

# LA DIMENSIÓN AFECTIVA DE LA INJUSTICIA EPISTÉMICA. UN ANÁLISIS A PARTIR DE LA IRA

TESINA DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADA EN FILOSOFÍA

TESINISTA: PROF. JULIA ANTONELLA PALAVECINO

DIRECTORA: DRA. MARÍA SOL YUAN

CODIRECTORA: DRA. LUCIANA SAMAMÉ

SANTA FE – MAYO 2025



Facultad de Humanidades y Ciencias  
Universidad Nacional del Litoral

## **Agradecimientos**

Quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a todos aquellos que formaron parte de este proceso de investigación, el cual marca el cierre de una etapa fundamental en mi formación.

A mi directora, Dra. Sol Yuan, y mi codirectora, Dra. Luciana Samamé, quienes con su experiencia, conocimiento y compromiso fueron esenciales para la realización de este trabajo. El acompañamiento de ambas no solo me proporcionó claridad en lo teórico y académico, sino también me impulsó a superar los desafíos y momentos de dificultad. Su dirección fue fundamental para mantener mi enfoque y avanzar a lo largo de esta tesina.

A la Universidad Nacional del Litoral, por brindarme la oportunidad de continuar mi formación académica y profesional en una institución pública y de calidad. Gracias por permitirme conocer a docentes, investigadores y compañeros de carrera tan inspiradores y comprometidos con el conocimiento.

A mi familia, especialmente a mis padres y hermanos, les agradezco profundamente su amor y su apoyo constante en cada paso que doy. También a mis sobrinos, quienes con su ternura y alegría me recuerdan constantemente lo más lindo de la vida y la frescura de la infancia. A mis amigos y compañeros de carrera, quienes estuvieron conmigo a lo largo de este camino, compartiendo risas y momentos únicos.

En especial a Luciano, mi novio, y a Gaia, mi perrita, por su amor incondicional y por acompañarme día a día. Juntos fueron mi refugio en los momentos difíciles, compartieron conmigo las alegrías y me dieron la fuerza y la calma para seguir adelante.

Esta tesina es el resultado de un proceso colectivo, y cada uno de ustedes contribuyó a que este esfuerzo se convierta en algo significativo.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>1</b>
<b>PRIMERA PARTE: LA NOCIÓN DE INJUSTICIA EPISTÉMICA</b> .....	<b>6</b>
<b>Capítulo 1: INJUSTICIA EPISTÉMICA: LA PROPUESTA DE FRICKER</b> .....	<b>8</b>
1.1 Poder Social.....	9
1.2. Injusticia testimonial.....	11
1.3. Injusticia hermenéutica.....	14
1.4. La virtud de la justicia testimonial y de la justicia hermenéutica.....	17
1.5. Nuevos aspectos en la caracterización de la injusticia epistémica.....	19
<b>Capítulo 2: LA PRIORIDAD DEL CONOCIMIENTO PROPOSICIONAL: LAS CRÍTICAS DE SHOTWELL A FRICKER</b> .....	<b>22</b>
2.1 Discusiones sobre la dicotomía entre conocimiento proposicional y no proposicional.....	23
2.2 El cuestionamiento a la posición de Fricker.....	26
<b>Capítulo 3: ANÁLISIS DE LA CRÍTICA DE SHOTWELL A FRICKER</b> .....	<b>29</b>
3.1 Análisis de la primera tesis de Shotwell.....	29
3.2 Análisis de la segunda tesis de Shotwell.....	31
<b>SEGUNDA PARTE: LAS EMOCIONES EN LA TEORÍA DE LA INJUSTICIA EPISTÉMICA</b> .....	<b>33</b>
<b>Capítulo 4: Razón y emoción. Una relación de interdependencia</b> .....	<b>35</b>
4.1 El mundo externo y el mundo interno de las emociones: la mirada positivista y la mirada cognitivista .....	35
4.2 La dimensión social de las emociones .....	39
4.3 El potencial subversivo de las emociones.....	41
4.4 Genealogía de la injusticia epistémica: herencias de una epistemología feminista .....	43

<b>Capítulo 5: Las emociones en <i>Epistemic Injustice</i></b> .....	<b>48</b>
5.1 Las emociones envueltas en las virtudes de la justicia epistémica .....	48
5.2 Las emociones <i>qua</i> expresiones de injusticia epistémica: análisis de casos..	52
5.3 Las emociones en la filosofía de Fricker: una mirada integral .....	56
<b>TERCER PARTE: EL POTENCIAL DE LA IRA PARA LA TEORÍA DE LA INJUSTICIA EPISTÉMICA</b> .....	<b>60</b>
<b>Capítulo 6: La ira desde la perspectiva de Fricker y la epistemología     feminista</b> .....	<b>62</b>
<b>Capítulo 7: Una mirada neo-estoica sobre la ira: la perspectiva de     Nussbaum</b> .....	<b>65</b>
<b>Capítulo 8: El potencial epistémico-político de la ira: el análisis de     Srinivasan</b> .....	<b>72</b>
8.1 La ira y la injusticia epistémica.....	78
8.2 Injusticia afectiva e Injusticia Epistémica: diálogos e interconexiones.....	80
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>85</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>89</b>

## Introducción

La presente tesina tiene como tema nuclear el estudio de la dimensión afectiva de la injusticia epistémica, centrándose en el potencial de la ira para el abordaje de la noción en cuestión. Su propósito es abordado a partir de tres objetivos planteados de modo consecutivo en su desarrollo. En primer lugar, se procura un examen crítico de la relevancia que Fricker (2007) otorga a los recursos afectivos en su teoría de la injusticia epistémica. En segundo lugar, se dilucida cuál es la concepción de las emociones que se encuentra subyacente a la teoría de la “injusticia epistémica”. En tercer lugar, se introducirá la noción de “ira” con la finalidad de evaluar el potencial epistémico -y, al mismo tiempo, emancipatorio- que tiene dicha noción en contexto de discusión de la injusticia epistémica.

La expresión “injusticia epistémica”, una injusticia ejercida en contra de alguien específicamente en su capacidad de portador/a de conocimiento, reúne actualmente un amplio caudal de debates filosóficos, desde su acuñación por parte de Miranda Fricker (2007). La autora postula la existencia de dos tipos de injusticia que son de naturaleza específicamente epistémica: la “injusticia testimonial” y la “injusticia hermenéutica”. La injusticia testimonial se produce cuando un prejuicio identitario lleva a un oyente a otorgar a las palabras del hablante un grado de credibilidad disminuido. La injusticia hermenéutica, en cambio, se genera en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una posición desventajosa en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales (Fricker, 2007, p. 1). Como contrapartida de la injusticia epistémica, Fricker introduce dos virtudes que buscan mitigarla: la virtud de la justicia testimonial y la virtud de la justicia hermenéutica. Estas virtudes son híbridas por cuanto operan como virtudes intelectuales y virtudes éticas, y su fin principal es neutralizar el impacto del prejuicio identitario estructural sobre nuestro juicio de credibilidad.

En el marco de esta teoría, el objetivo general de esta tesina consiste en explorar la dimensión afectiva que comprende la noción de “injusticia epistémica” (Fricker, 2007), a partir de un análisis del concepto de “ira” que logre dilucidar las formas en las que ambas nociones se encontrarían disposicional y conceptualmente vinculadas. Para comenzar a abordar este tema debemos tener en cuenta que la noción de injusticia epistémica y sus implicancias teóricas y prácticas ha dado lugar a críticas y revisiones del planteo original de Fricker (2007) en lo que refiere a su dimensión afectiva. Entre estas, Alexis Shotwell (2017) cuestiona a Fricker por elaborar la teoría de la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica sosteniendo un

enfoque paradigmáticamente proposicional sobre el conocimiento. De acuerdo con Shotwell, el privilegiar un tipo de conocimiento proposicional como la única forma de conocimiento que vale la pena considerar, es en sí mismo una forma de injusticia epistémica, porque conduce a la marginación y al descuido de los recursos epistémicos que pueden ayudar a los sujetos oprimidos a crear mundos más justos. De esta manera, Shotwell (2017, p. 88) sostiene que hay formas de comprensión y conocimiento que son no proposicionales y su reconocimiento es una pieza central de cualquier proyecto que trabaje por la justicia epistémica. Dentro de estas formas de conocimiento no proposicional, se encuentra la comprensión afectiva o emocional, entre otras.

Sin embargo, un análisis detenido de *Epistemic Injustice* permite notar la mención a las emociones. Por ejemplo, parece concederse especial importancia a la empatía, definida como una capacidad cognitivo-emocional cuyo papel se pone en juego en la virtud de la justicia epistémica (Fricker, 2007, p.80). Otras emociones las encontramos en el análisis de casos particulares de injusticia testimonial y hermenéutica, donde destacan la vergüenza y el temor. Este recurso a las emociones por parte de Fricker permite interponer un primer reparo respecto de la crítica de Shotwell. Ahora bien, la mera mención de emociones no es suficiente para considerar que Fricker les atribuye un lugar destacado junto con el conocimiento proposicional. A partir de estas consideraciones, el primer objetivo específico de la presente tesina consiste en examinar la relevancia que Fricker (2007) otorga a los recursos afectivos en su teoría de la injusticia epistémica, y analizar las críticas que Shotwell (2017) le hace a Fricker (2007) sobre el presunto privilegio que esta última le atribuye al conocimiento proposicional, marginando otros recursos epistémicos. Nuestra tesis en relación con este asunto es que, aun cuando Fricker (2007) centra su noción de injusticia epistémica en casos proposicionales de conocimiento, existen componentes afectivos en su propuesta, los cuales no deben verse necesariamente excluidos del conocimiento proposicional. Por lo tanto, ni Fricker ignoró completamente la dimensión afectiva, ni el proposicionalismo va en detrimento de una incorporación efectiva de los afectos.

