con Thomas Wartenberg en que, incluso cuando el poder se manifiesta de manera agencial, este precisa de un apoyo estructural, debido a que las relaciones de poder se encuentran socialmente situadas, dependiendo del contexto en el que se desarrollan (Fricker, 2017a, pp. 30-36).

Según Fricker, cuando se habla de injusticia epistémica debemos centrarnos en un tipo de poder específico, el poder identitario, a pesar de que este puede actuar junto a otras manifestaciones del poder social para las que, habitualmente, servirá de respaldo. Las situaciones de injusticia epistémica se derivan del poder identitario, ya que se generan en el plano de las concepciones presentes en la imaginación y dependen de las categorías compartidas de identidad social, a través de los estereotipos que antes mencionaba. Así, si son los hombres blancos heterosexuales quienes, por su identidad, se encuentran en una posición social epistémica privilegiada al ser considerados, por ejemplo, los seres humanos racionales por antonomasia (en conjunción con otros poderes como el económico), serán ellos quienes puedan determinar qué sujetos pertenecientes a otras categorías sociales identitarias son o no racionales o hasta qué punto. A partir de esas concepciones sociales, el poder identitario moldea la forma de entender el mundo y de atribuir significado a las experiencias sociales (en el caso de la injusticia hermenéutica), así como de otorgar cierto nivel de credibilidad a los sujetos pertenecientes a los distintos tipos sociales (en el caso de la injusticia testimonial).

Fricker no es la única que apunta hacia esta concepción del poder identitario. Bhikhu Parekh, por ejemplo, sostiene que las identidades se encuentran valoradas (o

² En este sentido, los estudios decoloniales señalan que la colonialidad del poder y la colonialidad del saber (como otra forma de llamar a la colonización intelectual) son fenómenos que van de la mano, pues no solo la primera permite que la segunda se mantenga en el tiempo más allá del colonialismo, sino que la última se presenta como la justificación de aquel y, por tanto, de la colonialidad del poder (Garzón López, 2013, pp. 305-314).

devaluadas) en función de la posición social que ocupen sus portadores en la estructura de poder (Parekh, 2000, p. 2). En este sentido, la injerencia de las concepciones del imaginario social en las prácticas epistémicas de transmisión y generación de conocimiento suponen el control del intercambio discursivo por parte del poder identitario. Precisamente porque el poder identitario juega en estas ocasiones en el campo de la imaginación social, a pesar de que tenga consecuencias en el plano de la acción, cabe plantearse si las injusticias epistémicas son fruto, por lo general, de un ejercicio del poder netamente estructural (Pohlhaus, 2017, pp. 13-26).

Como se ha señalado anteriormente, es importante recalcar que el ejercicio de ese poder puede ser completamente involuntario, incluso bienintencionado, lo que no impide que pueda causar graves perjuicios. Esta posibilidad se debe a que no se requiere que las concepciones sociales compartidas sean conscientemente aceptadas como veraces por ninguno de los sujetos implicados en la situación de injusticia. Incluso si el individuo objeto de control conoce la presencia del estereotipo que interviene en los casos de injusticia testimonial, aunque no lo comparta, puede moldear su conducta (Fricker, 2017a, pp. 37-40). Tomemos el ejemplo de una mujer que vive en una sociedad en la que se piensa que las mujeres son seres hipersensibles que se quejan por cualquier cosa carente de relevancia. Ella es consciente de que en el imaginario social impera este prejuicio y de que, por ello, cuando enuncie una queja sin el respaldo de un hombre que la comparta, esta no solo no será atendida, sino que en ningún caso será escuchada. Incluso es posible que lo único que genere sea burla y rechazo social. Ante esta situación, comprensiblemente, es muy probable que la mujer decida no quejarse ni reclamar nada, por importante que sea.

En función del modo en que el poder identitario influye en las prácticas epistémicas cotidianas se generará un tipo de injusticia epistémica u otro. A pesar de que, a partir de la publicación de la obra de Fricker, se han construido teóricamente otras tipologías, a continuación, se expondrán las dos clases principales de injusticia epistémica propuestas por ella, la testimonial y la hermenéutica³. Comenzaré por la injusticia testimonial, al ser el caso paradigmático a través del cual Fricker expone su teoría, ya que comprenderla resulta de ayuda para acercarse, después, a la injusticia hermenéutica.

5. La injusticia testimonial

En el intercambio testimonial, los seres humanos, como se ha expuesto, necesitan realizar un juicio espontáneo sobre la credibilidad de los interlocutores con el objetivo de averiguar rápidamente si la información que se les transmite es verdadera o falsa. No debe entenderse el testimonio únicamente como un intercambio en que se refieren vivencias personales, sino en un sentido amplio que incluye toda clase de

³ Por ejemplo, desde la perspectiva del trabajo epistémico y la producción del conocimiento, Gaile Pohlhaus distingue entre injusticias epistémicas agenciales, invalidación del trabajo epistémico y explotación epistémica (Pohlhaus, 2017, pp. 21-22). También Jeremy Wanderer, en el marco de la injusticia testimonial, establece una diferenciación que depende de cómo enfoquemos la situación y que permite la categorización entre injusticia testimonial agencial, estructural y traición testimonial (Wanderer, 2017, pp. 27-40). Asimismo, José Medina propone una lista de posibles clasificaciones de la injusticia hermenéutica atendiendo a diversos criterios, a saber, la fuente del problema (que posibilita la distinción entre injusticias hermenéuticas semánticamente y performativamente producidas), las dinámicas de las que emergen (interpersonales, institucionales o estructurales), la amplitud que alcanzan en el tejido social (mínima, máxima o intermedia) y la profundidad del daño que producen en la capacidad de las víctimas para construir y compartir conocimiento (desde los casos que llama *skin-deep cases* hasta aquellos que denomina *marrow-to-the-bone cases*, que producen la muerte epistémica de los sujetos) (Medina, 2017, pp. 45-48).

manifestaciones, verbales o no, a través de las cuales se puede expresar y transmitir conocimiento relativo a opiniones, prácticas, emociones, juicios de valor, ideas, hipótesis, argumentos, etc., realizadas por un sujeto en el ámbito de su actividad comunicativa (Hawley, 2017, pp. 21-22; Fricker, 2017a, p. 107; Medina, 2013, p. 28; Catala, 2020, pp. 759-766). En los intercambios testimoniales cotidianos, los individuos realizan un juicio de la credibilidad del informante que no tiene por qué estar mediado por las creencias y, habitualmente, se hace a un nivel de reflexividad bajo. Por ello, el juicio se sirve de las presuposiciones que se tengan sobre la fiabilidad de «personas como el hablante» cuando hablan de «cosas como esta» con «alguien como el oyente» (Fricker, 2017a, pp. 70-71).

Para llevar a cabo este juicio de credibilidad, psicológicamente se acude a los estereotipos a los que cada sujeto ha tenido acceso, que no son sino herramientas heurísticas que pueden definirse como «asociaciones ampliamente aceptadas de un determinado grupo social y uno o más atributos» (Fricker, 2017a, p. 62). A través de ellos, el poder identitario, al moldear las concepciones y categorías sociales, constituye un elemento fundamental en el intercambio testimonial. El problema es que la utilización de estos estereotipos como marcadores de credibilidad puede generar disfunciones en los casos en que se forman a partir de un prejuicio identitario. En tales ocasiones, se realiza una generalización engañosa de un rasgo a los miembros de un determinado grupo social, lo que puede actuar a favor o en contra del transmisor de la información. La disfunción producida por el prejuicio puede traducirse bien en un exceso de credibilidad en el hablante, bien en un déficit de esta, dependiendo de la concepción social compartida atribuida al transmisor que actúa sobre el oyente y que influye sobre la cantidad de credibilidad que se le otorga (Fricker, 2017a, pp. 41-47). Si el prejuicio identitario es positivo, la credibilidad otorgada al hablante será mayor que la que se le habría atribuido de no ser por el prejuicio y, si este es negativo, la credibilidad se verá devaluada arbitrariamente con respecto al nivel que se le habría otorgado al hablante en ausencia del prejuicio.

