

Emancipación epistémica: una lectura kantiana acerca de la "injusticia epistémica"

Alicia García Álvarez. Universidad de Oviedo (España).

Resumen

El objetivo del presente artículo es mostrar que una parte del kantismo puede ser reinterpretada en formas útiles para el debate contemporáneo sobre la emancipación femenina y, en particular, estableciendo ciertos paralelismos entre la noción kantiana de la salida de la minoría de edad y la liberación frente a lo que Miranda Fricker denomina injusticias epistémicas. En la primera parte del artículo, desarrollamos la teoría de la injusticia epistémica de Miranda Fricker y defendemos que de su contrario puede deducirse una noción de resistencia epistémica. En la segunda parte, analizamos el concepto de mayoría de edad kantiana, al que queremos entender como otra forma de resistencia epistémica compatible con Fricker. Examinando las conexiones entre ambas nociones, proponemos por último una definición de emancipación epistémica que encuentra ejemplos en algunos aspectos del feminismo contemporáneo.

Palabras clave: justicia epistémica, mayoría de edad, resistencia, feminismo, emancipación.

Abstract

The aim of the present paper is to show that some aspects of Kantianism can be reinterpreted in useful ways for the contemporary debate on female emancipation. In particular, certain connections between the Kantian notion of *Mündigkeit* and the liberation from what Miranda Fricker denominates 'epistemic injustices'. In the first part of the paper, we develop Miranda Fricker's concept of epistemic injustice and defend that a notion of epistemic resistance can be deduced from its negation. In the second part, we analyze the concept of 'Kantian adulthood', which we understand as a form of epistemic resistance similar to Fricker's. Examining the connections between both notions, we finally propose a definition of epistemic emancipation and finds examples in some movements of contemporary feminism.

Keywords: epistemic justice, *Mündigkeit*, resistance, feminism, emancipation.

eikasía

Emancipación epistémica: una lectura kantiana acerca de la "injusticia epistémica"

Alicia García Álvarez. Universidad de Oviedo (España).

La justicia epistémica, un nuevo concepto de resistencia

La tesis de la injusticia epistémica de Miranda Fricker propone una definición híbrida e interrelacionada entre epistemología y política. En su libro *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Fricker (2006) se refiere a las prácticas epistémicas humanas como aquellas actividades dependientes del uso de la razón mediante las cuales construimos conocimiento social. La epistemología (disciplina filosófica encargada de estudiar las prácticas epistémicas) fue tradicionalmente concebida como un área aislada de lo social: esta concepción es precisamente lo que Fricker trata de revolucionar al proponer que nuestros diversos usos de la razón tienen un anclaje ético-político y que esto mismo los convierte en susceptibles de ser objeto de justicia o injusticia. En la medida en que el conocimiento social es el resultado de relaciones de poder, puede ser que, en ocasiones, dé lugar a desigualdades significativas en las capacidades para acceder y contribuir en él. En tales casos, hablamos de injusticias específicamente epistémicas, en tanto que coartan o impiden el desarrollo de capacidades racionales importantes para la vida social de cualquier individuo. Simultáneamente, dado que el conocimiento social condiciona y estructura a su vez la dinámica de las relaciones sociales, puede ser que la existencia de deficiencias o desigualdades en el mismo contribuya a perpetuar o reproducir patrones de injusticia social, principalmente afectando a grupos socialmente marginados. Por ello, la tesis de la injusticia epistémica anuncia la necesidad de observar nuestras prácticas epistémicas cotidianas desde una perspectiva ético-política que ayude a ver en qué medida las mismas pueden servir para analizar, criticar y revertir acciones de injusticia. En consecuencia, en el presente artículo adoptamos la posición de que la justicia epistémica tendría que ver más bien con la

capacidad de resistir, cambiar y vencer las injusticias y no tanto con la ausencia de estas últimas. Ello está, a su vez, en relación con lo que consideramos que puede ser el único modo de entender el concepto de emancipación en el contexto posmoderno: a saber, no como la superación de exclusiones institucionales o de la negación de derechos, sino como la liberación frente a formas sutiles y simbólicas de exclusión que afectan a determinados grupos sociales aún estando en el marco de la democracia liberal. Seguimos, pues, el ejemplo del filósofo alemán Jürgen Habermas al usar el término "resistencia" para significar una visión contemporánea del concepto de emancipación. Dado que la idea de resistencia que queremos presentar aquí es de carácter epistémico, pasamos a continuación a definir las dos formas principales de justicia epistémica concebidas por Fricker.

En su artículo "Epistemic Contribution as a Central Human Capability", Fricker defiende la necesidad de incluir las capacidades epistémicas en el marco de consideración de la Ética, ya que son "capacidades fundamentales para el desarrollo humano" sin las cuales no nos sería posible "participar y contribuir en los procesos compartidos de conocimiento" (Fricker, 2015, p. 6). Contribución Epistémica (CE) es el término bajo el cual Fricker engloba todas las capacidades epistémicas, desde las más simples hasta las más complejas. A su vez, la CE está referida al uso de dos tipos de materiales epistémicos: materiales informacionales (aquellos que incluyen, además de información en sí misma, evidencia, duda, argumentación, creencia u otros aspectos relacionados con ella) y materiales interpretativos (que incluyen interpretaciones, conceptos, visiones alternativas o críticas acerca del mundo social). La CE permite el desarrollo de la mayoría de las actividades más elementales y cotidianas de la vida social, como la comunicación o la capacidad de comprender e interpretar los hechos sociales que condicionan nuestras vidas a diario. De ahí que Fricker se refiera a ella en primer lugar como una garantía necesaria para la "supervivencia social." No solo esto, sino que el resto de actividades racionales complejas derivan de la CE: la acción de deliberar, de tomar decisiones y de razonar son, por ejemplo, usos complejos de la razón que necesitan de la existencia de acceso a al menos ciertos grados de información y de comprensión. Por ello, la CE reúne para Fricker los "principales e inherentemente humanos modos de uso de la razón teórica" (2015, p. 4). La CE conforma dos tipos fundamentales de prácticas

epistémicas dependiendo de los materiales implicados en cada caso. Se refieren, respectivamente, a la práctica del testimonio y a la acción de contribuir en la interpretación de los hechos y experiencias sociales.