A partir de este escenario, es que podemos preguntarnos: ¿Cuál es la concepción de “emoción” que subyace a la noción de “injusticia epistémica”? ¿Qué tipo de conocimiento entrañan las emociones en la teoría de Fricker? Para abordar estas cuestiones es necesario observar que, en el desarrollo de las virtudes de justicia epistémica, Fricker (2007) toma elementos de la tradición aretaica y del modelo cognitivista de las emociones, trayendo a colación aportes de filósofos/as como

Aristóteles (1993), Nussbaum (2001; 2004), Zagzebski (1996). A su vez, manifiesta un rechazo al dualismo empirista que busca separar emoción y cognición (Fricker, 2007, p. 80).

Por otro lado, contamos con un artículo escrito por Fricker en 1991 titulado "Reason and Emotion", previo a la publicación de *Epistemic Injustice* (2007), donde se presenta un conflicto clásico de la filosofía occidental que gira en torno al dualismo entre "razón" y "emoción". Como contrapartida de este modelo dicotómico, Fricker (1991, p. 15) propone una relación de interdependencia entre razón y emoción donde ambas se constituyen mutuamente. Para fundamentar su postura, se apoya en una tradición de filósofas feministas que abordan la dimensión político-epistémica de las emociones, entre las cuales encontramos a Jaggar (1989), Spelman (1989), Griffiths (1988) y Code (1989). Estas epistemólogas han focalizado su atención en las emociones como recursos epistémicos valiosos al permitirnos percibir el mundo de manera diferente a su representación en las descripciones convencionales y dominantes. A su vez han criticado a las epistemologías tradicionales que contrastan lo emocional y lo racional, otorgando a este último un lugar privilegiado. Este contraste a menudo se vincula con otras dicotomías: lo universal/lo particular; lo público/lo privado, lo masculino/lo femenino, entre otras. Incluso, dicen, las emociones pueden convertirse en una fuerza política que logre cambiar la forma en que interpretamos el mundo (Fricker, 1991, p. 18). De esta manera, el segundo objetivo específico de esta tesina consiste en dilucidar cuál es la concepción de las emociones que se encuentra subyacente a la teoría de la "injusticia epistémica". Este objetivo demanda, para su realización, un análisis del rol epistémico y político de las emociones y la determinación del grado de continuidad entre la filosofía temprana de Fricker y su obra más madura. Nuestra segunda tesis, relativa a este segundo objetivo, es que existe una concepción integral de las emociones en la filosofía de Fricker.

En su mencionado artículo temprano, Fricker destaca a la ira por tener una particular fuerza política. Haciéndose eco de Spelman (1989), Fricker sostiene que esta emoción es de una naturaleza potencialmente subversiva, porque tiene el poder de amenazar el *status quo*. Dado que el interés de los grupos dominantes está puesto en que la ira no esté "disponible" para los grupos dominados, la negación sistemática de la ira puede verse como un mecanismo de subordinación, y el solo sentimiento de esta emoción es una especie de logro político en sí mismo. Fricker (1991) establece que la ira es quizás la emoción políticamente más poderosa, porque contiene cierto grado de independencia respecto del condicionamiento ejercido por los valores

dominantes. A pesar de ello, notamos que la ira prácticamente no es mencionada en *Epistemic Injustice* (2007). Por esta razón consideramos especialmente relevante para nuestra investigación hacer un análisis del potencial epistémico-político que puede tener esta emoción para la teoría de la injusticia epistémica. El análisis de la ira puede ser completado con otros aportes como los de Alison Jaggar (1989), otra filósofa citada por Fricker (1991), quien propone la idea de que la ira puede ser analizada como una emoción “ilegal” (*outlaw emotion*). Estas son emociones que son convencionalmente inaceptables para determinados grupos sociales oprimidos.

Asimismo, la tesina pone de manifiesto la tensión entre dos concepciones opuestas en torno a la ira. Por un lado, tenemos la mirada de Amia Srinivasan (2018), quien propone el concepto de “injusticia afectiva” para denominar aquellos conflictos que las víctimas de opresión viven al tener que elegir entre enojarse o ser prudentes para no empeorar sus situaciones (Srinivasan, 2018, p. 127). Por otro lado, tenemos la mirada de Nussbaum (2016) y toda la tradición que argumenta que la ira debe ser evadida por su tendencia a contaminar nuestra capacidad de juicio. Nussbaum sostiene que la ira se encuentra conceptualmente unida a la idea de venganza. La venganza, en última instancia, busca deshacer el daño causado por la injusticia, lo cual resulta ilógico e irracional. Esto se debe a que hacer sufrir al infractor no revive a los muertos, no hace que una extremidad rota sane ni deshace una violación sexual. En oposición, Srinivasan dirá que la ira es algo intrínsecamente valioso no sólo en cuanto capacidad de sentir, sino también para conocer y comprender los hechos injustos que estructuran nuestra realidad política. Por lo tanto, invalidar la ira implicaría un daño para nuestra agencia epistémica. De este modo, el tercer objetivo de la presente tesina consiste en evaluar el potencial epistémico y emancipatorio que tiene la ira para el abordaje de la injusticia epistémica. Para abordar este objetivo nos proponemos analizar la noción de injusticia afectiva y determinar cuál es la relación intrínseca que mantendría con la injusticia epistémica.

Para llevar adelante este recorrido, la tesina se encuentra dividida en tres partes principales, cada una de las cuales se concentrará en abordar los objetivos antes mencionados. La primera parte lleva por título “La noción de injusticia epistémica”. Allí nos adentraremos en reconstruir argumentos y tesis principales de la teoría de la injusticia epistémica (Fricker 2007). A su vez, analizaremos la crítica de Shotwell (2017) a Fricker (2007). Para determinar si esta crítica está en lo cierto será necesario introducimos en la segunda parte, la cual se titula “Las emociones en la teoría de la injusticia epistémica”. Allí nos centraremos en analizar la noción de emoción que

encontramos presente en "Reason and Emotion" (1991) y *Epistemic Injustice* (2007), y buscaremos determinar si existen continuidades entre ambas obras. A su vez, revisaremos las críticas que hacen las epistemologías feministas a las epistemologías tradicionales sobre el lugar que designan a las emociones y los afectos. Finalmente, en la última parte, titulada "El potencial de la ira para la injusticia epistémica", se buscará revisar los estudios que aborden el rol de la ira en los casos de las injusticias (Spelman, 1989; Jaggar, 1989, Fricker 1991, Nussbaum, 2018; Srinivasan, 2018) y pondremos en tensión distintas posturas sobre este debate. La finalidad a la que aspira esta tesina es enriquecer la teoría de la injusticia epistémica en su dimensión afectiva.

Por último, queremos destacar la relevancia filosófica del tema de investigación dado que logra sacar a luz la dimensión afectiva de nuestras prácticas epistémicas más elementales. A su vez, el estudio de la teoría la injusticia epistémica en sí misma hace un aporte filosófico esencial al evidenciar las relaciones entre ética, poder y conocimiento, trazando un puente entre la epistemología y la ética. Además, ambos tipos de injusticias hacen un aporte relevante al visibilizar las desigualdades sociales estructurales, dando voz a grupos que históricamente fueron oprimidos. De modo que esta investigación nos permite poner de relieve las injusticias que estos grupos padecen tanto en calidad de sujetos de conocimiento como en calidad de sujetos afectivos.

## Primera Parte

### LA NOCIÓN DE INJUSTICIA EPISTÉMICA

En esta Primera Parte nos adentraremos en el primer objetivo de nuestra tesina, a saber, determinar la relevancia que Miranda Fricker (2007) otorga a los recursos afectivos en su teoría de la injusticia epistémica, a la luz de las críticas de Shotwell (2017). Para ello, dividiremos este recorrido en tres capítulos. En el primero, haremos una presentación general de la teoría de Miranda Fricker acerca de la injusticia epistémica, mostrando cómo es elaborada dicha noción y explicitando los elementos centrales de su teoría. La reconstrucción de las tesis de Fricker serán desarrolladas en cinco partes.

Comenzando por *Epistemic Injustice* (Fricker, 2007), desarrollaremos el concepto de (1.1) poder social y su subtipo el poder identitario, en tanto conceptos subyacentes a las prácticas epistémicas aquí implicadas y transversales a ambos tipos de injusticia (epistémica y testimonial). Luego, abordaremos (1.2) la injusticia testimonial y sus subtipos sistemática e incidental, así como la noción de (1.3) injusticia hermenéutica y el concepto de marginación hermenéutica. Seguidamente, dedicaremos un breve apartado a las alternativas que da la autora para mitigar estos tipos de injusticia a partir de los conceptos de (1.4) virtud de la justicia testimonial y virtud de la justicia hermenéutica. Finalmente, (1.5) dedicaremos un último apartado a presentar las novedades respecto de su posición inicial, atendiendo a una publicación posterior de Fricker (2017a), la cual lleva por título “Evolving Concepts of Epistemic Injustice”. De este modo, pretendemos mostrar de qué manera la autora va entretejiendo estas relaciones entre ética, epistemología y política.