Los estereotipos identitarios negativos son para la autora «una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece cierta resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable)» (Fricker, 2017a, pp. 69-70). Por tanto, los sujetos serán éticamente culpables de los prejuicios negativos que interfieren en sus juicios de credibilidad, al tener estos su origen en un sentimiento de odio, desprecio o rechazo frente a los miembros de un grupo social. Asimismo, son epistémicamente culpables cuando llevan a cabo o mantienen un juicio previo sin prestar la adecuada atención a las evidencias de veracidad del testimonio, siempre que les sea posible hacerlo. Esta referencia a siempre que les sea posible hacerlo excluye o disminuye la culpabilidad de los sujetos inmersos en una sociedad en la que, en ese momento, debido a la magnitud de la aceptación del prejuicio en la imaginación social, no puede esperarse de ellos que adquieran conciencia de que el prejuicio está influyendo en su valoración. En tales circunstancias, Fricker entiende que los sujetos caen en un caso de «mala suerte epistémica “circunstancial”». El contexto social actuaría, entonces, como circunstancia atenuante o eximente de la culpabilidad por el error en el juicio (Fricker, 2017a, pp. 61-67 y 189-198). Cómo delimitar esta zona de culpabilidad, teniendo en cuenta las posibles eximentes, es una de las cuestiones que mayores dudas puede generar en la teoría de la injusticia epistémica. Como señala José Medina, basándose en la obra de Iris Marion Young, se ha de distinguir entre los conceptos de culpabilidad y responsabilidad (Medina, 2013, pp. 159-161). De acuerdo con el modelo de responsabilidad de conexión social, los sujetos pueden ser responsables de las situaciones de injusticia en virtud de su participación en los procesos estructurales de los que surge (Young, 2006, pp. 102-130). Por ello, a pesar de que, atendiendo al

contexto social, se pueda entender que los agentes involucrados en la situación de injusticia no son ética ni epistémicamente culpables de la misma (en los términos establecidos por Fricker), lo más probable es que sí sean responsables de ella, debido a su participación en los procesos sociales que la producen. Lo que resulta más complicado de averiguar es de qué modo y hasta qué punto, se puede decir que todos somos responsables en cierto grado (dependiendo de las circunstancias personales de cada individuo) de las injusticias epistémicas presentes en nuestra sociedad (Medina, 2013, pp. 160-161).

Como he mencionado, la disfunción en la atribución de credibilidad puede darse tanto por exceso como por defecto. Sin embargo, las situaciones de defecto serán, por lo general, perjudiciales para el hablante, y las de exceso, beneficiosas. Puede haber casos en que los efectos se den a la inversa y, para Fricker, en las situaciones de exceso también puede haber una suerte de injusticia testimonial acumulativa, ya que cada acto de atribución de credibilidad no produce un perjuicio por sí mismo, pero sí pueden darse, a la larga, consecuencias adversas (además, de carácter epistémico) de estos juicios (Fricker, 2017a, pp. 47-49)⁴. En ambos casos, la atribución de credibilidad puede percibirse como una distribución injusta. Esto daría a entender que la injusticia testimonial sí que encaja en un modelo distributivo, específicamente, como sostiene Coady, como la distribución injusta de la credibilidad como bien finito (Coady, 2017, pp. 61-68). La propia Fricker parece admitir que, al menos en ocasiones, las situaciones de injusticia epistémica pueden manifestarse como un juego de suma cero (Fricker, 2017a, p. 53). Sin embargo, a pesar de coincidir con Coady en que debe haber espacio en el concepto de injusticia epistémica para aquellas que sean eminentemente de carácter distributivo, Fricker continúa enfatizando que lo que pretende poner de relieve es el carácter discriminatorio de ciertas prácticas epistémicamente injustas, por lo que opta por delimitar su objeto de análisis con el concepto de injusticias epistémicas discriminatorias (Fricker, 2017b, p. 53; Fricker, 2013, p. 1318). Medina, por su parte, considera que la credibilidad tiene una naturaleza interactiva y se otorga al testimonio de los sujetos en comparación con la credibilidad de otros. A pesar de que no concibe la credibilidad como un bien finito potencialmente escaso y que, por lo tanto, la injusticia epistémica no es, estrictamente, de carácter distributivo, asume que existe una estrecha relación entre los excesos y déficits de credibilidad y autoridad sobre determinada cuestión. Por ello, sostiene que las situaciones de injusticia epistémica son una cuestión de desproporción entre la credibilidad de los miembros de distintos grupos (Medina, 2013, pp. 60-64).

En cuanto a la injusticia producida por una acumulación de juicios en que se otorga al hablante un exceso de credibilidad, parece discutible que se trate propiamente de un caso de injusticia epistémica, ya que, en principio, el reconocimiento del hablante como sujeto de conocimiento permanece intacto, pero esta es una cuestión que se explicitará en el siguiente apartado. Esto no obsta para que de estos excesos surjan daños epistémicos para el hablante y para el resto de involucrados, directa o indirectamente, en el intercambio comunicativo, lo que incluye la generación y el mantenimiento de injusticias epistémicas discriminatorias. Los casos en que se manifiesta más claramente este efecto son aquellos en que se

⁴ Coincido con Medina en que el hecho de que el daño no se dé de manera directa e inmediata en el momento del intercambio testimonial no es exclusivo de las situaciones en que se asigna un exceso de credibilidad y, por lo tanto, no sería este carácter acumulativo el que debe determinar si entran o no en la categoría de injusticia epistémica (Medina, 2013, pp. 58-60).

produce un conflicto entre los testimonios de varios sujetos y se otorga, arbitrariamente, mayor credibilidad a un hablante, en detrimento del resto⁵.

Por otro lado, si el prejuicio identitario afecta a diversas esferas de la vida social del sujeto, se puede hablar de una injusticia testimonial sistemática que irá de la mano de otro tipo de injusticias y producirá mayores agravios que las incidentales (Fricker, 2017a, pp. 56-59). Precisamente a estos agravios se encuentra dedicado el siguiente apartado, en el que intentaré esbozar el alcance de la injusticia testimonial y aclarar algunas cuestiones.

6. El agravio de la injusticia testimonial

La injusticia testimonial, al ser una disfunción en las prácticas epistémicas, genera graves perjuicios para la sociedad en su conjunto, ya que tiene como resultado la pérdida de conocimiento. Medina presta especial atención a esta faceta colectiva de los agravios derivados de las injusticias epistémicas, pues hace hincapié en la importancia de las fricciones epistémicas y critica que el enfoque de Fricker esté tan centrado en el maltrato individual de carácter ético, cuando este tiene también un carácter político, al retroalimentarse con las disfunciones políticas (Medina, 2013, pp. 87-89, 97-99 y 158). Sin embargo, en primer lugar, este trabajo debe centrarse en el daño producido en quien se lleva el impacto más directo e inmediato: los hablantes que sufren este tipo de injusticia.

Fricker diferencia en tal agravio un aspecto primario y otro secundario, sin dejar muy claro si se trata de dos agravios distintos e independientes o si es el mismo, cuyos efectos se bifurcan. Señala que el primario es un daño esencial definitivo de la injusticia, no solo testimonial, sino epistémica. Este consiste en lesionar la capacidad de los seres humanos como sujetos de conocimiento, al no tener la posibilidad, por razones arbitrarias que descansan en el prejuicio identitario, de aportar conocimiento al resto de individuos y a la sociedad en su conjunto (Fricker, 2017a, pp. 82-83). Basándose en la teoría propuesta por Craig, la autora explica cómo un hablante al que no se le otorga la consideración de «buen informante» de forma arbitraria ve negada su capacidad de sujeto de conocimiento. A través de una injusticia testimonial, queda excluido de las relaciones de confianza epistémica necesarias para participar en la práctica esencial de puesta en común de información. Por ello, hasta las injusticias testimoniales que pueden resultar, aparentemente, más inocuas, contienen una carga simbólica que expulsa al hablante de la categoría de sujeto epistémico pleno, pues «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» (Fricker, 2017a, pp. 230-236). Por ejemplo, si se otorga menos credibilidad al trabajo de una científica que la que se le otorgaría al de un científico, por el simple hecho de ser mujer, se está dando a entender que las mujeres, por ser consideradas menos lógicas o racionales que los hombres, no son buenas generadoras y transmisoras del conocimiento científico, por lo que no son sujetos epistémicos plenos.

De esta forma, se considera dañada, al menos en parte, la capacidad humana para la razón, lo cual degrada la humanidad de la persona agraviada y, en consecuencia, supone un atentado contra su dignidad, al entenderse socialmente que el sujeto no llega a adquirir plena condición humana. Por lo tanto, la idea es que, al menoscabar la condición de la persona como sujeto de conocimiento, en cierto modo,

⁵ Como apunta Medina, no es necesario que nos encontremos en situaciones de conflicto entre testimonios para que de una asignación excesiva de credibilidad surjan otras injusticias y daños de carácter epistémico (Medina, 2013, pp. 60-62).

se la deshumaniza (Fricker, 2017a, pp. 82-83). En mi opinión, la capacidad como sujeto de conocimiento forma parte de la idea de dignidad humana y, por tanto, al negársela a través de prejuicios a un individuo que, en otras condiciones, sería percibido como un sujeto de conocimiento pleno, se le deshumaniza. Sin embargo, la capacidad para la razón no es la única esencial para determinar la humanidad de un sujeto. Por ello, parece más conveniente decir que el agravio primario se traduce, más bien, en un tipo concreto de deshumanización, que podríamos llamar deshumanización epistémica.