De acuerdo con Fricker, la capacidad de no solo recibir, sino también de transmitir y de ser reconocidos como sujetos poseedores de conocimiento es una necesidad básica humana. En ella, un individuo transmite su información a otros a través del testimonio personal y, de esta manera, participa en los procesos de construcción de conocimiento colectivo. Por ello, dicha práctica está ligada específicamente al uso de los materiales epistémicos de tipo informacional. Las razones por las que la práctica del testimonio es esencial para el desarrollo humano consisten en que la misma juega un rol fundamental en la construcción de nuestras capacidades intelectuales e incluso de nuestra identidad social. Fricker se inspira en Bernard Williams para dar cuenta de la importancia del diálogo con los otros como el instrumento básico para el "asentamiento de la mente individual" (Fricker, 2006, p. 36). Nuestras creencias y deseos no aparecen coherentemente articulados en nuestra mente hasta que el diálogo nos obliga a presentar argumentos que nos hagan parecer creíbles ante los demás. La credibilidad del otro es esencial para que un individuo dé valor a sus deseos, creencias, opiniones y el resto de categorías psicológicas que juegan un papel esencial en la construcción de la identidad. Según esto, el que existan vínculos positivos de interacción basados en la confianza y dependencia mutua es lo que nos hace "convertirnos en quienes realmente somos", ya que al identificarnos con un corpus de ideas compartidas por ciertos grupos nos otorga una identidad social que condiciona de manera significativa el desarrollo de nuestras vidas e identidades individuales. Aunque Fricker no las menciona, otras filósofas feministas, como Iris Marion Young o Seyla Benhabib, también han hablado de la naturaleza relacional del ser humano y de la importancia del diálogo con el otro o de la narración personal como elementos constitutivos de la identidad individual.

Además del desarrollo de la identidad social, las relaciones de dependencia y confianza mutua en los procesos de comunicación intersubjetiva son imprescindibles para desarrollar confianza epistémica, una habilidad que Fricker considera condición necesaria para la existencia de conocimiento. La confianza epistémica se divide en tres niveles: la confianza en la creencia defendida, la confianza en la justificación de

la creencia y la confianza en las habilidades intelectuales del que la sustenta. Este último aspecto es especialmente relevante ya que la capacidad reforzadora de cada intercambio testimonial satisfactorio hace que el individuo confíe cada vez más en sus habilidades intelectuales y de esta manera se vea animado a adquirir nuevos conocimientos o llegue a desarrollar habilidades importantes como el coraje intelectual (es decir, la capacidad de resistir a los ataques y no abandonar las convicciones propias).

De lo anterior se deduce que las capacidades racionales que subyacen a los procesos de intercambio testimonial son imprescindibles para que un ser humano desarrolle habilidades cruciales para su psicología y desarrollo personal. En tal sentido, garantizar que exista un uso libre y adecuado de la CE en lo que respecta al testimonio es una cuestión de igualdad y justicia epistémica que, en caso de verse coartada, producirá un importante agravio en las capacidades concedoras de los individuos afectados. En otras palabras, la existencia de desigualdades u obstáculos en la primera de las prácticas epistémicas puede hacer que un sujeto se vea privado de participar en los procesos de transmisión social del conocimiento, algo que, como veíamos, es esencial para la construcción de su identidad social y para el desarrollo de su confianza epistémica. En consecuencia, la exclusión no incidental de alguien de este tipo de práctica supone, en sí misma, una forma de injusticia que Fricker caracteriza como "esencialmente epistémica", ya que produce un agravio a un sujeto específicamente en su capacidad como concedor y, por tanto, en un aspecto esencial de su humanidad:

«La capacidad de transmitir conocimiento es un aspecto de la múltiple capacidad tan significativa para los seres humanos, es decir, la capacidad para razonar. En la historia de la filosofía, estamos largamente acostumbrados a la idea de que la racionalidad es lo que confiere a la humanidad un valor distintivo. No sorprende, pues, que el ser insultado, despreciado o agraviado de otra manera en la capacidad como transmisor de conocimiento es algo que puede tener consecuencias muy profundas. (...) En la injusticia testimonial, la injusticia degrada a una persona *qua* concedora, pero también la degrada simbólicamente *qua* ser humano» (Fricker, 2006, p. 31).

Fricker da el nombre de injusticia testimonial a aquellas situaciones en las una disfunción en los procesos de intercambio impide que un hablante reciba credibilidad por parte de un oyente y no pueda, por tanto, transmitirle su conocimiento. La disfunción es híbrida (tanto epistémica como moral) y suele ser provocada por un "prejuicio identitario", es decir, por un estereotipo negativo acerca de la identidad del grupo social al que pertenece el hablante. La presencia del prejuicio identitario provoca que el testimonio del hablante reciba menos credibilidad de la que recibiría en circunstancias normales, esto es, de no pertenecer al grupo social afectado por el prejuicio. Por ello, la injusticia testimonial recibe también el nombre de "déficit de credibilidad prejuicioso." Además, suele ser sistemática, dado que los prejuicios identitarios afectan especialmente a los grupos sociales marginados del saber general. Las mujeres, por ejemplo, como grupo social históricamente marginado, han sido objeto de numerosos prejuicios identitarios. Algunos de ellos han sido recopilados por la propia Fricker en *Epistemic Injustice*: la idea de que las mujeres son "excesivamente emocionales" o "demasiado intuitivas" y, por tanto "irracionales" (2006, p. 32). Cuando el prejuicio es identitario, suele perseguir de forma sistemática y persistente a los individuos a través de diversas dimensiones sociales, por lo que suele estar ligado a diferentes tipos de injusticia, además de la epistémica. En casos donde se presenta de manera sistemática, la injusticia testimonial produce opresión:

«Creo que es un aspecto esencial de la personalidad el ser capaz de participar en la difusión de conocimiento a través del testimonio y de gozar del respeto presente en relaciones apropiadas de confianza que son su pre-requisito. Una cultura en la que unos grupos son privados de ese aspecto de personalidad debido a la experiencia de exclusiones sistemáticas de la difusión del conocimiento es seriamente defectuosa tanto epistémica como éticamente. El conocimiento que tienen que ofrecer es perdido por el resto y a veces perdido literalmente por los propios sujetos; y esto produce un agravio en su personalidad. Una cultura así es ciertamente una en la cual una especie de injusticia epistémica ha alcanzado las proporciones de opresión» (Fricker, 2006, p. 39).