En el segundo capítulo expondremos las críticas que Shotwell (2017) realiza a la teoría de Fricker, las cuales se centran en el privilegio que esta autora otorga al modelo proposicional de conocimiento. El apartado contendrá, por lo tanto, la crítica de Shotwell a las bases teóricas que sostienen la noción de “injusticia epistémica” de Fricker. Dedicaremos la primera parte del capítulo (2.1) a la reconstrucción de las primeras tres secciones del trabajo de Shotwell (2017), con el objetivo de poner en contexto su posición epistemológica sobre las discusiones respecto de la distinción entre conocimiento proposicional/no-proposicional y tener en cuenta cuál es la base teórica desde la cual propone su crítica. Luego, (2.2) presentaremos sus cuestionamientos a la concepción de Fricker.

Finalmente, en el Capítulo Tercero, analizaremos comparativamente tanto la teoría de Fricker como la crítica por parte de Shotwell a fin de fundamentar nuestra posición respecto de esta diferencia entre las autoras. En primer lugar, (3.1) nos centraremos en la afirmación de que el conocimiento proposicional es la única forma de saber que vale la pena considerar en cuanto forma de injusticia epistémica, lo cual conduciría a la marginación y el descuido de otros recursos epistémicos que podrían ayudar a los sujetos oprimidos a crear mundos más justos. En segundo lugar, (3.2) comenzaremos a analizar la tesis de Shotwell según la cual Fricker se centra en recursos conceptuales para abordar la búsqueda de la justicia epistémica y conserva un enfoque paradigmático con relación al conocimiento proposicional.

## Capítulo 1

### INJUSTICIA EPISTÉMICA: LA PROPUESTA DE FRICKER

En su libro *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007), Miranda Fricker identifica dos tipos de injusticia de naturaleza específicamente epistémica: *la injusticia testimonial* y *la injusticia hermenéutica*. La injusticia testimonial es la que se produce cuando un prejuicio identitario lleva a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido; la injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales. Un ejemplo de lo primero podría darse cuando un policía no cree en el testimonio de una persona por ser negra; un ejemplo de lo segundo podría ser el de alguien que fuera víctima de acoso sexual en una cultura que todavía carece de ese concepto analítico. Podríamos decir que la causa de la injusticia testimonial es un prejuicio en la economía de la credibilidad, mientras que la de la injusticia hermenéutica son prejuicios estructurales en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos. A su vez, estos dos tipos de injusticia son consideradas por Fricker clases de *injusticias epistémicas*, en tanto consisten en causar un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana (Fricker, 2007, p. 1).

En este sentido, el objetivo general de esta teoría es sacar a la luz determinados aspectos ético-políticos de dos de nuestras prácticas epistémicas cotidianas más elementales: la de transmitir conocimiento a otros mediante el testimonio y la de dar sentido a nuestras experiencias sociales. La pregunta clave aquí es: ¿de qué manera afecta el poder a nuestra actuación como sujetos racionales? Dado que los rasgos éticos en cuestión nacen de la actuación del poder social en las interacciones epistémicas, revelarlas supone también dejar al descubierto una política de las prácticas epistémicas. Con esto, la autora deja en evidencia la idea de que la epistemología, tal como se ha desarrollado tradicionalmente, se ha visto empobrecida por la ausencia de algún marco teórico conducente a revelar los aspectos éticos y políticos de nuestra conducta epistémica. A su vez, en la ética encontramos un punto ciego semejante, pues tampoco ha incluido a nuestra conducta epistémica en su ámbito de estudio.

Desde la publicación inicial de su propuesta en 2007, la noción de “injusticia epistémica” de Fricker se fue transformando en el foco de atención de nuevas

discusiones y debates de diversa índole en el ámbito filosófico. La noción de injusticia epistémica fue evolucionando y ganando cada vez mayor relevancia. Como es de esperar, la autora, al tanto de tales discusiones, comentarios y críticas, escribió diversos artículos respondiendo a tales comentarios y haciendo nuevos aportes a su teoría, entre los cuales queremos pondremos foco en uno particular que fue escrito diez años más tarde de su primera publicación (Fricker, 2017a).

## **1.1 Poder Social**

Desarrollar el concepto de poder es relevante para dilucidar de qué manera afecta éste a nuestra actuación como sujetos racionales, pues nos permite ver el modo en que las relaciones de poder operan sobre nuestro pensamiento. De acuerdo con Fricker (2007, p. 4), la necesidad de partir de una concepción socialmente situada de poder nos permitirá reconstruir parte de las interdependencias existentes entre el poder, la razón y la autoridad epistémica para revelar los rasgos éticos intrínsecos a nuestras prácticas epistémicas.

Dentro del poder social, la autora distingue dos subtipos: el poder agencial y el poder estructural. El poder agencial refiere a la capacidad de los agentes sociales ejercida en relación con otros agentes sociales. El poder estructural es aquel donde no hay ningún agente concreto que lo ejerza, sino que opera, tal como su nombre lo indica, de forma netamente estructural. En estos casos, el poder está diseminado por todo el sistema social con tanta meticulosidad e influyendo en la conducta de los agentes de tal manera que diríamos que carece de sujeto. En este funcionamiento estructural, las personas actúan más como “vehículos” del poder que como sujetos. Sin embargo, aun en las actuaciones agenciales del poder, éste ya es un fenómeno estructural, pues el poder siempre depende de la coordinación práctica con otro agente social. Retomando la concepción de Thomas Wartenberg (1992), la autora dirá que el rasgo fundamental del poder social consiste en el ejercicio del control social.

Una vez hecha esta distinción, Fricker propone desarrollar una definición de poder social que incluya una concepción operativa y que sea lo bastante amplia para abarcar no sólo las actuaciones del poder agencial, sino también las netamente estructurales. En efecto, lo define de la siguiente manera:

[el poder social] es una capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de los 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, 2007, p. 13).

Al situar la noción de control en el centro de la definición podemos otorgarle la adecuada inflexión crítica: allá donde opera el poder, nos dice Fricker, deberíamos estar dispuestos a preguntar quién o qué está controlando a quién y por qué.

### ***Poder Identitario***

Hay una forma de poder social que depende de la identidad social que comparten los agentes. Se trata de una concepción viva en la imaginación social colectiva que rige, por ejemplo, lo que es o significa ser una mujer o un hombre, o lo que es o significa ser gay o heterosexual, joven o viejo, etc. Cada vez que hay una actuación del poder que depende en un grado significativo de este tipo de concepciones de la identidad social compartida en la imaginación, opera entonces el poder identitario.

Dado que el *modus operandi* principal del poder identitario se da en el plano de la imaginación colectiva, no es preciso que el sujeto y/o el objeto del estereotipo crean en las concepciones de las diferentes identidades sociales que se activan en las actuaciones del poder identitario. En consecuencia, el mismo es capaz de controlar nuestras acciones incluso a pesar de nuestras creencias. El poder identitario en sí mismo es algo no material, algo enteramente discursivo o imaginativo, pues opera en el plano de la identidad social imaginada. Aun así, el poder identitario tendrá consecuencias materiales. Finalmente, y retomando la distinción de los tipos de poder social, Fricker dirá que el poder identitario adopta en general la forma estructural (aunque no siempre).

A partir de la noción de poder identitario se desprende el concepto de “prejuicio identitario”. Este es un tipo de prejuicio vinculado a la identidad social de las personas *qua* tipos sociales. En términos muy generales, la disfunción prejuiciosa de la práctica testimonial puede ser de dos tipos. O bien el prejuicio se deriva de que se otorgue al hablante más credibilidad de la que se le otorgaría en otras condiciones (un exceso de credibilidad) o bien se deriva de que se le otorgue menos credibilidad de la que recibiría en otras condiciones (un déficit de credibilidad). El prejuicio tenderá a exagerar o a devaluar la credibilidad otorgada al hablante. En la teoría que aquí desarrollamos, el foco va a estar puesto solo en los casos de déficit de credibilidad y

no en los de exceso<sup>1</sup>, en tanto la injusticia testimonial conlleva un prejuicio identitario negativo. La influencia del prejuicio identitario sobre el juicio de credibilidad de un oyente, dirá Fricker (2007, p. 28), es una actuación del poder identitario. Pues, en tales casos, la influencia del prejuicio identitario consiste en que una parte o partes controlan de forma efectiva lo que otra parte hace en virtud de concepciones colectivas de las identidades sociales implicadas.

Ya esclarecidas estas nociones de poder social e identitario, podemos abordar en particular los dos tipos de injusticia identificados por la autora en cuestión.

## **1.2. Injusticia Testimonial**

Toda injusticia epistémica lesiona a alguien en su condición de sujeto de conocimiento, y el modo particular en que la injusticia testimonial lo produce es llevando a un oyente a lesionar a un hablante en su capacidad como portador de conocimiento, como informante. Al inicio de este capítulo, habíamos establecido que la injusticia testimonial es aquella injusticia que se da cuando hay un déficit de credibilidad de un oyente para con un hablante por causa de un prejuicio identitario. En este sentido, el poder identitario forma parte intrínseca del mecanismo del intercambio testimonial debido a la necesidad que tienen los oyentes de utilizar estereotipos sociales en la estrategia heurística para la valoración espontánea de la credibilidad de sus interlocutores. En particular, si el estereotipo encarna un prejuicio que opera contra el hablante, entonces suceden dos cosas: se produce una disfunción epistémica en el intercambio (el oyente hace un juicio indebidamente devaluado de la credibilidad del hablante, lo que quizá tenga como consecuencia un desperdicio de conocimiento, además de que el oyente hace algo malo desde el punto de vista ético) y el hablante es injustamente desautorizado en su capacidad como sujeto de conocimiento.