Además, la injusticia epistémica puede tener efectos sobre la propia identidad del individuo. Tiene la capacidad de hacer del prejuicio una profecía autocumplida, de forma que el sujeto sobre el que esta recae termina desarrollando su identidad en función del estereotipo que se le atribuye. Este resultado se puede dar de manera constitutiva o causal. La construcción constitutiva hace referencia a cómo un sujeto se concibe socialmente, a diferencia de la causal, en la que el sujeto realmente se convierte en aquello que dicta el prejuicio. Así, el poder identitario termina por moldear la identidad misma del sujeto (Fricker, 2017a, pp. 99-105).

El agravio secundario, por su parte, se manifiesta como las consecuencias extrínsecas del daño primario. De hecho, pueden constituir por sí mismas otro tipo de injusticia. Se puede dar tanto en una dimensión práctica como epistémica. La primera haría referencia a aquellas consecuencias prácticas concretas que se derivan de una injusticia epistémica (Fricker, 2017a, pp. 86-88). La dimensión epistémica del agravio secundario consiste en la pérdida de confianza del sujeto sobre el que se produce la injusticia testimonial en sus propias capacidades epistémicas. Si se trata de una injusticia testimonial persistente, el sujeto puede llegar a dejar de confiar en sus capacidades intelectuales de forma general. De esta manera, se ve mermado su desarrollo en distintas facetas de la vida (educativa, laboral, incluso en su autoestima e independencia) y, en consecuencia, pierde conocimiento, para cuya adquisición o creación es necesario cierto nivel de confianza en uno mismo y sus creencias, así como para el desarrollo de determinadas virtudes intelectuales (por ejemplo, la valentía intelectual o la determinación) (Fricker, 2017a, pp. 88-94). Incluso, esta pérdida de confianza puede resultar en silenciamiento.

Es en esta clase de perjuicios secundarios donde podría incluirse el daño infligido a la persona cuya credibilidad se ve exagerada. En estos casos, puede darse el efecto contrario, es decir, el sujeto acaba sobrevalorando sus capacidades epistémicas al recibir mayor credibilidad que la que le corresponde. Esto puede traducirse en una suerte de arrogancia epistémica que le lleva a emitir informaciones que no tienen por qué ser veraces y son asumidas como tales, lo cual puede resultar, por ejemplo, en una falta de diligencia a la hora de ser crítico con sus propios conocimientos. Puede convertirse, en resumen, en un obstáculo para el desarrollo de ciertas virtudes intelectuales, tales como la imparcialidad o la sobriedad intelectual⁶. Antes he mencionado que, a mi parecer, estas situaciones no deben considerarse propiamente una injusticia testimonial, puesto que, a pesar de que el individuo pueda resultar agraviado, este daño no se produce en su capacidad como sujeto de conocimiento, en el sentido de que no se le deshumaniza epistémicamente. Por lo tanto, no es víctima del tipo primario de perjuicio, el intrínseco a la injusticia epistémica. Si se parte del punto de vista de que, para que se pueda considerar una situación como tal, tiene que darse el daño primario que la caracteriza, este tipo de agravios secundarios, por sí solos, no supondrían una situación de injusticia epistémica *stricto sensu*. Esto no implica que no se esté generando una situación

⁶ Para profundizar en el análisis de este tipo de situaciones y los vicios epistémicos derivados de ellas, véase Medina (2013, pp. 30-40).

indeseable que puede llegar a calificarse como injusticia, pero convendría definirla, en otros términos.

Contra esta hipótesis caben, al menos, dos alternativas. En primer lugar, se presenta la opción de considerar que en las distorsiones de credibilidad percibida nacidas de un prejuicio identitario positivo sí que se sufre el daño primario, intrínseco de la injusticia epistémica, y que precisamente de este surge el secundario. Medina señala que, ante estas situaciones, los sujetos cuya credibilidad se ve arbitrariamente sobrevalorada terminan desarrollando vicios epistémicos, como la arrogancia o la pereza epistémica, que suponen una limitación para su participación en prácticas epistémicas, pues, por ejemplo, se les impide construir conocimiento de manera diligente y crítica. Desde esta perspectiva, cabe cuestionarse si esta limitación constituye, por sí misma, un agravio epistémico primario, es decir, si se trata de una situación en que no se reconoce al hablante como sujeto de conocimiento pleno. En segundo lugar, es posible no compartir el punto de partida aquí presentado y considerar que todo tipo de agravio epistémico, primario o secundario, cumplidas las demás condiciones, es suficiente para entender que se está produciendo una injusticia testimonial. Lo que sería inaceptable es considerar que no existe injusticia epistémica cuando se da el agravio primario, pero no el secundario, pues, como se extrae de la obra de Fricker, el acompañamiento de los secundarios es posible, pero no necesario (Fricker, 2017a, p. 89).

A pesar de que, en principio, no podamos descartar estos puntos de vista, no he encontrado aún una explicación que justifique la primera opción, ni la segunda resulta conveniente. En primer lugar, si se considera cualquier daño de carácter epistémico como un tipo de agravio primario, no parece clara la coincidencia entre limitaciones epistémicas como las mencionadas y la falta de reconocimiento de un sujeto como capaz de conocimiento. En segundo lugar, entendida como condición suficiente la existencia de daños epistémicos secundarios, no queda clara la razón por la que un daño es primario y otro, secundario. La distinción entre ambos puede ser producto de la especial relevancia que reside en el agravio primario, al constituir un menoscabo de la dignidad humana en sí mismo. Sin embargo, lo que parece más plausible es que su denominación en realidad responda a la necesidad de que exista una relación de causalidad entre el agravio primario y el secundario. En caso de que se contemplase que cualquiera de los dos tipos de agravio reviste, alternativamente, el carácter de elemento esencial de la injusticia tal vez habría que hablar de injusticias epistémicas *stricto sensu* y *lato sensu*, o primarias y secundarias. No obstante, de acuerdo con los trabajos de Fricker, el secundario no es agravio suficiente para entender que existe una situación de injusticia epistémica. La autora ha señalado que no se pueden considerar como tales aquellos casos en que se menosprecia la credibilidad de un sujeto de forma deliberada (por ejemplo, manipulando la opinión de los demás o la del propio sujeto sobre la credibilidad de su testimonio). En estas circunstancias se pueden producir agravios secundarios, pudiendo ser uno de ellos, incluso, la provocación de una verdadera injusticia epistémica. Fricker, sin embargo, no los considera casos de injusticia epistémica porque el oyente no menoscaba realmente la capacidad del hablante como sujeto de conocimiento (Fricker, 2017b, p. 54). Por lo tanto, considero que debe entenderse que el agravio primario es elemento esencial de la injusticia epistémica, pero no así el secundario.

Ahora bien, el alcance de los perjuicios que se generan a raíz de la injusticia testimonial no acaba aquí, pues puede provocar una tendencia a que no se solicite información a determinados tipos sociales, lo cual constituye una exclusión epistémica que silencia a los hablantes. La exclusión es una forma habitual y silenciosa en la que se manifiesta la injusticia epistémica y no consiste en un juicio de credibilidad devaluado sobre el testimonio de ciertas personas en función de los prejuicios que se

les atribuye, sino en que ni siquiera se les pide que aporten información⁷. Por lo tanto, el ejercicio del poder identitario tiene lugar antes de que se produzca el intercambio de información. Así pues, esta manifestación de la injusticia no solo es silenciosa, sino también anticipada (Fricker, 2017a, pp. 213-215).

La segunda manera en que la injusticia testimonial puede dar lugar al silenciamiento se basa en la diferenciación entre informante y fuente de información: «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» (Fricker, 2017a, p. 215). Las fuentes de información pueden ser tanto objetos como sujetos, pero los informantes solo pueden ser sujetos, personas capaces de comprender y ayudar al investigador de forma activa. La injusticia epistémica puede provocar que se tome al informante como mera fuente de información, como una forma determinada de cosificación del sujeto, la cosificación epistémica. De esta manera, privando al sujeto de cierto tipo de respeto fundamental, se le excluye de la comunidad de informantes fiables, transformándose en un objeto para la percepción social. La injusticia testimonial supone que se despoje a alguien (de manera arbitraria, injusta) de su capacidad de informante. Entonces, se trata al hablante como mero medio pasivo para extraer conocimiento acerca de determinado estado de cosas, en lugar de tomar al sujeto como un fin en sí mismo. Esto es, precisamente, lo que se reprocha al hablar de cuestiones como el extractivismo epistémico. Este tipo de extractivismo consiste en la apropiación, por parte de académicos del Norte, del conocimiento generado por pensadores del Sur sin reconocer su autoría, descontextualizándolo y despolitizándolo. De esta forma, se niega la agencia de los autores y, por tanto, se les cosifica (Grosfoguel, 2016, pp. 131-137).