En resumen, la injusticia testimonial no solo es problemática para el desarrollo individual de los afectados, sino que también puede convertirse en un tipo de

opresión. En este caso, la opresión causa deficiencias tanto a nivel moral (ya que va en contra de la igualdad y justicia social) como a nivel epistémico, dado que causa la pérdida de conocimientos de una parte de la sociedad, incidiendo negativamente en el desarrollo del conocimiento general. En contrapartida, la resistencia a injusticias testimoniales puede entenderse como un tipo esencialmente epistémico de emancipación.

La segunda práctica epistémica a la que alude Fricker tiene que ver con el uso de los materiales epistémicos interpretativos y se refiere a la capacidad de hacer inteligibles nuestras experiencias sociales tanto para otros como para nosotros mismos. A diario vivimos experiencias que condicionan nuestra existencia social y el hecho de poder interpretarlas adecuadamente es esencial para desarrollar habilidades intelectuales que nos hagan comprender el resto de hechos sociales de nuestro alrededor, para tomar decisiones con miras a un proyecto de vida autónomo y para desarrollar nuestra personalidad individual. Por ello, esta capacidad no solo es una necesidad humana básica para la supervivencia social sino que, como en el caso de la primera, conforma un aspecto esencial de la racionalidad y, por tanto, de la humanidad. Dado el potencial condicionante de las experiencias sociales en nuestras vidas, la mayoría de las veces, el poder hacerlas inteligibles (tanto a otros como a nosotros mismos) se convierte en un asunto de gran significación individual. Ello tiene que ver con el hecho de que la capacidad hermenéutica es también imprescindible para el desarrollo de la confianza epistémica y de la identidad. El hecho de tener interpretaciones compartidas o, al menos, aceptadas por los demás refuerza la confianza del individuo en su habilidad para comprender el mundo y le anima a seguir desarrollando habilidades epistémicas necesarias para el conocimiento, como el coraje intelectual. En tal sentido, la confianza epistémica de la que depende toda la trayectoria intelectual de un individuo se desarrolla tanto a través del intercambio testimonial positivo con los otros como a través del intercambio de interpretaciones sobre experiencias sociales vividas: en ambos casos, lo importante es que el individuo goza de vínculos de credibilidad y confianza mutua que lo animan a considerar sus habilidades intelectuales como válidas y le impulsan a seguir desarrollándolas. De la misma manera, y siguiendo la misma ontología relacional, el propio desarrollo individual depende de la calidad de las

relaciones y experiencias sociales que condicionan al sujeto. Esto sucede porque, según Fricker, las interpretaciones y significados sociales han de ser vistos en forma de expectativas que influyen en la construcción de la identidad individual. Los significados y construcciones sociales se interiorizan de tal manera que "ejercen un poder significativo no solo para construir la experiencia del sujeto, sino también su propio yo" (Fricker, 2006, p. 264). Tienen, por tanto, un poder constitutivo de la identidad.

En conclusión, puede decirse que la segunda práctica epistémica definida por Fricker es un instrumento necesario y esencial para el desarrollo individual: por ello, al igual que con la primera, garantizarla es también en consecuencia una cuestión de justicia social. Fricker califica bajo el nombre de injusticia hermenéutica a todas aquellas actuaciones que impiden que un hablante sea incapaz de hacer inteligible su experiencia social debido a la inexistencia de significados adecuados para comprenderla en el imaginario social compartido. Aunque también llega a agraviar al individuo en su capacidad de conocedor, no es una injusticia intrínseca, como la testimonial, sino que está "situada" y depende de las condiciones sociales que la producen. Si el contexto sostiene la marginación y exclusión de ciertos grupos sociales de los procesos de construcción de significados sociales, esto dará lugar a lo que Fricker (2006, p. 116) llama "marginación hermenéutica": a saber, el hecho de "obtener menos o ningún grado de participación en la generación de significados sociales compartidos (como conceptos, estereotipos, etc.)". Lo más común es que los grupos socialmente indefensos sean las víctimas de marginación hermenéutica, mientras los grupos más poderosos gozan de protagonismo en la configuración del imaginario colectivo, de manera que sus experiencias se ven articuladas y comprendidas adecuadamente. Por su parte, las experiencias y significados que los grupos marginados podrían aportar al saber general se ven excluidos, incomprendidos o ignorados. Por ello, la injusticia hermenéutica es portadora de una importante deficiencia a nivel epistémico: a saber, la pérdida general de materiales interpretativos que podrían ser útiles para la hermenéutica colectiva. Tal deficiencia es claramente compatible con la producida por la injusticia testimonial y, al igual que en ella, viene acompañada de un agravio moral contra las víctimas de la

marginación. Cuando es sistemática, se convierte asimismo en una forma de opresión. Un ejemplo muy esclarecedor al respecto lo ofrece, de nuevo, el feminismo:

«La posición de las mujeres durante el feminismo de la segunda ola era aún una de marcada desventaja social con respecto a los hombres; y, especialmente, las relaciones desiguales de poder impedían a las mujeres participar en términos igualitarios con los hombres en aquellas prácticas a través de las cuales se generaban significados sociales colectivos. Entre las prácticas más obvias están aquellas que apartaban a las mujeres de profesiones como el periodismo, la política, la academia o el derecho (...) No es, por tanto, un accidente que su experiencia cayera en los agujeros hermenéuticos del momento. Mientras ellas trataban de luchar contra su aislamiento y dar sentido a sus experiencias, la gran máquina de significados sociales funcionaba efectivamente manteniendo aquellas experiencias en su situación de oscuridad» (Fricker, 2006, p. 116).