---

<sup>1</sup>Vale aclarar que, en principio Fricker no considera que el exceso de credibilidad pueda derivar en una injusticia epistémica en sentido estricto. Sin embargo, recientemente, y a raíz de las críticas efectuadas por Jennifer Lackey (2018), Fricker (2023) ha reconocido que se puede cometer una testimonial en base a un exceso de credibilidad. Por ejemplo, en las declaraciones testimoniales de un juicio, podría ser que, por creérsele más a una de las partes, se cometa una injusticia testimonial hacia otras de las partes, a la que se le cree menos.

### ***Los tipos de injusticia testimonial: sistemática e incidental***

Fricker distingue entre dos tipos de injusticias testimoniales, las llamadas “incidentales” y las “sistemáticas”. Su posición es que sólo en el caso de injusticias testimoniales sistemáticas estamos en presencia de un tipo de injusticia que conlleva un genuino daño o desventaja para quien lo padece. Respecto de la Injusticia testimonial incidental, se constata la presencia de prejuicios capaces de causar un déficit de credibilidad, pero en los que la injusticia testimonial carece de la significación social estructural. Para ilustrar este tipo de injusticia, Fricker (2007, p. 27) utiliza el siguiente ejemplo: imaginemos un tribunal de una revista científica que mantiene un prejuicio dogmático contra un determinado método de investigación. Un hipotético colaborador podría quejarse aduciendo que el tribunal otorga a los autores que presentan hipótesis basadas en el método desfavorecido un grado de credibilidad mermado por los prejuicios. Por tanto, el prejuicio genera una auténtica injusticia testimonial. Aunque este tipo de injusticia testimonial puede resultar lesivo para la carrera de los potenciales colaboradores, su impacto sobre la vida del sujeto, en todo caso, estaría muy localizado. En el caso de una injusticia testimonial incidental, el prejuicio en cuestión no vuelve al sujeto vulnerable a cualesquiera otras modalidades de injusticia (jurídica, económica, política).

La injusticia testimonial sistemática, en cambio, concentra injusticias testimoniales que, a través del prejuicio común, están vinculadas a otros tipos de injusticia que podrían calificarse convenientemente como “sistemáticas”. Este es el caso de injusticia en la que el poder social y el prejuicio identitario efectivamente causan un déficit de credibilidad en función de una significación social estructural. Así pues, las injusticias testimoniales sistemáticas son producidas no por prejuicios episódicos, sino específicamente por aquellos prejuicios que “persiguen” al sujeto a través de las diferentes dimensiones de la actividad social: económica, educativa, profesional, sexual, jurídica, política, religiosa, etc. Ser objeto de un prejuicio nos vuelve susceptibles no sólo de injusticia testimonial, sino de toda una gama de injusticias diversas y, por tanto, cuando semejante prejuicio genera una injusticia testimonial, dicha injusticia estará conectada de forma sistemática con otros tipos de injusticias reales o potenciales. La autora utiliza como ejemplo central de injusticia testimonial sistemática la historia del personaje de Tom Robinson tomado de la novela de Harper Lee (1960) *Matar a un ruiseñor*. Se trata del caso de un hombre negro que es acusado y condenado por parte de un jurado compuesto por varones blancos de un crimen que no cometió (violar a una mujer blanca), a pesar de que en su testimonio él declara su inocencia y a pesar de tener pruebas a su favor.

Las formas más graves de injusticia testimonial, dirá Fricker (2007), son tanto *persistentes como sistemáticas*. “Persistente” califica la dimensión diacrónica de la gravedad, así como la relevancia de la injusticia testimonial, mientras que “sistemático” califica la dimensión sincrónica. Por el contrario, es poco probable que los casos de injusticia testimonial que no son persistentes ni sistemáticos resulten muy desventajosos en conjunto. En términos generales, la injusticia sistemática suele ser persistente, pues es probable que las concepciones de la imaginación de la identidad social que aparecen en los prejuicios relevantes más insistentes sean rasgos duraderos de la imaginación social.

Resulta necesario identificar la naturaleza precisa del daño ético adicional que experimenta el hablante en este tipo de injusticia. En este sentido, Fricker distingue entre las dimensiones primaria y secundaria de este agravio (2007, p. 44). El daño primario de la injusticia testimonial perjudica a las personas en su condición de portadores de conocimiento. El daño primario implica la vulneración de las capacidades del oyente como agente adquirente de conocimiento. Ser tratado como proveedor de conocimiento es un valor humano esencial, por lo que, cuando se viola, se sufre una injusticia intrínseca. La capacidad humana de proporcionar y compartir conocimiento e información es fundamental para nuestra humanidad, ya que está estrechamente ligada a nuestra capacidad de pensar y razonar. Cuando se niega esta capacidad, las personas sufren un daño epistémico. La importancia de este daño puede enfatizarse aún más al considerar lo que podríamos llamar «confiabilidad epistémica», que, como mínimo, incluye tanto la atribución de competencia como la sinceridad (Fricker, 2007, p. 45). Como resultado, se niega nuestra capacidad básica de razonar y compartir conocimiento, fundamental para nuestra identidad como seres humanos.

Los daños secundarios, por su parte, son las consecuencias, tanto prácticas como epistémicas, que eventualmente pueda tener dicha injusticia para la persona que la sufre. En cuanto a las consecuencias prácticas, podríamos considerar casos puntuales de injusticia testimonial, donde, por ejemplo, en un tribunal, alguien es declarado culpable en lugar de inocente. Otras consecuencias epistémicas secundarias resultan en casos claros de daño epistémico, donde se produce una pérdida general de lo que podría denominarse "confianza epistémica". 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). El prejuicio identitario en forma de injusticia testimonial puede

considerarse, además, un ataque general a la autoridad epistémica de una persona (Fricker, 2007, p. 48). La injusticia testimonial podría conducir a una pérdida general de confianza en las propias creencias y su justificación, lo que a su vez conlleva una falta de confianza en las propias creencias y en el posible conocimiento. Si esta falta de confianza persiste, puede haber una falta general de interés en la investigación o en cualquier tipo de participación en el proceso de adquisición de mayor conocimiento. Quizás de forma menos directa, esta pérdida de confianza epistémica podría impedir el desarrollo de ciertas virtudes intelectuales.

A modo de recapitulación de los conceptos desarrollados hasta aquí, podemos establecer que, en el tipo de injusticia testimonial sistemática, el principal tipo de prejuicio que rige a las personas es el prejuicio identitario. La influencia del prejuicio identitario sobre el juicio de credibilidad de un oyente es una actuación del poder identitario, es decir aquel que depende de que los agentes compartan una identidad social. La influencia del poder identitario consiste en que una parte o partes controlen de forma efectiva lo que otra parte hace en virtud de concepciones colectivas de las identidades sociales implicadas, operando a partir de un poder social estructural.

### **1.3. Injusticia Hermenéutica**

Como ya adelantamos al comienzo, la injusticia hermenéutica es aquella que surge a partir de una desventaja cognitiva asimétrica que nace del contexto social y práctico concreto. Para desarrollar este tipo de injusticia, Fricker (2007) retoma varios aportes y elementos del feminismo, en tanto este ha sido un movimiento que lleva años preocupándose por la forma en que las relaciones de poder constriñen la capacidad de las mujeres para comprender su propia experiencia.

Para ilustrar mejor la idea de injusticia hermenéutica, Fricker utiliza un ejemplo tomado de la crónica autobiográfica de Susan Brownmiller (1990), donde se recuperan algunos relatos de mujeres que asistían a los “grupos de concientización”<sup>2</sup>, una práctica muy común durante el feminismo de segunda generación. El ejemplo cuenta la historia de una mujer llamada Carmita Wood que vive una experiencia de acoso sexual en una fiesta de trabajo por parte de su jefe. Sin embargo, en el momento en que ella vive dicha situación no logra comprenderla en estos términos, sino que lo vive como una situación confusa que desencadena en una serie de síntomas físicos y

---

<sup>2</sup> Explicado de manera muy resumida: se trataba de reuniones grupales donde distintas mujeres (muchas veces desconocidas entre sí) relataban experiencias de su vida en torno a un tema particular. Muchas veces llegaban a conclusiones sobre sus experiencias a partir de los relatos que tenían puntos en común, lo cual les permitía comprender mejor las primeras.

psicológicos que la llevan a renunciar. No es hasta que un día se pone en contacto con otras mujeres que también trabajaban con su acosador, y se dan cuenta que todas habían vivido situaciones similares. A partir de allí deciden hacer una denuncia pública y luego de debatir sobre cómo se iban a referir a aquella experiencia que habían vivido, entre todas logran ponerse de acuerdo y nombrarla como “acoso sexual”. Lo fundamental aquí es que, a partir de ese momento, la protagonista al fin puede hacer inteligible un área significativa de su experiencia social. En ese sentido, el área de penumbra hermenéutica con la que había vivido hasta aquellos momentos constituyó un agravio contra ella en su capacidad como sujeto de conocimiento: *una injusticia hermenéutica*.