En casos extremos de injusticia testimonial en los que se cosifica al hablante (probablemente, de la mano de otro tipo de cosificaciones) se produce un silenciamiento que, en cierto modo, también es anticipado. A diferencia del primer tipo de silenciamiento que analizábamos, en estas situaciones el hablante sí que emite información. Sin embargo, este está tan despojado de capacidad epistémica (carente de credibilidad de manera extrema) que su testimonio no llega a ingresar en la sensibilidad testimonial del oyente, fracasando el acto comunicativo (Fricker, 2017a, pp. 215-230). *El Último Duelo*, película ambientada en la Francia medieval, nos ofrece un claro ejemplo de este tipo de situaciones. En ella, Marguerite de Carrouges es víctima de una violación y, cuando se le pregunta por el hecho al agresor, Jacques Le Gris niega que se trate de una agresión sexual porque hubo consentimiento. El rechazo por parte de Marguerite era claro, pero Jacques no lo entendió como tal, sino como una postura que Marguerite estaba obligada a adoptar por el hecho de ser una dama. En este caso, la víctima expresa verbalmente su negativa, el agresor la oye, pero no le otorga el significado que la hablante trata de transmitir. No interpreta adecuadamente el mensaje debido a que ni siquiera se plantea que la víctima pueda estar siendo sincera al hablar. Su sensibilidad está distorsionada por un prejuicio identitario sobre cómo una dama debe comportarse en tales situaciones y, de forma más genérica, por la negación de la agencia sexual de las mujeres, a quienes se cosifica sexual y epistémicamente⁸.

Así, la injusticia testimonial genera daños graves para el hablante, entre los cuales descansa el carácter esencial de la injusticia testimonial. Sin embargo, no se debe perder de vista que también supone un agravio para la sociedad en su conjunto,

⁷ Atendiendo a la denominación aportada por Fricker posteriormente, las que llamamos secundarias podrían ser injusticias epistémicas no discriminatorias (Fricker, 2017b, p. 53; Fricker, 2013, pp. 13-18).

⁸ La película, estrenada en octubre de 2021, está basada en la novela de Eric Jager *The Last Duel: A True Story of Trial de Combat in Medieval France* (Jager, 2006).

ya que provoca la pérdida de conocimiento que puede ser valioso y supone el menoscabo de valores esenciales como la dignidad humana, la libertad de expresión o el pluralismo político.

7. La injusticia hermenéutica

La actuación del poder social, en el caso de la injusticia hermenéutica, no influye sobre el nivel de credibilidad que se le atribuye a un hablante, sino sobre las formas colectivas de comprensión social. De nuevo, hay que enmarcar este tipo de injusticia en una situación en la que se dan relaciones de poder, por lo que la experiencia de injusticia se encuentra socialmente situada⁹. Esto se debe a que las estructuras compartidas de interpretación responden a las perspectivas de diversos grupos sociales, determinando los recursos hermenéuticos compartidos disponibles para los miembros de una sociedad. Estos recursos resultan esenciales para comprender y dar significado a las experiencias sociales. De esta forma, los sujetos que forman parte de los grupos poderosos habitualmente podrán contar con la mayor cantidad de recursos hermenéuticos disponibles para dar sentido a las experiencias sociales, mientras que los que carecen de poder o lo tienen en menor medida, podrán dar el significado adecuado (correcto o ajustado) a sus experiencias con mayores dificultades. Esto puede deberse a que tienen menor acceso a estos recursos o a que aquellos con los que cuentan responden a las comprensiones compartidas que dan sentido a las experiencias de los grupos poderosos, pero no a las que son específicamente suyas. Así, se genera un vacío (laguna hermenéutica) en los recursos epistémicos compartidos que deberían nombrar y hacer comprensible una experiencia social diferenciada. Esto impide injustamente a los sujetos comprender una parte significativa, tanto de sus experiencias sociales, como de sí mismos, les genera un agravio en su capacidad como sujetos de conocimiento y, por tanto, constituye una injusticia epistémica, concretamente, hermenéutica (Fricker, 2017a, pp. 238-245).

Cabe plantearse, al igual que ocurría con la testimonial, si la injusticia hermenéutica es de carácter distributivo. En este caso, la credibilidad ya no sería el bien finito y potencialmente escaso a asignar, por lo que habrá que indagar si existe otro. Para Coady, este bien a distribuir es el poder hermenéutico de los grupos sociales, concretado en el acceso a la participación en la creación de significados colectivos (Coady, 2017, pp. 64-66). En mi opinión, el elemento central de la injusticia epistémica, también de tipo hermenéutico, es el reconocimiento del otro como sujeto epistémico, por lo que su ausencia tendría como resultado, efectivamente, la desigualdad en las posibilidades de participación en las prácticas hermenéuticas. Por otro lado, parece difícil concebir estas posibilidades de participación como un bien finito y limitado, pues no queda claro por qué la participación hermenéutica de ciertos sujetos o grupos sociales excluye necesariamente la de otros. No se debe olvidar que la capacidad de participación hermenéutica está determinada por un entramado de factores sociales de carácter distributivo, como el poder económico o la misma posibilidad de acceso a recursos epistémicos (como la educación). Sin embargo, la perspectiva de Fricker se centra en el reconocimiento de los sujetos como capaces de generar y transmitir conocimiento. Al ceñirse a este núcleo del enfoque de la autora, el reconocimiento, por sí mismo, no parece tener un carácter distributivo, pues que se reconozca a un ser humano como sujeto capaz de conocimiento, teóricamente, no implica la ausencia de reconocimiento de otro. Cuestión distinta es que, en la práctica, este reconocimiento se encuentre mediado por la distribución de otro tipo de bienes y recursos que confieren y vienen determinados por el poder social. Por todo

⁹ Para un análisis más profundo de cuestiones tales como la perspectiva y la posición epistémicas y su relación con el poder social, véase Broncano (2020, pp. 101-138).

ello, de momento, creo que hay dificultades para considerar la injusticia epistémica como esencialmente distributiva.

En cualquier caso, es necesario aclarar que no toda laguna constituye una injusticia hermenéutica, pues hay ocasiones en las que, aunque la laguna genere perjuicios, no se trata más que de lo que Fricker denomina una «desventaja hermenéutica», probablemente fruto de la velocidad con la que se crean y modifican experiencias sociales. Ejemplo de ello podría ser el desconocimiento de la existencia o posibilidades de diagnóstico y tratamiento de una enfermedad: todos los miembros de la sociedad desconocen los extremos relativos a dicha enfermedad. Solo se estará ante una injusticia hermenéutica cuando la laguna produce sobre ciertos sujetos una desventaja significativa asimétrica respecto al resto de personas o grupos sociales. Este requisito podría cumplirse en el caso de la enfermedad, pues quienes la padecen, incluso sus seres queridos, lógicamente, se verán más afectados por la laguna hermenéutica. Pero esta desventaja asimétrica para un grupo social debe estar complementada por un elemento más. Este consiste en que los sujetos que la sufran se encuentren discriminados, en una posición de participación hermenéutica desigual (Fricker, 2017a, pp. 238-245). Por lo tanto, para que el desconocimiento de una enfermedad pueda ser considerado un caso de injusticia hermenéutica, este no puede venir dado por factores tales como la ausencia de recursos o métodos científicos suficientemente sofisticados. Habría que prestar atención al contexto social en el que se produce la laguna y tratar de detectar comportamientos discriminatorios en las prácticas epistémicas sociales que puedan ser la causa de tal vacío. Se trataría de una injusticia hermenéutica si la laguna se produce, por ejemplo, porque es una enfermedad que solo afecta a las mujeres y que el padecimiento que les genera y tratan de transmitir sea atribuido a que son «el sexo débil» en el imaginario social. Esta concepción distorsionada de las mujeres puede llevar a que quienes deberían investigar sobre la posibilidad de que exista la enfermedad en cuestión se abstengan de hacerlo, al no dar importancia al sufrimiento que refieren las mujeres que la padecen.

Tomemos como ejemplo una sociedad en la que no se cuente con el concepto de acoso escolar, ni con una adecuada comprensión del fenómeno¹⁰. En esta, quien lo sufre no puede comprender adecuadamente, ni la situación que vive día a día en su entorno educativo, ni las dificultades que puede generarle en otras áreas de su vida. Esto no impide que perciba la situación como algo nocivo, pero hace que le otorgue un significado inadecuado, pues puede pensar que el *bullying* es una situación «que le ha tocado» o que es culpa suya. Esta persona se encuentra en una posición de participación hermenéutica desigual porque no tiene la oportunidad de compartir su experiencia de manera inteligible, ya que el resto de los sujetos que le rodean, al carecer de una adecuada interpretación de la experiencia, pueden atribuirle un significado erróneo, como si fuera «un juego de niños» o que está causada por la «debilidad» o las «carencias» que, en su imaginario, caracterizan a la víctima. Esta puede no transmitir lo que ocurre y cómo le hace sentir, bien porque sabe que no le escucharán o no le comprenderán (dándose, además, el silenciamiento de la injusticia testimonial), bien porque, al interpretar erróneamente la situación, no considera que deba hacerlo.