La marginación social de las mujeres desembocaba en una marginación de tipo hermenéutico que impedía que sus experiencias se vieran incluidas y representadas en el imaginario colectivo. Esto tenía como consecuencia el sometimiento sistemático a formas de injusticia hermenéutica que, en ocasiones, llegaban a tener un grave impacto en la vida de las víctimas. Fricker alude a testimonios de incompreensión y sufrimiento de mujeres sometidas a la experiencia del acoso sexual, para la cual ni siquiera existía un nombre hasta que la lucha feminista de la época consiguió ganarle un lugar en el imaginario colectivo. De nuevo, la conclusión a extraer de esto es que la justicia hermenéutica puede en ocasiones convertirse en una cuestión de resistencia contra formas especialmente graves de opresión. No solo esto: la justicia hermenéutica es una condición clave para que pueda haber resistencia, ya que, sin ella, los sujetos oprimidos no pueden comprender que sus experiencias se deben a su condición social de subalternos y esto les impide articular una defensa contra la misma.

En conclusión, hemos visto que las dos formas de injusticia epistémica producen un agravio contra la capacidad racional de los sujetos que la sufren (y, por tanto, contra su misma humanidad), afectan negativamente al desarrollo intelectual y a la construcción de la identidad y, a nivel colectivo, causan opresión y pérdida general de conocimiento. En oposición, la justicia epistémica puede entenderse como la

ausencia de injusticia o como una forma de resistencia frente a injusticias dadas. En el presente artículo consideramos que la segunda es la noción más adecuada para dar cuenta del significado de emancipación. En lo que sigue, recuperamos el concepto kantiano de "mayoría de edad" y defendemos que puede entenderse como una forma de emancipación esencialmente epistémica compatible con la tesis de Fricker. En el último apartado del artículo, defendemos que el movimiento feminista contemporáneo ofrece ejemplos interesantes de emancipación epistémica en el sentido en que aquí la definimos.

La "mayoría de edad" kantiana como una forma de resistencia epistémica moderna

En la Ilustración se manejaba una idea de emancipación que nos parece epistémica en tanto en cuanto se articulaba en torno a la razón como el principal instrumento de desarrollo y realización humanos. Immanuel Kant fue uno de los máximos exponentes al respecto. En "¿Qué es la Ilustración?" (1988), introduce el concepto de "Mündigkeit" o "mayoría de edad" como un estado ideal de emancipación consistente en una sociedad cuyos individuos gozaran de la "la capacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro" (Kant, 1988, p.1). A ella opone la noción de "Unmündigkeit" o "minoría de edad" como un estado político de manipulación y domesticación de las capacidades racionales del pueblo sometido a la arbitrariedad de sus tutores morales. Tanto la "mayoría de edad" como la justicia epistémica tienden al desarrollo intelectual individual. Del mismo modo en que la justicia epistémica guarda beneficios a nivel individual y colectivo, también queremos distinguir dos sentidos compatibles dentro de la "mayoría de edad" kantiana, ambos referidos respectivamente a la autonomía y al uso público de la razón.

Si bien no aparece mencionada explícitamente en "¿Qué es la Ilustración?", la noción kantiana de autonomía se presupone en ella. En *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Kant define la autonomía como "la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma (independientemente de cualquier propiedad de los objetos de la volición)" (Kant, 2005, p. 240). Tal idea presupone la noción de libertad en dos sentidos: uno negativo, consistente en la inexistencia de externas que

coarten o determinen la voluntad, y uno positivo, por el cual la voluntad se autorregula en concordancia con leyes que produce para sí misma. El que "autonomía y libertad de la voluntad sean una y la misma cosa" (Kant, 2005, p. 241) quiere decir que ambas se implican mutuamente y necesitan de la existencia de la otra para su realización completa. Por ello, el marco para el ejercicio de la autonomía no puede ser otro que el de la libertad de hacer uso público de la razón, ya que este es para Kant el estado "más perfecto de libertad." El uso público de la razón es "aquel que alguien hace de ella en cuanto docto ante el gran público del mundo de los lectores" (Kant, 1988, p. 2). Existe, en contraposición, un uso privado de la razón, referido a la "utilización que le es permitido hacer de un determinado puesto civil o función pública" (Ibid.). En otras palabras, aunque siempre es necesario preservar el orden social y, para ello, algunos miembros del Estado tienen que actuar pasivamente y sin contradecir las normas públicas, los mismos miembros pueden y deben poseer el derecho de razonar, hacer observaciones y transmitir las públicamente fuera de su profesión. Ahora bien, si un estado de tal libertad es deseable no es solo porque supone la única forma de respetar la autonomía de cada ciudadano (pues uno no puede actuar libremente si tiene coartado el desarrollo de sus habilidades intelectuales), sino también porque la expresión pública de todo tipo de conocimientos, creencias, interpretaciones e incluso visiones críticas contribuiría a enriquecer la sabiduría general. A esto mismo se refiere Kant cuando escribe que es un deber moral permitir a una época ampliar sus conocimientos y avanzar en la Ilustración, ya que lo contrario supondría "un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino consiste en ese progresar" (Kant, 1988, p. 4).

Hasta aquí, un análisis comparativo entre uso de la razón pública y la CE parece indicar que ambos conceptos serían compatibles en al menos dos sentidos. Primero, el uso público de la razón sería un estado similar al de la justicia epistémica, dado que en ambos casos existiría un marco de libertad adecuado para que los ciudadanos expresaran y desarrollaran sin trabas ni distinciones sus conocimientos, creencias, interpretaciones, críticas, experiencias y otros elementos relevantes para su desarrollo intelectual y personal. Por otra parte, el tipo de información compartida en el uso público de la razón sería identificable con los materiales epistémicos definidos por Fricker y presupondría, por tanto, las dos formas de justicia epistémica

expresadas en el apartado anterior. Dicho de otro modo, el uso público de la razón sería equivalente a la justicia testimonial, dado que esta permite la transmisión de materiales informacionales por parte de todos los ciudadanos, y también a la justicia hermenéutica, ya que esta se refiere a la expresión pública de materiales interpretativos en torno a experiencias sociales a menudo compartidas. Pero además, la libertad defendida por Kant tiene un sentido epistémico que resulta emancipador en términos colectivos, dado que la transmisión colectiva de saberes llevaría al progreso general de la humanidad. Este progreso se daría en términos relativos a la Ilustración o conocimiento, pero también presupone una noción de justicia social, en el sentido en el que, gracias al uso de su razón, cada ciudadano podría desarrollar su proyecto de vida autónoma y escapar del dominio externo.