Es posible apreciar que estas mujeres sufrieron (entre otros daños) una desventaja cognitiva aguda derivada de un vacío en los recursos hermenéuticos colectivos, dado que estamos hablando de un momento histórico donde todavía no se comprendía como hoy en día lo que implica el acoso sexual. Para esclarecer mejor esta noción, Fricker especifica que el agravio epistémico sólo lo sufren ellas y no el acosador. Pues, en este ejemplo, acosador y acosada están cognitivamente incapacitados por igual a causa de la laguna hermenéutica (ninguno de los dos comprende correctamente el trato de él hacia ella), pero la incapacidad cognitiva del acosador no representa una desventaja significativa para él. En cambio, la incapacidad cognitiva de la acosada resulta de grave desventaja para ella. Pues, sin esa comprensión de su experiencia, queda profundamente perturbada, confusa y aislada, así como vulnerable también al acoso reiterado. Su desventaja hermenéutica la vuelve incapaz de comprender el maltrato del que es objeto, lo que a su vez le impide protestar contra él y, menos aún, conseguir que se tomen medidas efectivas para evitarlo.

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, 2007, pp. 162-164). El agravio secundario, al igual que en el caso de la injusticia testimonial, se deriva del primario, está constituido por daños prácticos y epistémicos. 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 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. Fricker no deja de aclararnos que diferentes grupos pueden sufrir una desventaja hermenéutica por infinidad de razones, pero solo algunas de esas desventajas cognitivas serán injustas. Por lo tanto, para encontrar la fuente más profunda de la injusticia epistémica, es necesario centrarse en las condiciones sociales de fondo. Para comprender mejor esta idea, en este punto resulta necesario introducir el concepto de marginación hermenéutica.

### ***Marginación Hermenéutica***

Cuando hay una participación hermenéutica desigual en algún(as) área(s) significativa(s) de la experiencia social, los miembros del grupo desfavorecido viven marginados hermenéuticamente. La idea de marginación es una idea político-moral que indica subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante. En varias ocasiones, la marginación puede explicarse en función del poder identitario. Cuando este último opera, lo más probable es que lo haga de manera netamente estructural, en la medida en que no va a haber ningún agente social (individual o institucional) que pueda identificarse como responsable de la marginación.

La marginación hermenéutica será de tipo *persistente y generalizada* desde el punto de vista epistémico cuando vuelve *estructuralmente prejuicioso* el recurso hermenéutico colectivo, ya que las interpretaciones de las experiencias sociales se verán influenciadas por los grupos de mayor poder hermenéutico. Esto se ve, por ejemplo, cuando el acoso sexual se interpreta como coqueteo, la depresión posparto como histeria, etc. Desde el punto de vista moral, lo que tiene de malo este tipo de marginación es que el prejuicio estructural que se imprime en el recurso hermenéutico colectivo es esencialmente discriminador: el prejuicio afecta a las personas en virtud de su pertenencia a un grupo socialmente impotente y, por tanto, en virtud de un aspecto de su identidad social. Así pues, se asemeja al prejuicio identitario de la injusticia testimonial. En este caso es llamado *prejuicio identitario estructural*. Una vez establecida esta noción, Fricker procede a elaborar la siguiente definición de injusticia hermenéutica:

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, 2007, p. 155).

Esta definición recoge el tipo de injusticia hermenéutica específicamente sistemática. En el contexto de la injusticia testimonial, una injusticia era sistemática solo si el prejuicio identitario que lo causaba perseguía al sujeto por diferentes esferas de la actividad social, con lo que lo volvía susceptible de sufrir otras formas de injusticia. Exactamente de igual forma, también puede hacerlo la marginación. En sus raíces, ambos tipos de injusticia epistémica sistemática se derivan de desigualdades estructurales de poder.

Por otro lado, al igual que en la injusticia testimonial, puede haber casos de injusticia hermenéutica que no son sistemáticos, sino *incidentales*. Mientras que los casos sistemáticos propenderán a comportar la marginación hermenéutica persistente y *generalizada*, los casos incidentales mostrarán tendencia a comportar marginación hermenéutica solo de manera fugaz y/o en relación con una parcela muy localizada y singular de la experiencia del sujeto. Así pues, las injusticias hermenéuticas incidentales no se derivan de una desigualdad de poder estructural, sino más bien de un momento aislado de indefensión. Fricker pone como ejemplo el caso de un hombre blanco, culto, heterosexual que se siente acosado por un fanático religioso sin ser capaz de comunicar su experiencia a su pareja o a la policía. En este caso, si bien hay una laguna hermenéutica colectiva que está impidiéndole presentar su experiencia de forma comunicativamente inteligible, se trata de un momento singular y aislado de marginación hermenéutica. La injusticia no se deriva de ningún prejuicio identitario estructural; al contrario, padece la injusticia no debido al tipo social que es, sino más bien a pesar de él. Por esta razón se trata de una injusticia hermenéutica incidental.<sup>3</sup>

#### **1.4. La virtud de la justicia testimonial y de la justicia hermenéutica**

El daño principal de la injusticia testimonial, como ya lo establecimos, concierne a la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento debido a un prejuicio identitario por parte del oyente. El daño principal de la injusticia hermenéutica concierne a la exclusión del sistema de aportación de saber al fondo común de conocimiento debido al prejuicio identitario estructural en los recursos hermenéuticos colectivos. La primera exclusión prejuiciosa se hace en

---

<sup>3</sup> Fricker toma este ejemplo de la novela de Ian McEwan, *Enduring Love* (2007, pp. 156-157).

relación con el hablante, la segunda en relación con lo que está tratando de decir y/o en cómo lo dice. Así pues, los agravios implicados en ambos tipos de injusticia están atravesados por una significación epistémica común: la exclusión prejuiciosa de la participación en la difusión del conocimiento.

Ahora bien, ¿es posible mitigar estos dos tipos de injusticia y de alguna manera “hacer justicia epistémica”? Para abordar este punto, Fricker introduce dos conceptos: el de la virtud de la justicia testimonial y el de la virtud de la justicia hermenéutica, respectivamente. Estas virtudes son híbridas, por cuanto operan como virtudes intelectuales y éticas a la vez. En el caso de la virtud de la justicia testimonial, un oyente virtuoso será aquel que busque corregir o al menos neutralizar el impacto del prejuicio en sus juicios, realizando una revalorización compensatoria nítida de la credibilidad. En el segundo caso, un oyente hermenéuticamente virtuoso será aquel que contribuya de forma efectiva a generar un microclima hermenéutico más inclusivo mediante el adecuado tipo de diálogo con el hablante, que suponga una escucha de naturaleza más proactiva y socialmente atenta. De la misma manera, el fin mediato de esta virtud es neutralizar el impacto del prejuicio identitario estructural sobre nuestro juicio de credibilidad. Y a su vez, el fin último será lograr una comprensión más adecuada y hacer justicia.

La virtud de la justicia hermenéutica comparte de forma natural con la virtud de la justicia testimonial la demanda de una conciencia crítico-reflexiva atenta a los propios prejuicios -heredados de un contexto social particular-. De esta suerte, ambas virtudes gobiernan la conducta epistémica en un contexto socialmente situado. Lo que este tipo de sensibilidad reflexiva permite realizar es algún tipo de corrección al juicio de credibilidad inicial. Por tal razón, ambas virtudes poseen una dimensión correctiva.

El ejercicio de las virtudes aspira en última instancia a la eliminación real de la injusticia misma que está destinada a corregir. Sin embargo, la autora no pasa por alto que, para modificar las desiguales relaciones de poder que generan las condiciones para la injusticia testimonial y hermenéutica (la marginación hermenéutica), se requiere bastante más que cualquier tipo de conducta individual virtuosa; requiere de una acción política grupal para el cambio social (Fricker, 2007, p. 174). De modo que el principal papel ético para la virtud de la justicia sigue siendo mitigar el impacto negativo que la injusticia causa sobre el hablante.

## 1.5. Nuevos aspectos en la caracterización de la injusticia epistémica

A partir de la primera propuesta de Fricker, que hasta aquí hemos presentado de manera sintetizada, la noción de injusticia epistémica fue evolucionado y ganando cada vez mayor relevancia, transformándose en el foco de atención de nuevas discusiones y debates de diversa índole en el ámbito filosófico. Como es de esperar, la misma autora, siendo partícipe y estando al tanto de estos debates, escribe diversos artículos, entre los cuales queremos centrarnos en uno de ellos, titulado *Evolving concepts of epistemic injustice* (Fricker, 2017a). En el mismo, Fricker se propone aclarar y delimitar los conceptos de injusticia hermenéutica y testimonial, narrando su genealogía, respondiendo a algunas de las críticas y comentarios que recibieron estos conceptos para, finalmente, reflexionar sobre el sentido primigenio de la creación de estos conceptos.

Es así como la filósofa comienza por plantearse la pregunta: ¿Para qué nos sirve el concepto de injusticia epistémica? Teniendo en cuenta que el significado en uso ha ido evolucionando más allá de su sentido original, lo primero que se propone hacer es una delimitación conceptual. Para ello, considera la propuesta de David Coady (2010 y 2017) de ampliar el sentido de “injusticia epistémica” hacia un tipo de *injusticia* distributiva. Esto sería: el daño que se da cuando alguien recibe una cantidad menor de la que debería recibir si hubiera una distribución justa de bienes epistémicos. Ahora bien, tras esta propuesta de ampliación del sentido de la injusticia epistémica, Fricker (2017a) defenderá, en contraposición a Coady, la necesidad de una delimitación, estableciendo que este concepto sólo será de utilidad si permanece delimitado y bien especificado.