En otras ocasiones, cuando la víctima llega a compartir la experiencia con sus allegados, estos tampoco la comprenden adecuadamente, y le ofrecen «soluciones» tales como que «se haga más fuerte» (física o mentalmente), que haga frente a la

¹⁰ Como señala Medina, en ocasiones no es necesario contar con un término que dé nombre a un fenómeno para luchar contra él, pues los sujetos oprimidos pueden expresar sus experiencias de sufrimiento de muchas otras formas antes de contar con ese recurso conceptual (Medina, 2013, 99).

situación a través de actitudes agresivas, o que, sencillamente, aguante durante el periodo que le toca sufrirlo porque «ya se pasará», pues no tienen por qué saber, al no comprenderlo como tal, que el maltrato tendrá también consecuencias en el futuro. Estos sujetos tenderán a creer que la víctima es la única que debe afrontar el problema, responsabilizándola del mismo, en lugar de buscar las verdaderas causas y soluciones en el comportamiento de los agresores.

En cualquier caso, el sujeto que sufre la desventaja hermenéutica de manera desigual se encuentra, además, excluido de la participación hermenéutica, como mínimo, en cuanto a ese tema en concreto: los agresores no le escucharán (probablemente, tomando la forma del silenciamiento anticipado por el cual el testimonio no llega a ingresar en la sensibilidad del oyente), para su familia y el personal docente, lo expresado será desconocido y, por tanto, sus implicaciones, incomprendidas. Al solucionar la situación de desigualdad en la participación hermenéutica puede buscarse una adecuada comprensión de la experiencia. Si esa sociedad cuenta con el recurso hermenéutico que supone el concepto de acoso escolar, será mucho más sencillo luchar contra este tipo de situaciones: se escuchará a la víctima, el problema puede ser prevenido o las agresiones paradas en un momento anterior para que la lesión sea menor, evitar que los agresores maltraten a otras personas, etc. Incluso, puede utilizarse para detectar y construir conceptos que den el sentido adecuado a situaciones asociadas (como el *ciberbullying*) o similares (como el *mobbing*). No basta con la existencia del concepto para buscar una solución adecuada al problema de manera generalizada, pues es necesaria la participación activa de toda la sociedad en distintos ámbitos para evitar este tipo de maltrato. Sin embargo, se debe contar con una correcta comprensión de este, para lo que la disponibilidad del concepto resulta provechosa.

Estas desigualdades en la participación hermenéutica tienden a manifestarse en zonas de conflicto hermenéuticas (Fricker, 2017a, p. 246). Se trata de parcelas de la vida social en las que los miembros del grupo que ostenta el poder no tienen interés en que se interprete la experiencia social adecuadamente porque quieren que se mantenga la laguna hermenéutica o porque no les afecta. A este respecto, resulta interesante traer de nuevo a colación la diferencia entre los conceptos de culpabilidad y responsabilidad. Es posible, atendiendo al caso concreto, que pueda atribuirse culpabilidad por la injusticia epistémica a aquellos que ocupan una posición de poder y estén interesados en que esta se mantenga. Puede parecer que este deseo de que se perpetúe la situación injusta choca con el carácter no deliberado con el que Fricker trata de impregnar el fenómeno de las injusticias epistémicas. En cualquier caso, responda la injusticia epistémica bien al interés, bien al desinterés de quienes ostentan el poder social, se puede atribuir a estos sujetos responsabilidad por la misma si adoptamos la perspectiva del modelo de responsabilidad de conexión social.

En el caso del *bullying*, el poder reside tanto en los agresores (interesados en que la situación se mantenga) como en aquellos adultos que pueden cambiar la situación, como docentes, padres y madres de las víctimas. El caso de estos últimos me lleva a reflexionar sobre la posibilidad de que no sea necesario que la situación no afecte a aquellos en quienes reside el poder, sino que basta con que crean que no lo hace. Los familiares a quienes afecte la situación y sean conscientes de ello (bien porque el comportamiento de la víctima en casa se ve influido, bien porque no quieren que su ser querido sufra), probablemente, fomentarán la participación hermenéutica y tratarán, a través de ella, de darle un sentido ajustado a la situación de maltrato y buscar una solución adecuada. Si los sujetos en los que reside el poder están interesados en que la situación se mantenga, a la experiencia social se le puede atribuir un sentido, pero no es el adecuado. Al *bullying*, en lugar de ser percibido como

maltrato, se le atribuirá el significado de las bromas entre compañeros o las «cosas de niños».

La marginación se produce cuando los miembros de un grupo social se encuentran, o bien subordinados, o bien excluidos de alguna práctica social que puede resultarles valiosa. A esta se le denomina «marginación hermenéutica» cuando la situación de participación hermenéutica desigual se produce en, al menos, un área significativa de su experiencia social (Fricker, 2017a, pp. 245-247). Hay que recordar que no es necesario que las víctimas estén completamente excluidas de las prácticas epistémicas, basta con que su agencia comunicativa en las mismas se vea limitada o subordinada en algún aspecto con respecto a la de otros sujetos (Medina, 2013, p. 91). No se produce esta marginación cuando los miembros del grupo no se encuentran excluidos, sino que deciden voluntariamente renunciar a su participación, pues la marginación implica que se les imposibilite (excepcional o estructuralmente) formar parte de la práctica.

Sin embargo, considero necesario aclarar que la decisión de no participar, para no considerarla un caso de marginación hermenéutica, ha de ser completamente voluntaria, es decir, que los sujetos no se vean presionados de ninguna manera a la hora de decidir si participar o no. Esta cuestión puede resultar especialmente compleja, pues en ocasiones será difícil saber si la decisión es realmente libre en casos tales como aquellos en que los sujetos creen que participar no les resulta provechoso, pero, lo que en realidad sucede, es que no son conscientes del agravio que puede suponerles no hacerlo. Esto puede ocurrir, por ejemplo, porque son parte de un grupo que ha sido históricamente excluido y discriminado en las prácticas sociales y han considerado más beneficioso permanecer al margen del resto de la sociedad. Como señalábamos, en el caso del *bullying*, en ocasiones las víctimas no tratan de compartir su experiencia, no porque así lo decidan libremente, sino porque anticipan las posibles consecuencias de ello (incremento de la violencia, ininteligibilidad, rechazo, críticas, etc), en ocasiones, en forma de injusticia testimonial anticipada, caracterizada por el silenciamiento. La víctima, además, se encontrará marginada en otras áreas de su vida.

En ocasiones, la marginación hermenéutica puede ser persistente y generalizada, a pesar de que todos los sujetos presentan distintas identidades. Esto supone que el hecho de que una de ellas influya en una parcela de participación hermenéutica, no implica que el resto tengan por qué verse afectadas, dependiendo de la importancia que se le otorgue a esa identidad en cada una de las parcelas. Los sujetos que habitualmente sufren una marginación persistente y generalizada son aquellos pertenecientes a grupos socialmente carentes de poder, por lo que el prejuicio estructural presente en el recurso hermenéutico colectivo es discriminador. Fricker denomina a este tipo de prejuicio, por su parecido con el identitario utilizado para la construcción teórica de la injusticia testimonial, prejuicio identitario estructural (Fricker, 2017a, pp. 258-260).

La injusticia hermenéutica (incidental) es, por tanto, «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» (Fricker, 2017a, p. 254). En cambio, si esta situación de exclusión de las prácticas hermenéuticas «persigue» al sujeto en diferentes facetas de su actividad social, se puede hablar de injusticia hermenéutica sistemática, del modo en que ocurría con la injusticia testimonial, e implica que sea víctima de marginaciones distintas de la hermenéutica. En conclusión, la autora define la injusticia hermenéutica sistemática como «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» (Fricker, 2017a, pp. 249-250). La injusticia hermenéutica sistemática formaría parte del amplio abanico de injusticias que el grupo social puede estar sufriendo de manera generalizada. Esto ocurriría, por ejemplo, cuando un rasgo identitario, como proceder de un país latinoamericano, está cargado de estereotipos negativos. Si en una sociedad impera un prejuicio en contra de estas personas que consiste en que no se les considera tan lógicas y trabajadoras como las personas de origen europeo, este afecta diversas áreas de su vida, incluidas las de participación hermenéutica: no se tendrán en cuenta sus aportaciones académicas, no se les dará las mismas oportunidades laborales que a otras personas, no tendrán plena capacidad de participación en el debate público, no se atenderá a sus exigencias políticas, etc.

Como se puede apreciar, tanto para la injusticia testimonial como para la hermenéutica se contemplan casos incidentales y sistemáticos. Asimismo, las injusticias hermenéuticas coinciden con las testimoniales en que se puede hallar su origen en desigualdades estructurales de poder y en que pueden manifestarse como opresiones. No conviene obviar, por otro lado, que entre injusticia hermenéutica y testimonial existe una estrecha conexión. El hecho de que la manifestación de la injusticia hermenéutica se dé cuando un hablante trata de hacer su experiencia comprensible en un intercambio testimonial, conduce a pensar que este tipo de injusticia podría estar habitualmente conformada por alguna clase de injusticia testimonial. Además, cuando los hablantes tratan de comunicar información sobre una experiencia social que no es inteligible, la credibilidad valorada por el oyente será reducida, debido a la incompreensión generalizada de tal experiencia, con lo que la injusticia hermenéutica resulta ser un caldo de cultivo idóneo para la injusticia testimonial. Sobre todo, se dará en aquellos casos de injusticia hermenéutica sistemática: los miembros de los grupos marginados serán objeto de un prejuicio identitario que también influirá sobre los juicios de credibilidad de su testimonio. En estos casos, se produce un agravio doble: «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» (Fricker, 2017a, p. 256). Es muy probable que injusticia hermenéutica y testimonial se den de manera conjunta, sufriendo sus víctimas una doble injusticia epistémica, como trataba de expresar al analizar el caso del *bullying*.