De acuerdo con lo anterior, la libertad de hacer uso público de la razón es el marco de posibilidad para que pueda realizarse la autonomía individual, del mismo modo en que es precisamente la autonomía quien le da a esta su razón de ser. Ambas nociones se implican mutuamente y son inseparables. En "¿Qué es la Ilustración?", Kant se refiere del siguiente modo a la mayoría de edad: "sería un estado en el que se encuentra ya posible tratar al hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad" (1988, p. 4). La mayoría de edad es una cuestión de justicia social en tanto que permite y sustenta el desarrollo personal de los ciudadanos. En la teoría kantiana, la noción de dignidad es inseparable de la de racionalidad. La posesión de racionalidad es lo que permite a los seres humanos razonar y ser autónomos, lo cual es sinónimo de actuar como agentes morales que toman decisiones libres en lugar de guiarse por leyes ajenas a sí mismos. A su vez, de la autonomía se deduce la dignidad como "aquello que constituye la única condición bajo la cual algo puede ser un fin en sí mismo y adquiere un valor absoluto" (Kant, 2005, p. 235). Los seres autónomos pueden adquirir dignidad en tanto en cuanto pueden actuar moralmente: "la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo (...) por ello la moral, y la humanidad en general, como capaz de ser moral, es lo único que posee dignidad" (Kant, 2005, p. 235). Los seres racionales poseen, por tanto, una dignidad inherente que se cumple y completa mientras son capaces de usar su libertad para actuar moralmente. De ello se deduce que la naturaleza racional

exista "como un fin en sí mismo", lo cual deriva en la fórmula kantiana de la humanidad¹.

En conclusión, podría decirse que la noción de autonomía kantiana es el fundamento de la mayoría de edad y que esta última representa un tipo de emancipación esencialmente epistémica compatible con la idea de justicia en Fricker, ya que también sostiene el bienestar humano (tanto en términos individuales como sociales) en base al desarrollo de sus capacidades racionales. En lo que toca específicamente a la autonomía, la noción recuerda a la CE, pues ambas son concebidas como capacidades esencialmente humanas, fuente de la dignidad y respeto de las personas. Además, al igual que la CE, la autonomía es lo que permite al individuo actuar libremente en cuanto a la toma de decisiones, a su desarrollo intelectual, a la construcción de su identidad e incluso a su capacidad de resistencia frente a la dominación.

Kant argumenta que los tutores morales tienen especial interés en controlar la conciencia moral de sus súbditos "porque esta forma de minoría de edad es la más humillante y perjudicial de todas" (1988, p. 3). Además de suponer un agravio contra la autonomía y humanidad de los afectados, la dominación atenta directamente contra su capacidad de resistencia frente a las injusticias epistémicas. En "Epistemic Contribution", Fricker menciona el principio de no dominación como uno de los aspectos más esenciales de las democracias liberales. La no dominación es entendida como la libertad negativa de "no sufrir interferencias arbitrarias en los proyectos de vida individuales" (Fricker, 2015, p. 19). Ello la hace hasta cierto punto compatible con la *Mündigkeit* kantiana en tanto que esta consistía en un estado en el que los ciudadanos pueden actuar libremente guiándose "exclusivamente por sus propias leyes". Siguiendo a Philip Pettit, Fricker argumenta que para la no dominación, tan importante es la inexistencia de dominación como la capacidad de los individuos para protestar y resistir contra casos desapercibidos de dominación cuando esta se dé. Si bien para Pettit la capacidad de resistencia estaría suficientemente salvaguardada con un cuerpo institucional que garantizase a los ciudadanos el derecho a la protesta, para Fricker esto no será suficiente si no existe también justicia

¹ «Actúa de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca meramente como un medio». (Kant, 2005, p. 229).

epistémica que les permita hacerse comprender cuando protestan. "Poco importa que exista un cuerpo institucional o un derecho a la protesta garantizado si los intentos expresivos por comunicarse son rechazados en virtud de factores epistémicamente irrelevantes como el prejuicio o la marginación hermenéutica: en este caso, la protesta no es posible" (Fricker, 2015, p. 20). Veíamos que Fricker usa el concepto de prejuicio identitario para articular la relación entre lo epistémico y lo social. Los prejuicios identitarios dan lugar a injusticias epistémicas contra los grupos sociales marginados al reducir su credibilidad, dificultar o imposibilitar la comprensión de sus discursos. En tal sentido, y dado que los prejuicios operan a menudo de forma inconsciente, dan lugar a formas de opresión que pueden llegar a ser simbólicas, desapercibidas o incluso no deliberadas. El resultado es siguiente paradoja: a pesar de que las democracias liberales parecen haber hecho efectivas las condiciones institucionales que, según ilustrados como Kant, bastarían para dar lugar a la emancipación de la humanidad, aún existen formas sofisticadas de dominación que tienen su origen en los aspectos simbólicos de la sociedad (a saber, en los significados compartidos en el imaginario colectivo).

De lo anterior se deduce que tanto la justicia epistémica como la mayoría de edad son ambas condiciones necesarias para garantizar la no dominación, pues ambas exigen el respeto a las capacidades epistémicas necesarias para la comprensión de experiencias de opresión y para la posibilidad de articular respuestas en torno a ellas. Por tanto, de ambas se deriva un concepto de emancipación epistémica entendida como la capacidad de resistencia frente a formas de dominación que atentan específicamente contra la capacidad racional de los sujetos afectados. Dado el origen simbólico de las injusticias aquí tratadas, la resistencia epistémica pasa por un examen crítico de los significados presentes en el imaginario social compartido. En el siguiente apartado proponemos que el movimiento feminista ofrece ejemplos interesantes de resistencia epistémica en el sentido en el que aquí la hemos definido.