De esta manera, la primera novedad que puede observarse con relación a su libro de 2007 es la explicitación de que este tipo de injusticia es una forma (directa o indirecta) de discriminación. La causa de la injusticia testimonial es un prejuicio que hace que un hablante sea minusvalorado y percibido como epistémicamente inferior (discriminación directa). Por su parte, el origen de la injusticia hermenéutica se encuentra en los trasfondos desiguales de oportunidades hermenéuticas, donde algunos hablantes están situados en un contexto injusto y de desventaja, tanto para comprender, como para lograr que otras personas entiendan esta misma experiencia de desventaja (discriminación indirecta). Por lo tanto, a partir de aquí, estos fenómenos serán calificados como dos tipos de “injusticia epistémica discriminatoria”. Si bien, la idea de discriminación parecía estar ya implícita en la formulación original del concepto, en esta ocasión se propone de forma explícita.

Otro punto de delimitación que establece la autora es que el factor decisivo que caracteriza a la injusticia epistémica es la ausencia de manipulación deliberada y consciente. En los casos de injusticia testimonial, el oyente formula un tipo de juicio acerca de la credibilidad del hablante. Este tipo de juicio es muy diferente de cualquier forma de manipulación deliberada y dirigida a que las creencias verdaderas o razonables de alguien se presenten como falsas o infundadas. Cuando esto ocurre, la persona que manipula o tergiversa no necesita, en absoluto, minusvalorar o juzgar de forma errada el estatuto epistémico del sujeto puesto en duda. Sucede, más bien, al contrario: quien manipula es consciente de que la otra persona sabe o tiene razones para creer algo y, sin embargo, rebaja el estatus epistémico de esta persona. La injusticia testimonial, por el contrario, se da solo cuando hay un juicio discriminatorio erróneo, pero que es inocente e involuntario.

En segundo lugar, y en lo referido a la injusticia hermenéutica, es posible que la oyente que no logra entender esté intentando comprender con todas sus fuerzas, pero no lo consigue por una dificultad objetiva. En este caso, ella no manipula, oculta o tergiversa nada de forma deliberada. Dado que la causa de este tipo de injusticia es estructural, la injusticia hermenéutica seguirá persistiendo pese a los esfuerzos individuales para evitarla. Recordemos que, si bien puede ser mitigada, en cierta medida, por conductas especialmente virtuosas por parte de hablantes individuales, la erradicación completa de esta forma de injusticia va a requerir bastantes más cambios a nivel social. En resumen, y conforme lo dicho hasta aquí, podemos observar que, en esta nueva ocasión, la autora utiliza la idea de discriminación y de la naturaleza no intencional de los juicios a fines de brindar una delimitación conceptual más precisa.

Una vez subrayada la naturaleza no intencional de los dos tipos de injusticia epistémica, la autora procede a retomar las opiniones de otros autores (Medina 2012 y 2013, Pohlhaus 2012, Dotson 2012, Mason 2011) que destacan la importancia de reconocer nuestro rol como agentes que mantenemos y continuamos estas formas injusticias. Fricker reconoce que la no intencionalidad no significa estar libres de culpa, más bien al contrario, y que, en el caso concreto de la injusticia testimonial, el pensamiento prejuicioso casi siempre es culpable en algún grado y de forma muy frecuente.

Otro aporte importante de Fricker posterior al libro de Injusticia Epistémica son el añadido de los casos “moderados” de injusticia hermenéutica. Se trata de situaciones en la que los recursos expresivos para dar cuenta de la discriminación epistémica están disponibles, pero no tienen la circulación adecuada para que estén a

disposición a las personas. De esta manera, damos por presentada la teoría de la injusticia epistémica tal como es desarrollada por Miranda Fricker.

## Capítulo 2

### LA PRIORIDAD DEL CONOCIMIENTO PROPOSICIONAL: LAS CRÍTICAS DE SHOTWELL A FRICKER

En el artículo "Forms of knowing and epistemic resources" (2017), Alexis Shotwell sostiene la tesis de que Fricker elabora la teoría de la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica conservando un enfoque paradigmático en torno al conocimiento proposicional, lo cual la lleva a marginar otros recursos epistémicos. El argumento principal de este artículo defiende la idea de que centrarse en el conocimiento proposicional como si fuera la única forma de saber que vale la pena considerar es en sí misma una forma de injusticia epistémica, porque conduce a la marginación y el descuido de los recursos epistémicos que pueden ayudar a los sujetos oprimidos a crear mundos más justos. Cabe destacar que, entre las diversas críticas que ha recibido Fricker, la de Shotwell en particular resulta relevante porque concierne al tema central de esta tesina, a saber: la dimensión afectiva de la injusticia epistémica. Esto se debe a que, dentro de los recursos epistémicos que son marginados por Fricker según Shotwell, encontramos un tipo de conocimiento no proposicional que incluye a las emociones. Por lo tanto, si Shotwell está en lo correcto en su crítica, eso implicaría aceptar que la teoría de la injusticia epistémica ha dejado de lado a las emociones.

El artículo de Shotwell se encuentra dividido en cuatro partes, además de la introducción donde anticipa su argumento central y la crítica a Fricker. En las tres primeras secciones se analizan fundamentalmente las discusiones sobre la dicotomía entre el "saber-que" y el "saber-cómo", y entre el conocimiento proposicional y el conocimiento no-proposicional, y se presenta la posición de la autora al respecto de estas discusiones. Finalmente, en la cuarta sección retoma la crítica a Fricker que ya había anticipado en la introducción. A continuación, haremos una breve presentación de las ideas centrales de su artículo dividida en dos partes: (1) primero, haremos una breve reconstrucción de las primeras tres secciones de su trabajo, con el objetivo de poner en contexto su posición epistemológica sobre las discusiones respecto de la distinción entre conocimiento proposicional/no-proposicional y tener en cuenta cuál es la base teórica desde la cual propone su crítica, (2) en segundo lugar, presentaremos sus cuestionamientos a la concepción de Fricker.

## 2.1 Discusiones sobre la dicotomía entre conocimiento proposicional y no proposicional

La dicotomía entre el “saber-que” (*knowing-that*) y el “saber-cómo” (*knowing-how*) ha estructurado gran parte de la discusión sobre qué formas de conocimiento proposicional y no-proposicional puede haber. En expresiones de conocimiento del tipo “S sabe que P”, lo que sigue a “que” es una proposición que afirma un hecho posible particular. En este sentido, el “saber-que” sugiere que el estado doxástico del agente implica la atribución de saber proposicional, para el caso del conocimiento. El “saber-cómo”, en cambio, no suele pensarse como una relación entre un pensador y una proposición sino como una habilidad o complejo de disposiciones que permiten al agente saber cómo hacer algo en particular (Ryle, 1971, pp. 212-225).<sup>4</sup>

Autores como Jason Stanley y Timothy Williamson (2001), sin embargo, rechazan la tesis de que hay una distinción fundamental entre el saber-cómo y el saber-que y sostienen, a la vez, que el saber-cómo es una especie de saber-que. Primero, sostienen que es discutible que, si una persona hace algo, ella sabe-cómo hacerlo. Por ejemplo, si Ana digiere alimentos, ella sabe cómo digerir alimentos. Esta crítica parece restringir los casos de saber-cómo sólo a acciones intencionales. Segundo, Shotwell considera falsa la afirmación de Ryle (1971, p. 213) de que las manifestaciones de saber-que deban ser acompañadas de la contemplación de proposiciones y que esto resulta crucial para comprender la diferencia con un tipo de saber práctico como es el saber-cómo. Según Stanley y Williamson, el saber-que no requiere de un acto intencional que consista en contemplar proposiciones. Tercero, estos autores discuten la descripción positiva que da Ryle del saber-cómo en términos de la habilidad de un agente para realizar una determinada acción. Las adscripciones de saber-cómo no involucran necesariamente sus habilidades correspondientes. Por ejemplo: un instructor de esquí puede saber cómo hacer una maniobra muy difícil, pero puede no salirle. Un pianista que haya perdido ambos brazos en un accidente trágico aún sabe cómo tocar el piano, aunque haya perdido la habilidad de hacerlo.

Shotwell recoge como punto de partida de su análisis uno de estos ejemplos o experimentos mentales esgrimidos por Stanley y Williamson (2001). Se trata del

---

<sup>4</sup> Otros autores han argumentado que no es necesario pensar el saber-cómo en términos de habilidades a fin de diferenciarlo del saber proposicional. David Carr (1979), por ejemplo, afirma que la distinción entre saber-cómo y saber-que puede describirse diciendo que mientras el primer tipo de saber representa una relación entre agentes y acciones y, por ende, no adscriben conocimiento proposicional, el segundo tipo de saber debe admitirse de forma característica como una relación entre agentes y proposiciones. Así, por ejemplo, en “Ana sabe cómo andar en bicicleta”, la oración contiene como complemento una descripción de una acción, no una proposición.

mencionado caso en que una maestra pianista pierde ambos brazos en un trágico accidente automovilístico. Según estos autores, podríamos decir que la maestra aún sabe tocar el piano y que sólo ha perdido la capacidad de hacerlo. Es decir que las capacidades de la maestra para tocar se ven obstaculizadas por la pérdida de sus manos, pero podríamos intuir que su conocimiento de tocar el piano está intacto (Stanley y Williamson 2001: 6). Este ejemplo es relevante, porque reúne puntos clave del argumento intelectualista sobre la idea de que todo saber-cómo es en verdad una forma de saber-que. Ahora bien, para Shotwell, este experimento mental nos muestra cuán empobrecidos están los estándares filosóficos sobre los puntos de vista del conocimiento, y cuán limitado y potencialmente injusto son los experimentos mentales. A continuación, utiliza este ejemplo y otros de la vida real para pensar en los casos de injusticia epistémica.