Ante esta conexión entre injusticias epistémicas, se puede ver que la laguna que produce la injusticia no tiene por qué afectar únicamente al contenido de la experiencia social, sino que también influye en la forma que adopta lo que se puede transmitir. En este sentido, el estilo diferenciado de expresión de cierto grupo social puede representar un obstáculo injusto para sus intenciones comunicativas, tanto como lo hace la laguna hermenéutica. Esto tiene que ver con que determinados estilos expresivos se consideran racional y contextualmente adecuados para ciertos asuntos y otros no, o no en la misma medida¹¹. Por tanto, la injusticia hermenéutica surgida de este aspecto de la comunicación se produce cuando alguien forma parte de una sociedad en la cual utilizar determinado estilo expresivo provoca que no se le escuche

¹¹ Por ejemplo, si los participantes en la práctica social consideran que respecto a determinada parcela del conocimiento el estilo adecuado es el ligado a un paradigma empírico, aquellas personas cuyo estilo de discurso esté basado en las emociones, la filosofía o la teología no serán escuchadas, y viceversa. De Sousa Santos considera que, en la cultura occidental, la hegemonía de ciertos paradigmas de conocimiento, como las ciencias empíricas y el Derecho, sobre todas las parcelas supone que se dibuje una línea abismal entre lo que se considera verdadero y falso, o legal e ilegal, dejando en la parte de la falsedad y la ilegalidad aquel conocimiento que no se construya a partir de tales paradigmas. En tal caso, la negación radical de esas formas de conocimiento como tales situaría al grupo identitario que se expresa con sus estilos en una zona de ausencia de humanidad o subhumanidad, lo que se puede considerar, en el marco de la teoría elaborada por Fricker, un caso de injusticia hermenéutica (De Sousa Santos, 2010, pp. 12-18).

a él o su discurso como algo completamente racional, por lo que se ve afectado injustamente por una laguna hermenéutica. Esto provoca una indefensión que le impide participar plenamente en las prácticas generadoras de conocimiento y significado social (Fricker, 2017a, pp. 256-258). Pero este no es el único perjuicio que se le puede causar. A continuación, analizaré cuáles son los agravios derivados de la injusticia hermenéutica.

8. El agravio de la injusticia hermenéutica

Al analizar los perjuicios provocados por las situaciones de injusticia testimonial, se han distinguido dos tipos de agravio: el primario y el secundario. No es distinto en el caso de la injusticia hermenéutica.

Como se ha mencionado, el vacío hermenéutico colectivo tiene una trascendencia asimétrica para distintos sujetos, por lo que se presenta aquí el perjuicio más claro: una desigualdad hermenéutica situada que constituye un tipo de discriminación estructural. Por tanto, «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» (Fricker, 2017a, p. 259). La exclusión de los individuos del sistema de aportación de conocimiento a causa de un prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos constituiría el daño principal (primario) de la injusticia hermenéutica. De este modo, existe un paralelismo entre los agravios de ambas formas de injusticia epistémica, consistente en que se excluye prejuiciosamente a las personas de la práctica de difusión del conocimiento (Fricker, 2017a, pp. 258-260). Asimismo, no se puede obviar (tampoco para el caso de la injusticia hermenéutica) el efecto que puede tener su agravio primario sobre la construcción de la identidad del sujeto. Esta está mediada por las construcciones sociales sobre cada aspecto de la misma, pues, a pesar de que no parezcan encajar por completo en la autopercepción, las interpretaciones colectivas ejercen poder sobre ella. Estas pueden influir de manera diversa dependiendo de la persona, por lo que pueden existir sujetos y grupos en cierto modo «inmunes» al ejercicio de determinado poder social sobre su identidad. La posibilidad de construir una interpretación alternativa que se adapte más adecuadamente a la concepción de la propia identidad se encuentra obstaculizada por la inteligibilidad de esta comprensión alternativa. Este agravio se asienta sobre el hecho de que el reconocimiento social de una persona es esencial para la identidad de cada uno, así como para su autoestima, y la ausencia de este resulta en que ambas son dañadas (Parekh, 2000, p. 342).

Esto puede llevar a los sujetos a negar sus propios rasgos identitarios por encontrarse socialmente asociados a ciertos estereotipos que no se perciben como acordes con su autoconcepción. Sin embargo, esta negación, en forma de disonancia cognitiva y con el resto de las circunstancias a favor, es el primer paso hacia un pensamiento crítico que lleve a los sujetos a contradecir las construcciones hermenéuticas colectivas falsas, pero interiorizadas, sobre sus identidades, en un ejercicio de valentía moral-intelectual (Fricker, 2017a, pp. 261-269).

No obstante, existe una alternativa a la negación, consistente en que, de forma similar a lo que ocurría en el agravio de la injusticia testimonial, el sujeto se conciba socialmente tal y como le perfila la interpretación colectiva de su identidad, o incluso que termine por convertirse en el estereotipo colectivo¹². Entonces, la persona se

¹² Esto guarda estrecha relación con lo que los estudios decoloniales sostienen cuando señalan que la colonización del ser se ve afectada por las colonizaciones del poder y del saber (Garzón López, 2013,

transforma en algo que no es y que puede jugar en contra de sus propios intereses, o impedir que se desarrolle como lo que realmente es. Por tanto, coincidiendo de nuevo con el agravio de la injusticia testimonial, la injusticia hermenéutica puede tener un impacto constitutivo o causal sobre las identidades de los sujetos (Fricker, 2017a, pp. 261-269).

El agravio secundario que, al igual que en el caso de la injusticia testimonial, se deriva del primario, está constituido por daños prácticos y epistémicos añadidos. Estos perjuicios son, precisamente, aquellos que dotan de asimetría a la desventaja hermenéutica. Los primeros se refieren a los efectos que puede tener la injusticia sobre la realidad práctica, generando situaciones de dificultad para el sujeto que no tienen que soportar otros grupos o individuos. En cuanto a los epistémicos, de la misma forma en que se producía este efecto respecto de la injusticia testimonial, que un sujeto parezca ser el único que se percata de que existe una disonancia entre la comprensión colectiva y la percepción individual que está teniendo de la experiencia en cuestión, mina la confianza en sí mismo en cuanto a su capacidad de comprensión de la realidad que lo rodea o, al menos, de parte de ella. Por tanto, el agravio secundario derivado de la injusticia hermenéutica parece ser paralelo al de la injusticia testimonial, o una extensión de este. El sujeto que la sufre padece de desventajas prácticas que no habría tenido que asumir si no se diese la situación de injusticia y pierde la confianza epistémica en sí mismo, con las consecuencias que esto conlleva (como la pérdida de conocimiento) y que ya fueron analizadas a la hora de abordar la injusticia testimonial (Fricker, 2017a, pp. 260-261).

9. Posibilidades de la teoría de la injusticia epistémica en el ámbito jurídico

Una vez aclarados estos aspectos básicos de la teoría de la injusticia epistémica, se vislumbran varias cuestiones propias de la esfera jurídica en las que nos puede resultar de gran utilidad. En este apartado trato de ofrecer, brevemente y sin pretensión de exhaustividad, una primera aproximación a algunos de los ámbitos en los que esta teoría podría aplicarse para detectar problemáticas, intentar comprenderlas mejor y tratar de solucionarlas.

Como se ha mencionado, a pesar de la proliferación de trabajos en torno al concepto y la teoría de la injusticia epistémica en diversas ramas del conocimiento, parece que esta construcción aún no ha tenido especial calado en el área jurídica. En una sociedad democrática regida por un ordenamiento jurídico en el que cuestiones tales como la dignidad, el libre desarrollo de la personalidad, la igualdad, la prohibición de discriminación, el pluralismo político y la libertad de expresión ocupan un lugar privilegiado, es necesario que aquel vele por su protección¹³. Estos valores superiores y derechos fundamentales se ven amenazados por la presencia de injusticias epistémicas en los ámbitos cotidiano e institucional. Gran parte de la responsabilidad de hacer lo posible por que estas no tengan lugar queda en manos de quienes, de una u otra forma, influyen en la elaboración y aplicación de este ordenamiento. Por ello, la inclusión de la teoría de la injusticia epistémica en los trabajos académicos de las distintas áreas jurídicas puede ser provechosa para proteger los valores y derechos mencionados.