¿Hacia una emancipación epistémica contemporánea? Ejemplos desde el feminismo

Los trabajos de feministas como Iris Marion Young o Seyla Benhabib han sido especialmente lúcidos a la hora de denunciar formas sutiles de opresión y marginación a las que han sido sometidas las mujeres y sus experiencias sociales. Young elaboró una concepción polifacética de la opresión que Fricker recoge en *Epistemic Injustice*: la opresión vista como un fenómeno estructural consistente en una "desventaja e injusticia sufrida por algunos grupos no porque exista un poder tiránico que los oprima, sino debido a prácticas cotidianas dentro de una sociedad liberal bienintencionada" (Fricker, 2006, p. 39). Así hay que entender la dominación en el marco posmoderno y democrático: a saber, como algo que la propia Fricker define como "cotidiano y normal", a pesar de "sutil y a menudo no deliberado." Esta es, de hecho, la conceptualización que Fricker le da, apoyándose en la concepción normativa de injusticia de Judith Shklar, a la injusticia epistémica. No es casualidad que feministas importantes como las arriba mencionadas hayan hecho un análisis muy similar al de la injusticia epistémica en lo que respecta a la situación de las mujeres, ni tampoco es casual que la propia Fricker acuda en numerosas ocasiones al feminismo para apoyar las tesis de su libro. Ambos enfoques son compatibles en lo que respecta a su interés por analizar los aspectos simbólicos y epistémicos de la sociedad desde una perspectiva política. En el caso de Benhabib (1990) y Young (1990), gran parte de sus esfuerzos han consistido en explorar de manera crítica los significados implícitos en conceptos políticos usados a diario, como el de "ciudadano" o "feminidad." Para la primera, la concepción de ciudadanía se articuló como una representación exclusiva de las experiencias masculinas ("perspectiva del otro generalizado") mientras que el concepto de feminidad entraña significados relativos a aspectos propios de la esfera privada, como las emociones o el cuidado (el "otro concreto"). Para Young, la oposición entre razón y deseo equivale a las dicotomías tradicionales "ciudadano-cuidador" y "hombre-mujer." Mediante tales análisis ambas pretendían demostrar que al menos una parte significativa de la opresión social sufrida por las mujeres puede explicarse a raíz de concepciones, estereotipos y significados compartidos en el imaginario colectivo. A su vez, las

propias autoras denuncian que la configuración del imaginario ha estado más protagonizada por los hombres que por las mujeres, ya que estas vivían una situación de marginación social que les impedía participar en condiciones de igualdad en la construcción de significados colectivos. Paradójicamente, gran parte de esta marginación hermenéutica tuvo lugar precisamente durante la Ilustración. Autoras como Concha Roldán (1999) o Alicia Puleo (1993) han investigado diversas concepciones de la feminidad durante este periodo, llegando a la conclusión de que el relato predominante de la época definía a la mujer como un ser "afectivo", "pasional" y "débil", lo que funcionaba como un prejuicio identitario que le impedía participar en condiciones de igualdad en las tareas importantes de la ciudadanía. En otro artículo, Roldán (2008) ofrece un amplio análisis de las prácticas que durante la época se ocupaban de aislar a las mujeres del conocimiento compartido por los hombres y proporcionarles un tipo de educación basado en las tareas del cuidado y el hogar (a través de la así denominada "filosofía para damas").

De esta manera, muchas experiencias, necesidades y reclamos femeninos se veían silenciados en el lenguaje político, sin que a menudo las propias mujeres se dieran cuenta de ello. En el presente artículo defendemos que dichos análisis feministas tienen un alcance epistémico en la medida en la que centran el origen de buena parte de las injusticias en la exclusión de las mujeres de los procesos de formación, contribución y configuración del conocimiento y hermenéutica colectivos, algo compatible con ambas formas de injusticia epistémica ofrecidas por Fricker. En lo que toca a Young y Benhabib, ambas proponen, como solución a estas injusticias, la configuración de un espacio público plural en el que las voces de las mujeres puedan hacerse oír para aportar nuevos significados al imaginario colectivo. Young elabora el concepto de esfera pública en la que las diferencias puedan expresarse a través de no solo nuevos significados y conceptos, sino también de nuevas formas de expresión, que incluyan, por ejemplo, la emocionalidad. Algo que Fricker también subrayó en *Epistemic Injustice* al recalcar que esta última ha funcionado como un prejuicio histórico contra las mujeres. Por su parte, Benhabib propone que ampliar el lenguaje político hacia lo que considera aspectos del "yo concreto" (en que se incluyen también las emociones) vendría a ser una forma de integrar las experiencias y el lenguaje al que las mujeres han estado históricamente relacionadas.

Tanto la una como la otra propuesta están centradas en los aspectos simbólicos y lingüísticos de la sociedad y serían coherentes con la definición que hemos ofrecido de la resistencia epistémica: la configuración de un espacio público sensible a la pluralidad de voces daría lugar a un uso público de la razón enriquecido con numerosas nuevas perspectivas que contribuirían a construir nuevos significados en el imaginario colectivo al tiempo que servirían para cuestionar y revolucionar los viejos. En la medida en la que, siguiendo a Fricker, los materiales epistémicos están anclados en un contexto político determinado, una revolución en los mismos podría ser crucial para conseguir cambios sociales más justos. Dicho de otro modo, parece que la revolución del imaginario colectivo es la mejor forma de emancipación epistémica, ya que no solo produce cambios sociales, sino que, más fundamentalmente, sería una forma de subvertir lo que aquí hemos identificado como injusticia epistémica o minoría de edad kantiana.