El argumento de Shotwell puede ser analizado en cuatro partes:

1. Cuando hablamos de un saber hacer (por ejemplo, el saber tocar el piano de la maestra), hay una historia mucho más rica para contar de lo que se ha captado, y obtenemos una parte de esa historia atendiendo a la relación entre capacidad y habilidad.

2. Sin embargo, el efecto de perder los brazos para la maestra es más complejo que la pérdida de sus habilidades especializadas. Su vida, incluyendo importantes aspectos de su vida epistémica, cambia profundamente más de lo que hubiera cambiado de haberse perdido todos los pianos del mundo, por ejemplo. Si bien el accidente afecta a las formas de conocimiento que incluyen proposiciones y habilidades especializadas, Shotwell dirá que también se involucran otros recursos epistémicos como el conocimiento afectivo, conocimiento tácito y más.

3. Atender a los rasgos sociales y políticos de la transformación corporal a través de los relatos de personas reales que viven con discapacidades adquiridas nos da una imagen más rica de la experiencia de vida que los experimentos mentales. En lugar de los experimentos mentales habituales en que los filósofos imaginan escenarios brutales para personas ficticias, debemos prestar atención a estos complejos aspectos políticos e interpersonales de conciencia en la teorización del conocimiento.

4. Una descripción más rica de las formas de conocimiento y una atención a las experiencias vividas por las personas en el mundo nos ayudan a identificar, analizar y corregir las injusticias epistémicas, y, por lo tanto, a comprender mejor los recursos epistémicos.

A partir de este punto, Shotwell propone pensar en al menos cinco tipos diferentes de comprensión que entran en juego en el ejemplo de la maestra.

1. En primer lugar, hay un nivel proposicional del conocimiento, a través del cual la maestra pensó y piensa la música, los músicos, la técnica, la historia, etcétera. El conocimiento proposicional es susceptible de lo que a menudo se entiende como el tipo "tradicional" del conocimiento: actividad de hacer enunciados sobre el mundo que son verificables por la experiencia. Por ejemplo: ¿Mozart vivió? ¿Cuál es la clave de esta sonata? ¿A qué hora empieza el concierto? Este aspecto de su comprensión de tocar el piano puede estar relativamente intacta independientemente de la disponibilidad de sus brazos para tocar el piano. Luego de este primer tipo de comprensión proposicional, entran en juego los otros cuatro niveles de comprensión que son no-proposicionales y que, en su conjunto, Shotwell denominará "conocimiento implícito" o "entendimiento implícito", estos son:

2. La capacidad de la maestra para ejecutar la habilidad en cuestión, en este caso, tocar el piano. Este tipo de habilidad encarnada es una de las cosas centrales que la maestra debe haber poseído, practicado y desarrollado como parte de su condición de maestra pianista. Estos hábitos no son totalmente no-conceptuales, los profesores pueden comunicarlos proposicionalmente. Sin embargo, aprender a hacer música implica acciones corporales que se practican y cambian conscientemente. La comprensión hábil, el saber-cómo, implica la capacidad de llevar a cabo una práctica; desarrollar dicha capacidad utilizando los brazos.

3. Su encarnación socialmente situada como alguien que se mueve a través del mundo como maestra pianista. La habilidad de tocar el piano le dio una identidad a la maestra, una forma de ser y un conjunto de relaciones sociales que acompañaban ese hacer, es decir, la maestra había moldeado su subjetividad en torno a ello. Y esta capacidad le abrió formas de vida que conllevan ser una maestra pianista. La cuestión no es solamente si todavía sabe tocar: es una cuestión de cómo reconstruir una identidad que se había formado en torno a una habilidad que era física, cognitiva, socialmente situada, afectiva y más.

4. Su conocimiento tácito o distal potencialmente proposicional. Este tipo de saber incluiría descubrir la historia de una pieza musical en particular, el estilo de la compositora, cómo relacionarse con la audiencia mientras tocaba y cómo comportarse como maestra. El conocimiento tácito, potencialmente proposicional, es aquella forma de saber que ha llegado, con el tiempo, a ser sin decirse.

5. Su comprensión afectiva o emocional. Si imaginamos lo que significaría perder los brazos para alguien cuya identidad está profundamente ligada al uso

particular que hace de ellos, podríamos pensar en el dolor, la confusión, la ira, el sentimiento de pérdida, junto con otras emociones complejas para las que no tenemos nombres. Esta idea de comprensión afectiva es, precisamente, la que nos interesa desarrollar en la presente tesina.

En otras palabras, todos nosotros participamos en formas de conocimiento que incluyen proposiciones, pero también existen niveles de comprensión que implican habilidades complejas y capacidades especializadas, una encarnación socialmente situada de tales habilidades, el conocimiento tácito o distal potencialmente proposicional y una comprensión afectiva o emocional. Toda esta variedad compleja de niveles o capas de entendimiento y comprensión es lo que la autora llama "conocimiento implícito" o "entendimiento implícito". Estos niveles de comprensión resultarían mayormente lesionados en comparación con el conocimiento proposicional en el accidente de la maestra. De esta manera, el considerar que la única parte epistémicamente relevante del caso "Maestra" es el saber proposicional es en sí mismo una injusticia epistémica, según Shotwell.

Siguiendo esta idea, Shotwell afirma que no debemos entender a los recursos epistémicos como el tipo de cosas que nos ayudan a adquirir sólo conocimiento proposicional (aunque tal conocimiento, con seguridad, nos será útil). Por el contrario, hay varias formas de saber útil para el trabajo de reparar la injusticia epistémica, y las formas no proposicionales están entrelazadas de forma implícita con formas proposicionales en las prácticas cotidianas. Las formas de conocimiento más allá de lo proposicional deben incluirse como parte de la producción y posesión del conocimiento. Por lo tanto, lidiar con la injusticia epistémica se beneficiaría de la atención a los recursos epistémicos involucrados en la comprensión y el conocimiento implícitos.<sup>5</sup> Hasta aquí, presentamos la posición epistemológica de Shotwell respecto de las discusiones sobre la distinción entre conocimiento proposicional y no-proposicional.

## **2.2 El cuestionamiento a la posición de Fricker**

La parte final del artículo mencionado de Shotwell alega que, en su mayor parte, las personas que piensan en los recursos epistémicos dentro del contexto de la injusticia epistémica se centran en los conceptos y/o en la disponibilidad de buenos o

---

<sup>5</sup> Además del ejemplo ficticio de la maestra de piano, en el artículo se utilizan otros ejemplos de la vida real que aquí no traeremos a colación porque consideramos que, a los efectos de esta tesina, el primero es suficiente para ilustrar las argumentaciones de Shotwell.

mejores conceptos para un conocimiento adecuado. Pero, para comprender los recursos epistémicos a los que recurren los conocedores en su búsqueda de la justicia, también debemos tener en cuenta las formas de conocimiento que no adoptan una forma proposicional o conceptual.

En este punto, se traen a colación los aportes de Kirstie Dotson, quien ofrece una concepción más amplia de los recursos epistémicos al poner la atención en los sistemas epistémicos. Los recursos epistémicos colectivos de los que dependemos para dar sentido y participar del mundo puede verse empobrecido y dañado por la opresión sistémica. Dotson sostiene que un sistema epistemológico es un concepto holístico que se refiere a todas las condiciones para la posibilidad de producción y posesión de conocimiento (Dotson, 2014, p. 121)

Tanto el ejemplo ficticio de la maestra de piano y otros ejemplos de la vida real que aquí no mencionamos, buscan ilustrar la idea de que hay formas de conocimiento más allá de lo proposicional, que deben incluirse como parte de la producción y posesión del conocimiento. En este punto, Shotwell afirma que las prácticas dominantes en la epistemología, centradas en el conocimiento proposicional, son deficientes en parte porque delimitan el alcance de los recursos epistémicos. Shotwell continúa:

Incluso proyectos liberadores como el enfoque de Fricker se centran en recursos conceptuales para abordar la búsqueda de la justicia epistémica. Cuando Fricker articula la injusticia testimonial como el caso de hablantes que reciben credibilidad disminuida debido a su posición social en una situación injusta y la injusticia hermenéutica como "la injusticia de tener un área significativa de la experiencia propia oculta de la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica" (Fricker, 2007, p. 158), conserva un enfoque paradigmático respecto del conocimiento proposicional. No tener los conceptos y el lenguaje para dar cuenta de una experiencia, o no tener las propias palabras tomadas en serio son ciertamente formas de injusticia epistémica. Pero también es una forma de injusticia epistémica no tener acceso a suficientes recursos epistémicos expresados en una visión del saber confinada al lenguaje y conceptos. (Shotwell, 2017, pp. 86-87)

A continuación, se pregunta: ¿Qué pasaría si entendiéramos que el saber que está perpetua y significativamente conectado a formas de conocimiento que incluyen emoción, habilidad, situación social, encarnación y más? ¿Cómo se expandiría nuestra búsqueda de justicia epistémica si consideramos más que las adecuaciones de

nuestros conceptos y lenguaje a nuestra experiencia? Finalmente concluye con la idea de que, para buscar mundos mejores y más justos, debemos expandir nuestras explicaciones epistémicas incluyendo los recursos que utilizamos en nuestras prácticas cotidianas, como nuestros sentimientos, presuposiciones, prácticas encarnadas y comportamiento hábil como aspectos sobresalientes de nuestras vidas.