La práctica jurídica está plagada de injusticias epistémicas, especialmente de carácter testimonial, para cuya detección y mitigación resulta beneficioso el estudio

pp. 320-322). Así, los sujetos colonizados pueden llegar a interiorizar imágenes sociales negativas sobre su propia identidad (Anzaldúa, 1990, pp. 142-143; Adlbi Sibai, 2020, p. 93).

¹³ En cuanto a las implicaciones de la (in)justicia epistémica para las democracias deliberativas, véase Catala (2015).

de esta teoría. Esto se pone especialmente manifiesto en el campo del Derecho procesal y la práctica probatoria. La credibilidad atribuida a aquellos que, de diversas formas, intervienen con su testimonio en el procedimiento puede revestir una relevancia tal que determine el curso del asunto en cuestión. La presencia de prejuicios y otros sesgos cognitivos en la actividad de jueces y tribunales profesionales o del jurado y cómo afectan a la toma de decisiones judiciales ya ha sido estudiada en numerosas ocasiones en el campo de la psicología jurídica y del testimonio (sirvan de ejemplo Querejeta, 1999, pp. 165-167; Peñas Defago, 2015, pp. 35-51; De la Rosa Rodríguez y Sandoval Navarro, 2016, pp. 158-161). Estos sesgos constituyen el caldo de cultivo idóneo para la producción de injusticias epistémicas en la actividad probatoria.

Cierto es que ya se han dado trabajos que hacen uso de los conceptos aportados por la teoría de Fricker en relación con este campo. Ejemplos de ello son los artículos de autoras como Jennifer Lackey (2020), Deborah Tuerkheimer (2017) o Aurora Georgina Bustos (2022), quienes abordan los problemas planteados por las confesiones falsas (en el caso de Lackey) y la credibilidad del testimonio de la víctima en caso de agresión sexual (en los trabajos de Tuerkheimer y Bustos), sirviéndose del marco proporcionado por la teoría de la injusticia epistémica. Sin embargo, considero que esta construcción teórica nos ofrece oportunidades más amplias que las que cabría esperar únicamente de la utilización del concepto de injusticia testimonial en el campo del Derecho probatorio. De hecho, también pueden darse injusticias hermenéuticas en el marco de la actividad probatoria y la argumentación jurídica.

La ausencia o existencia y aplicación de un concepto que recoja de manera ajustada la interpretación de una experiencia social puede determinar en gran medida el fallo de una sentencia. Por ejemplo, en la SAP 38/2018 no se considera probada la violencia o intimidación necesarias para aplicar un tipo delictivo (el de agresión sexual, recogido por el art. 178 del Código Penal español vigente en ese momento) que exige el empleo alternativo de ellas en conexión con el hecho. Respecto a este extremo, no se trata de una injusticia testimonial derivada de un déficit en el juicio de credibilidad realizado sobre el testimonio de la víctima, pues su relato se considera probado¹⁴. En esta primera sentencia no se plantea explícitamente la posibilidad de que se haya dado intimidación ambiental, cuando, en atención a cómo se desarrolló el proceso, habría sido necesario argumentar si este tipo de intimidación concurría o no. Por ello, se puede pensar que en esta ocasión los decisores carecían del recurso epistémico que aportaba el término en cuestión. Esta sentencia fue recurrida en apelación y en segunda instancia sí que se menciona la posibilidad de que existiese intimidación ambiental (STSJ NA 8/2018). Sin embargo, el tribunal considera que la valoración realizada por los miembros del órgano de la Audiencia Provincial no es arbitraria, en virtud del uso que la interpretación jurisprudencial ha venido haciendo del concepto y se limita a señalar que, a pesar de que el caso plantea dudas, no puede entrar a cuestionar la valoración de los hechos probados en primera instancia. Por su parte, la STS 344/2019, que modifica el fallo de la sentencia anteriormente mencionada, sí que se sirve del concepto de intimidación ambiental y su interpretación para considerar que se ha producido la agresión sexual. Dilucidar si en la segunda sentencia se produce una injusticia hermenéutica al no interpretar adecuadamente el concepto de intimidación ambiental requeriría un examen más técnico y profundo del caso que tuviese en cuenta las posibilidades de actuación del Tribunal Superior de Justicia en apelación. No obstante, parece bastante claro que en la primera sentencia se produce una injusticia hermenéutica por la mera ausencia del concepto. De esta

¹⁴ He de aclarar que no descarto la presencia de otras injusticias epistémicas, testimoniales y hermenéuticas, en el desarrollo del caso abordado.

forma, se puede advertir cómo la existencia de una laguna hermenéutica puede provocar una injusticia epistémica, con los agravios que conlleva, en el marco de la actividad judicial.

Más allá de la práctica llevada a cabo por los órganos judiciales, la teoría planteada por Fricker también resulta de utilidad para detectar injusticias epistémicas presentes en el Derecho vigente. Como es sabido, las normas que rigen en un momento y una sociedad concretos no son neutrales, sino que dependen del contexto en el que se elaboran y aplican. Por tanto, es necesario que se atienda a la posibilidad de que haya prejuicios que impregnen una parte o la totalidad del entramado normativo. En especial, habrán de tenerse en cuenta los estereotipos negativos socialmente compartidos que tiendan a no reconocer plenamente la agencia epistémica de algunos individuos. Tal es el caso de los menores y de las personas con discapacidad, cuya autonomía se puede ver más habitualmente mermada de manera arbitraria por percepciones erróneas sobre sus capacidades cognitivas y volitivas, así como por carecer de una interpretación adecuada de determinados estilos comunicativos (véase Catala, 2020). Favorecida la detección de injusticias epistémicas en el ordenamiento jurídico y en la aplicación de este, pueden llevarse a cabo acciones tales como modificaciones legislativas que permitan eliminar o, al menos, mitigar estas situaciones.

Por otro lado, no solo el estudio de la injusticia epistémica puede ser de gran utilidad para el Derecho, sino que este también puede constituir una herramienta de gran alcance para la solución de situaciones de injusticia epistémica. El Derecho y los operadores jurídicos pueden formar parte de la construcción y transmisión de interpretaciones y conceptos nuevos que se adecúen más a la experiencia de los sujetos que forman parte de los distintos grupos sociales. De hecho, es probable que ya haya sido así en numerosas ocasiones, mediante la inclusión y difusión de estos recursos epistémicos a través de la legislación, de los trabajos académicos o de la actividad jurisprudencial. Sirva de ejemplo el propio concepto de intimidación ambiental que, gracias a la argumentación plasmada en la STS 344/2019, junto con la actividad de otros actores sociales, llegó a formar parte de los recursos hermenéuticos de muchos más miembros de la sociedad.

Por último, la construcción teórica elaborada alrededor del concepto de injusticia epistémica puede resultar muy útil para el desarrollo de las teorías de la justicia en su conjunto. En mi opinión, esta línea de estudio puede ser especialmente enriquecedora al ponerla en relación con otros campos de conocimiento con los que se encuentra estrechamente conectada, como son las teorías decoloniales o las epistemologías feministas, pues pueden complementarse mutuamente. De la exploración en profundidad de esta construcción en conexión con otras, pueden surgir contribuciones relevantes para el resto de las teorías de la justicia, quizás precisamente en aquellas cuestiones en las que plantea mayores dudas. Es el caso de la discusión planteada en torno a si las injusticias epistémicas pueden incluirse en el marco teórico clásico de la justicia distributiva, lo que se encuentra en tensión con la pretensión de la autora de calificarlas como una cuestión de reconocimiento. De este debate pueden surgir nuevas aportaciones a la discusión académica sobre la relación entre redistribución y reconocimiento en la producción de injusticias sociales (Fraser y Honneth, 2003). Lo mismo ocurre con el debate acerca de la culpabilidad y la responsabilidad por parte de los actores que intervienen en la generación y mantenimiento de las injusticias epistémicas, que resulta de especial interés para aquellos desarrollos teóricos, como el de Young, que abogan por resaltar la importancia de la responsabilidad colectiva en materia de justicia social (Young, 2006). Además, Fricker y su teoría plantean cuestiones y críticas hacia las teorías de la justicia propias del enfoque de las capacidades, tales como la de Nussbaum, de las

que han de surgir discusiones que resulten pertinentes y beneficiosas para el desarrollo de la totalidad de las teorías de la justicia contemporáneas (Nussbaum, 1999; Fricker, 2015).

10. Conclusiones

El estudio de la teoría de la injusticia epistémica, además de proporcionar una estructura a través de la cual comprender adecuadamente ciertos fenómenos sociales, plantea algunas dudas que considero importante tratar de resolver: ¿puede encajar la injusticia epistémica en los modelos de injusticia distributiva? ¿Cómo se determina la culpabilidad de un posible perpetrador de injusticia epistémica en un contexto en el que es extremadamente difícil deshacerse del prejuicio identitario? ¿De qué forma y en qué medida cada uno es responsable de cada injusticia epistémica concreta?