Lo cierto es que la propia Fricker propone una forma idéntica de resistencia en *Epistemic Injustice*. Ya que los prejuicios identitarios son el nexo entre lo simbólico y lo estructural, Fricker propone como solución para neutralizar su impacto en nuestras prácticas epistémicas el desarrollo de unas habilidades correctivas que, poseyendo una mirada sensible al contexto social, fuesen capaces de detectar y rechazar la influencia de factores epistémicamente no relevantes (como los propios prejuicios) de sus juicios de credibilidad. A estas habilidades Fricker les da el nombre de "virtudes epistémicas" y, aunque reconoce que no supondrían una solución fácil de llevar a la práctica (pues los prejuicios operan de manera poderosa e inconsciente en nuestro pensamiento), las defiende como la única forma posible de resistir frente a injusticias epistémicas. Según los dos tipos de prácticas de la CE, habría dos tipos de virtudes epistémicas: una testimonial (entendida como "anti-prejuiciosa", en la que el oyente habría desarrollado una conciencia crítica que le permitiera detectar la presencia de un prejuicio en sus juicios de credibilidad acerca del hablante) y otra hermenéutica (la cual implicaría el mismo tipo de conciencia social crítica, de modo que su portador sería capaz de comprender que la causa de sus dificultades para comprender al hablante no reside en el hablante mismo, sino en su situación de marginación social).

No obstante, la resistencia epistémica exige la presencia de cambios a nivel colectivo, y para ello Fricker dirige su mirada hacia movimientos de lucha social como el feminista. El feminismo fue capaz de articular nuevos significados "resistentes" para experiencias que carecían de nombre en la hermenéutica colectiva. Tal es, por ejemplo, el caso del acoso sexual. La revolución crítica y resistente del imaginario colectivo dio lugar a formas de emancipación epistémica femenina, pues permitió a las víctimas salir de la incompreensión hermenéutica, hacerse un lugar en los procesos de construcción de conocimiento colectivo y liberarse así de al menos una franja importante de su situación como marginadas y oprimidas. Siguiendo la línea de Fricker, otros análisis del feminismo se han centrado en ampliar y desarrollar estas ideas también desde un enfoque epistémico y con el fin de plantear el potencial emancipador que reside en al menos una parte del movimiento.

José Medina sostiene que la injusticia epistémica solo puede resolverse desde un marco plural y polifónico que haga posible lo que denomina "fricción epistémica." En *The Epistemology of Resistance*, define a la misma como un fenómeno cognitivo-afectivo por el cual el choque de distintas perspectivas y significados produce una conciencia crítica y positiva de distintas maneras de "ver y entender". Es precisamente esta conciencia crítica, que él llama "caleidoscópica", la que puede dar lugar a cambios sociales. Esto es debido a que mantener una conciencia caleidoscópica exige un permanente estado de interrogación crítica de los significados comúnmente aceptados en el imaginario colectivo, ya que el choque de perspectivas plurales facilitaría nuevos modos de ver e interpretar los mismos significados. Son, por tanto, las múltiples perspectivas sociales las que aportan narrativas alternativas al relato homogéneo, dando lugar al desenmascaramiento de los significados distorsionados en el imaginario colectivo y a la creación de una contra-narrativa resistente que cree un espacio para el reconocimiento. Cuanta más fricción epistémica, más riqueza de perspectivas, por ello el marco para la resistencia epistémica ha de ser un contexto polifónico. El contexto polifónico de Medina no se aleja demasiado del espacio público heterogéneo de Young, quien subrayó antes que él la importancia de ampliar y expandir los procesos de comunicación de nuestra vida pública en vistas a convertir nuestras democracias en lo más plurales e integradoras de la diferencia posible. En la misma línea, Medina defiende que solo

una sociedad plural puede dar lugar a formas de fricción epistémicamente necesarias para crear "narrativas, significados e imaginarios resistentes" (Medina, 2013, p. 290). Junto con Fricker, Medina encuentra en la epistemología y teoría política feministas valiosos ejemplos de fricción epistémica, dada la diversidad de voces y perspectivas dentro del feminismo y su capacidad para generar una mirada caleidoscópica capaz de sustituir los viejos espacios por nuevos significados. Por ello, el movimiento feminista ofrece un ejemplo ideal de contexto polifónico que da lugar a imaginarios resistentes y, potencialmente, a cambios sociales.

Por otro lado, para Medina y otros autores, el feminismo también tiene muchas cosas que aportar a la teoría del reconocimiento. Diversos movimientos de resistencia femenina han proporcionado instrumentos críticos interesantes para diagnosticar y proponer soluciones a injusticias epistémicas que están fundadas en actos de no reconocimiento. Esto último es, según Medina, bastante común. En su artículo "Misrecognition and Epistemic Injustice", el autor propone contemplar y conceptualizar la injusticia epistémica desde la teoría del reconocimiento, considerando que esta práctica serviría, por un lado, para obtener un enfoque más amplio de análisis de ciertos tipos de injusticia epistémica que hayan su origen en fallos de reconocimiento y, por otro, permitiría a la tesis de Fricker articular maneras más completas de diagnosticar y proponer soluciones para tales injusticias. De acuerdo con Medina, la injusticia epistémica no solo es una disfunción cognitiva, sino también afectiva, ya que supone una traba para el reconocimiento personal de los sujetos cuyos intentos expresivos son rechazados. En numerosas ocasiones, el origen de una injusticia epistémica está en un acto de no reconocimiento. Las disfunciones en el orden social de reconocimiento suelen provocar deficiencias en la credibilidad e inteligibilidad de las contribuciones epistémicas de los grupos afectados:

«Los significados y la credibilidad de uno se ven oscurecidos cuando su subjetividad está sometida a discursos y estructuras sociales de no reconocimiento. Este fallo en el reconocimiento produce disfunciones de credibilidad e inteligibilidad, esto es, injusticia testimonial y hermenéutica» (Medina, 2018, p. 12).

En este sentido, es necesario hablar de "patologías sociales de reconocimiento" que producen injusticias epistémicas incluso cuando no hay prejuicios identitarios

operando contra los hablantes. Por ello, la solución para las injusticias epistémicas no solo pasa por otorgar a los afectados mayor reconocimiento o credibilidad, sino por revolucionar las formas en las que ambos se dan: es decir, es necesario un cambio en las estructuras normativas de reconocimiento.