A pesar de que la teoría de la injusticia epistémica puede presentar bastantes incógnitas (que quizá haya que analizar caso por caso), tiene una gran potencialidad explicativa de este tipo de fenómenos sociales. A través de la adecuada comprensión de estos se pueden resolver o minimizar situaciones de injusticia, no solo epistémica, sino también de otros tipos, que se producen a causa o en connivencia con la injusticia epistémica.

Al analizar los distintos agravios que pueden surgir de las situaciones de injusticia epistémica, se ha tenido ocasión de conocer el alcance de los perjuicios que produce, al menos, individualmente. Estos daños se generan, de manera directa, en el sujeto que es víctima de ella, pues lesiona su dignidad, afecta a su identidad, ve mermado su desarrollo personal y su autonomía, se le cosifica y deshumaniza, sin olvidar las innumerables consecuencias prácticas que puede tener para su vida. Asimismo, la sociedad al completo y su adecuado funcionamiento se ven amenazados por las injusticias epistémicas, al suponer un obstáculo para cuestiones tales como el pluralismo político, la libertad de expresión, la representatividad y, por tanto, el sistema democrático en sí mismo¹⁵.

No obstante, existe la posibilidad de tratar de lidiar con estas injusticias de diversas formas. Fricker trata de exponer cómo se puede, individualmente, hacer frente a la injusticia epistémica: a través de las virtudes epistémicas de la justicia testimonial y hermenéutica. Sin embargo, el enfoque de Fricker parece limitado por el carácter individualista e interpersonal que imprime su teorización del fenómeno, al menos, en cuanto a las formas de afrontarlo. Muestra de ello es, como señala Medina, el hecho de que Fricker niegue en su obra que exista una responsabilidad por parte de los interlocutores en las situaciones de injusticia epistémica. Coincido plenamente con este autor en que todos somos colectivamente responsables de las injusticias epistémicas, aunque sea en distintos grados y, por tanto, todos tenemos, no solo la oportunidad, sino también la obligación de combatir las en diversos ámbitos de nuestra vida, en la medida de nuestras posibilidades (Medina, 2013, pp. 109-110 y 159-161). Puede que algunas de las herramientas de las que podemos servirnos en el ejercicio de nuestra responsabilidad epistémica se encuentren, precisamente, en el Derecho. Sin embargo, este, su formulación y aplicación, pueden ser, asimismo, tanto fuente como consecuencia de estas injusticias.

¹⁵ Como Medina, considero que las sociedades democráticas, o que pretenden serlo, están obligadas a identificar y tratar de corregir, tanto las injusticias epistémicas, como todas aquellas desigualdades que encontramos estrechamente ligadas con ellas (Medina, 2013, pp. 3 y 4).

Es posible pensar en gran cantidad de formas en las que la injusticia epistémica se manifiesta dentro de los sistemas de administración de justicia. Probablemente, esta es una de las áreas en las que más injusticias testimoniales se producen y con las mayores consecuencias. La teoría de la injusticia epistémica es aplicable a muy diversos ámbitos de nuestro sistema jurídico, baste con pensar en asuntos como el tratamiento jurídico y práctico de los testigos, los peritos y los denunciados, o en cómo llevan a cabo su labor jueces y tribunales profesionales y del jurado. En ningún caso se ha de restar relevancia a las injusticias epistémicas que pueden estarse dando en la aplicación del ordenamiento jurídico a los casos concretos, ni a las que pueden producirse en el funcionamiento de nuestras instituciones jurídicas (como en el caso de Martine Samba). No obstante, creo que las injusticias epistémicas trascienden este plano y también deben ser analizadas como disfunciones en nuestro sistema democrático que comprometen su funcionamiento y legitimidad. En mi opinión, este es precisamente uno de los ámbitos en que la teoría de la injusticia epistémica puede tener mayor alcance explicativo si, en colaboración con otras teorías y enfoques, tratamos de superar las limitaciones que anteriormente mencionábamos.

Bibliografía

- Adlbi Sibai, S. (2020). El *hiyab* en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico descolonial. En R. Grosfoguel (Comp.), *Feminismos islámicos* (71-125). Bellaterra Edicions.
- Altanian, M. (2021). Genocide Denial as Testimonial Oppression. *Social Epistemology*, 35 (2), 133-146. <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1839810>
- Anzaldúa, G. (1990). En rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras. En G. Anzaldúa (Ed.), *Making Face, Making Soul, Haciendo caras* (142-148). Aunt Lute Books.
- Bailey, A. (2018). On Anger, Silence, and Epistemic Injustice. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 84, 93-115. <https://doi.org/10.1017/S1358246118000565>
- Bustos, A. G. (2022). Del conocimiento a la violencia: la dimensión epistémica en el testimonio de la violencia sexual. *Estudios de filosofía*, 66, 289-310. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.347698>
- Broncano, F. (2020). *Conocimiento expropiado: epistemología política en una democracia radical*. Akal. <https://elibro.net/es/ereader/uamadrid/169262>
- Catala, A. (2015). Democracy, Trust, and Epistemic Justice. *The Monist*, 98 (4), 424-440. <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1839810>
- Catala, A. (2020). Metaepistemic injustice and intellectual disability: A pluralist account of epistemic agency. *Ethical Theory and Moral Practice*, 23 (5), 755-776. <https://doi.org/10.1007/s10677-020-10120-0>
- Coady, D. (2017). Epistemic distributive injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (61-68). Routledge.
- Craig, E. (1990). *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Clarendon Press.
- De la Rosa Rodríguez, P. I., y Sandoval Navarro, V.D. (2016). Los sesgos cognitivos y su influjo en la decisión judicial. Aportes de la psicología jurídica a los procesos penales de corte acusatorio. *Derecho Penal y Criminología*, 37 (102), 141-164. <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derpen/article/view/4659/5410>
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO.

- De Sousa Santos, B. (2018). Introducción a las epistemologías del Sur. En A. Aquilo Bonet, C. Lema Añón, J. A. Nunes, M. P. Meneses y N. L. Gomes (Comps.), *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*, Vol. I (303-342). CLACSO.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, 28 (2), pp. 115-138. <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>
- Fraser, N. y Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange*. Verso.
- Fricker, M. (2013). Epistemic Justice as a condition of political freedom? *Synthese*, 190 (7), 1317-1332. <https://www.jstor.org/stable/41931810>
- Fricker, M. (2015). Epistemic Contribution as a Central Human Capability. En G. Hull (Ed.), *The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice* (73-89). LexingtonBooks.
- Fricker, M. (2017a). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Fricker, M. (2017b). Evolving concepts of epistemic injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (53-60). Routledge.
- Garzón López, P. (2013). Pueblos indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental. *Andamios*, 10 (22), 305-331. <https://doi.org/10.29092/uacm.v10i22.278>
- Greppi, A. y Triviño Caballero, R. (2021). Injusticia epistémica e ignorancia institucional. El caso de Martine Samba. *Las Torres de Lucca*, 10 (19), pp. 15-27. <https://doi.org/10.5209/ltl.76460>
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Hawley, K. (2017). Trust, distrust and epistemic injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (69-78). Routledge.
- Jager, E. (2006). *The Last Duel: A True Story of Trial by Combat in Medieval France*. Arrow.
- Kidd, I. J., Medina, J. y Pohlhaus, G. (Eds.). (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Lackey, J. (2020). False Confessions and Testimonial Injustice. *Journal of Criminal Law and Criminology*, 110 (1), 43-68. <https://scholarlycommons.law.northwestern.edu/jclc/vol110/iss1/4/>
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance*. Oxford University Press.
- Medina, J. (2017). Varieties of hermeneutical injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (41-52). Routledge.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford University Press. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uamadrid-ebooks/detail.action?docID=272685>
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural diversity and Political Theory*. Palgrave.
- Peñas Defago, M. A. (2015). Estereotipos de género: la perpetuación del poder sexista en los tribunales argentinos. *Estudios Feministas*, 23 (1), 35-51. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/estufemi.23.1.35>
- Pohlhaus, G. Jr. (2017). Varieties of epistemic injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (13-26). Routledge.
- Querejeta, L. M. (1999). Validez y credibilidad del testimonio. La psicología forense experimental. *Eguzkilore*, 13, 157-168. <https://www.ehu.eus/documents/1736829/3343253/Eguzkilore+13-12.+Querejeta.pdf>

- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible*. Tinta Limón.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (271-313). University of Illinois Press.
- Sullivan, M. (2017). Epistemic justice and the law. En I.J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (293-302). Routledge.
- Tuerkheimer, D. (2017). Incredible women: sexual violence and the credibility discount. *University of Pennsylvania Law Review*, 166 (1), 1-58. <https://www.jstor.org/stable/45154929>
- Wanderer, J. (2017). Varieties of testimonial injustice. En I. J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (27-40). Routledge.
- Williams, B. (2006). *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*. Tusquets.
- Young, I.M. (2006). Responsibility and global justice: a social connection model. *Social Philosophy and Policy*, 23 (1), 102-130. <https://doi.org/10.1017/S0265052506060043>