En coherencia con el planteamiento de Medina, Debra L. Jackson defiende que el movimiento feminista ofrece ejemplos de emancipación epistémica gracias a que articula procesos de reconocimiento mutuo. En "Me Too: Epistemic Injustice and The Struggle for Recognition", Debra Jackson analiza el movimiento *#MeToo* como un caso paradigmático al respecto. Basándose en la teoría del reconocimiento, Jackson sostiene que las relaciones de confianza y dependencia mutua con los otros son el punto de partida para el desarrollo de una identidad y narrativa propias. Para que el desarrollo sea positivo, las relaciones han de estar basadas en el reconocimiento mutuo, ya que son las relaciones positivas con el otro lo que refuerza la confianza, el respeto y la estima en uno mismo. En consecuencia, allí donde haya injusticias epistémicas existirá un fallo de reconocimiento que podría llegar a impedir a los sujetos afectados algo tan vital como el acceder a la dimensión auto-interpretativa de su racionalidad. Como hemos visto con Fricker, esto atentaría contra su capacidad para ser autónomo y desarrollar una vida con "su propia identidad, planes, proyectos y perspectiva" (Jackson, 2018, p. 8). Lo que está en juego ante una injusticia epistémica son la propia autonomía y humanidad de la víctima.

Por otro lado, las relaciones basadas en el reconocimiento mutuo no solo permiten a un sujeto desarrollar una concepción positiva de su propia identidad, sino que guardarían un potencial emancipador muy significativo a nivel social. La razón de esto es que el reconocimiento mutuo construye una relación de simetría entre el hablante y sus oyentes gracias a la cual pueden entender sus experiencias como compartidas, a saber, como el resultado de un sistema de opresión social. Posteriormente, esto crea un sentimiento de unidad colectivo que hace emerger nuevos recursos de resistencia hermenéutica para permitir la creación de significados hasta entonces oscurecidos. Por último, el sentimiento de colectividad que resulta de un movimiento de reconocimiento mutuo sienta, a su vez, las bases necesarias para el cambio político a través del giro en los significados del imaginario colectivo. Regresando al movimiento *#MeToo*, Jackson analiza cómo los procesos de

reconocimiento presentes en él han dado lugar a formas de resistencia frente a ambos tipos de injusticia epistémica. Como respuesta a la injusticia testimonial, contribuyó a "restablecer la agencia moral y epistémica de los agentes a través del proceso de reconocimiento mutuo" (Jackson, 2018, p. 13), es decir, respetando la autonomía y el desarrollo epistémico individuales. Como respuesta a la injusticia hermenéutica, consigue crear nuevos conceptos que den nombre a las experiencias que hasta el momento carecían de uno (dando lugar a formas de resistencia frente a la dominación).

En los tres casos, las autoras coinciden en su visión del feminismo como una gran fuente de ejemplos de emancipación epistémica. Si las tres perspectivas se pusieran en conjunto, el resultado sería una concepción integrada de una emancipación de tipo esencialmente epistémico que puede ser útil no solo para arrojar luz sobre los movimientos sociales emergentes, sino que también tiene cosas que aportar a las democracias liberales y a sus fundamentos herederos de la Ilustración.

Conclusión

En el presente artículo hemos tratado de ofrecer una definición epistémica de emancipación. En primer lugar, hemos sugerido que el contexto contemporáneo obliga a redefinir la emancipación más bien como una forma de resistencia, dado el carácter sofisticado y a menudo desapercibido de ciertas formas de dominación. En particular, nos hemos centrado en proponer soluciones ante aquellos casos de dominación de tipo específicamente simbólico, de ahí que el tipo de emancipación al que nos referimos sea de carácter esencialmente epistémico. A pesar de la diferencia en el marco político de ambos autores, hemos defendido que Kant y Fricker ofrecen visiones de emancipación compatibles y que el primero puede aportar ideas interesantes para la justicia epistémica. En la última parte sugerimos, junto con Medina y Jackson, que la teoría del reconocimiento puede ser otra fuente útil al mismo respecto.

Nos hemos centrado en el movimiento social y teórico feminista, ya que creemos ver en él las condiciones necesarias para la existencia de emancipación epistémica. En sus diversas vertientes, el feminismo ofrece ejemplos de ser un contexto plural y

polifónico (en el sentido de Medina) gracias al cual la fricción de perspectivas permite la revisión crítica del imaginario colectivo y la construcción de nuevos significados resistentes. Esta es la única manera de vencer la dominación epistémica, ya que el reconocimiento mutuo permite a las víctimas salir de la incompreensión y articular un movimiento de respuesta colectiva a las injusticias. Es, por tanto, una forma de emancipación compatible con la justicia epistémica y con la mayoría de edad kantiana: pues resiste a las formas de dominación epistémicas, mientras que garantiza el desarrollo intelectual, personal y humano de los sujetos que las sufren.

Referencias Bibliográficas

- Benhabib, Seyla (1990), "El otro generalizado y el otro concreto", en Benhabib, Seyla, Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim; pp. 119-149.
- Fricker, Miranda (2006). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda (2015). "Epistemic Contribution as a Central Human Capability", en Hull, G. (Ed.), *The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice*, London, UK: Lexington Books.
- Jackson, Debra L. 2018. "'Me Too': Epistemic Injustice and the Struggle for Recognition." *Feminist Philosophy Quarterly* 4 (4). Article 7.
- Kant, Immanuel (1988). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?", en VV.AA., *¿Qué es Ilustración?*, Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2005). *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Medina, José (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Opression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New York: Oxford University Press.
- Medina, José (2018). "Misrecognition and Epistemic Injustice." *Feminist Philosophy Quarterly* 4 (4). Article 1.
- Puleo, Alicia (1993), *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid: Anthropos.
- Roldán, Concha (1999), "Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas", en Aramayo, R., Oncina, F. (comps.), *Ética y antropología: un dilema kantiano*. Granada: Comares; pp. 43-68.
- Roldán, Concha (2008). "Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: filosofía para damas y *querelle des femmes*". *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*. CLXXXIV (731), 457-470.
- Young, Iris Marion (1990), "Imparcialidad y lo cívico público", en Benhabib, Seyla, Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica: ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim; pp. 89-105.