Lo que podemos observar en este extracto, es que Shotwell incluye a Fricker dentro de la epistemología tradicional que se centra en el conocimiento proposicional y en los recursos conceptuales, incluso para la búsqueda de justicia epistémica dentro de su propia teoría. Y a su vez, podemos observar que resalta la necesidad de incluir la amplia gama de recursos epistémicos incluidos en su noción de “conocimiento implícito” para buscar mitigar la injusticia epistémica, incluso para la búsqueda de mundos mejores. Ahora bien, en este punto resulta oportuno preguntarnos: ¿Tiene Shotwell realmente razón al decir que Fricker no reconoce más que recursos conceptuales en el desarrollo de la justicia epistémica? A ello responderemos en la sección que sigue.

## Capítulo 3

### ANÁLISIS DE LA CRÍTICA DE SHOTWELL A FRICKER

El artículo de Shotwell (2017) puede dividirse, según lo que deducimos en el Capítulo 2, en dos partes. En la primera expone y desarrolla su posición epistemológica en torno a la noción de “conocimiento implícito” y discute con aquellos autores que sostienen la idea de que todo conocimiento no-proposicional es traducible a conocimiento proposicional. En segunda parte establece que Fricker privilegia el conocimiento proposicional y se centra sólo en recursos conceptuales en su teoría. Lo que podemos observar como primera característica, es que Shotwell desarrolla y profundiza mucho más la primera parte que la segunda. A su vez, de estas dos partes, podemos extraer dos tesis principales. Estas son:

- Centrarse en el conocimiento proposicional como si fuera la única forma de saber que vale la pena considerar es en sí misma una forma de injusticia epistémica, porque conduce a la marginación y el descuido de los recursos epistémicos que pueden ayudar a los sujetos oprimidos a crear mundos más justos.

- Fricker conserva un enfoque paradigmático respecto del conocimiento proposicional y se centra solo en recursos conceptuales para abordar la búsqueda de justicia epistémica. Esto la lleva a dejar de lado otros niveles de entendimiento, dentro de los cuales se encuentra la comprensión afectiva o emocional.

A continuación, analizaremos estas dos tesis por separado, con el fin de tomar una posición respecto de ambas.

#### 3.1 Análisis de la primera tesis de Shotwell

La pregunta que planteamos aquí es: ¿vamos a aceptar la idea de que centrarse en el conocimiento proposicional y marginar otros recursos se trata de una injusticia epistémica? En primera instancia, debemos recordar que, para Fricker, una injusticia epistémica es tal por dañar a una persona en tanto sujeto de conocimiento, y con arreglo a ello se distinguen las injusticias de tipo testimonial y las de tipo hermenéutico. Entonces, la crítica de Shotwell parece enfrentarnos a una disyuntiva: o la “nueva” injusticia epistémica por ella detectada es un subtipo de injusticia epistémica diferenciable de los conceptos de injusticia testimonial y hermenéutica, o es un tipo de injusticia epistémica que se encuadra dentro de alguno de estos dos subtipos existentes. Si se trata de la segunda opción, deberíamos ser capaces de identificar si

la clase de injusticia epistémica detectada por Shotwell se trata de una injusticia testimonial o de una injusticia hermenéutica.

Si retomamos la cita de Shotwell (2017), podemos observar que luego de recuperar las definiciones de la injusticia testimonial y hermenéutica, agrega lo siguiente:

no tener los conceptos y el lenguaje para dar cuenta de una experiencia (injusticia hermenéutica), o que mis palabras no sean tomadas en serio (injusticia testimonial) son ciertamente formas de injusticia epistémica. Pero también es una forma de injusticia epistémica no tener suficiente acceso a los recursos epistémicos expresados en una visión del saber confinada al lenguaje y conceptos. (Shotwell, 2017, p. 87)

Visto de esta manera, podríamos decir que, para Shotwell, este es un nuevo tipo de injusticia epistémica, distinta de los otros dos. La autora justifica la idea de que centrarse en el conocimiento proposicional configura una injusticia epistémica, porque conduce a la marginación y el descuido de los recursos epistémicos que pueden ayudar a los sujetos oprimidos a crear mundos más justos. Otra interpretación posible es que se trata de una meta-injusticia o una injusticia de segundo orden, dado que es la teoría la que es injusta y no se trata de una teoría que describe una injusticia sobre un sujeto.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿cuál es la razón por la cual la inclusión de los recursos epistémicos no-proposicionales podría “ayudar a crear mundos más justos”? Si la respuesta está en el hecho de que tales recursos ayudarían a los sujetos oprimidos a tener una mayor comprensión colectiva de su experiencia, la marginación de estos conduciría a una injusticia hermenéutica. Y si, por otro lado, creemos que la inclusión de tales recursos ayudaría a los sujetos privilegiados a otorgar un mayor grado de credibilidad a la palabra de sus interlocutores y a disminuir su prejuicio identitario, entonces la marginación de tales recursos podría generar una injusticia testimonial. Si lo tomamos en este sentido, pareciera que el tipo de injusticia epistémica que describe Shotwell ya está incluida en los dos tipos de injusticia ya existentes.

Más allá de esta distinción, hay un punto en el cual coincidimos con el planteo de Shotwell: la idea de que los afectos, las emociones, y todos los niveles de entendimiento implícito, son necesarios para la justicia epistémica y “para crear mundos más justos”. Un oyente que no tenga en cuenta estos elementos verá obstaculizada su comprensión de la realidad o su credibilidad en la palabra de un

hablante. En ese sentido, coincidimos con la idea de que hay recursos epistémicos como las emociones que son indispensables para pensar la teoría de la injusticia epistémica.

Sin embargo, hay una pregunta que subyace a todas estas, a saber: ¿por qué consideraríamos que el conocimiento proposicional no puede incluir otros recursos, aquellos envueltos por el “conocimiento implícito”? Y más aún, ¿el conocimiento proposicional excluye la comprensión afectiva y emocional? ¿No puede haber una concepción cognitiva de las emociones? La asociación de fondo en ambas preguntas tiene que ver con equiparar proposición a racionalidad, y con sostener una dicotomía entre razón/emoción, proposición/emoción.

### **3.2 Análisis de la segunda tesis de Shotwell**

La segunda tesis de Shotwell que deseamos someter a discusión afirma que Fricker conserva un enfoque paradigmático respecto del conocimiento proposicional y que la misma se centra en recursos conceptuales para abordar la búsqueda de justicia epistémica. Lo que debemos evaluar es si este compromiso por parte de Fricker implica la exclusión de otros recursos como los afectos y las emociones en su teoría. Una primera observación es que Shotwell sólo cita las definiciones de injusticia testimonial y hermenéutica para establecer que Fricker se centra en el lenguaje y los conceptos en su enfoque, pero no profundiza otros puntos fundamentales de su obra. Además, como ya mencionamos antes, dedica muy poco desarrollo a esta crítica, en comparación con el resto de su artículo.

Ahora bien, una revisión del planteo original de Fricker, permite inferir que, si bien se concede cierto privilegio al tipo de conocimiento proposicional y a los recursos conceptuales en la *definición* de la injusticia epistémica, ello no implica que no se dé lugar a otros recursos en el contexto de su propuesta. De hecho, en *Epistemic Injustice* se apela a muchos de los recursos que Shotwell (2017) incluye en su noción de conocimiento implícito, dentro de los cuales las emociones juegan un rol decisivo. Por ejemplo, dentro de las virtudes de la justicia epistémica, la empatía es definida como una capacidad cognitiva emocional. También son mencionadas otras emociones en los ejemplos de injusticia hermenéutica, como es el caso de la vergüenza. Por otro lado, contamos con un artículo escrito por Fricker en el año 1991 llamado “Reason and Emotion” donde nuestra filósofa busca establecer los vínculos entre las facultades de la razón y la emoción, buscando superar toda visión dualista sobre las mismas. Si bien la mención de algunas emociones en su libro o el hecho de que en el pasado la misma

Fricker haya abordado el tema de las emociones en otros textos no es razón suficiente para descartar del todo la crítica de Shotwell, pero al menos nos permite poner un primer reparo. De esta manera, para poder someter a discusión la crítica de Shotwell, creemos que es necesario profundizar en cuál es la noción de emoción que subyace a la filosofía de Fricker. Para cumplir con este propósito, nos proponemos analizar y desarrollar con mayor profundidad en el próximo apartado cuál es la concepción de las emociones que encontramos desplegada tanto en *Epistemic Injustice* (2007) como en "Reason and Emotion" (1991).

## Segunda Parte

# LAS EMOCIONES EN LA TEORÍA DE LA INJUSTICIA EPISTÉMICA

En esta segunda etapa de investigación nos proponemos mostrar que existe una concepción integral de las emociones presente en la filosofía de Fricker. Para este objetivo resulta necesario introducir un artículo escrito por la filósofa en 1991 titulado "Reason and Emotion", donde ya tempranamente nos muestra la importancia que atribuye a las emociones, otorgándoles un potencial político-subversivo. El análisis de este artículo resulta de vital relevancia para esta etapa porque muestra una gran influencia de la epistemología feminista, caracterizada por dar centralidad a las emociones, tanto desde un punto de vista epistémico como ético-político. A su vez, retoma las disputas del feminismo con las epistemologías tradicionales sobre la dicotomía razón-emoción. De esta manera, nos orientamos a abordar el segundo objetivo específico de esta tesina, a saber: dilucidar cuál es la concepción de las emociones que se encuentra subyacente a la teoría de la "injusticia epistémica". A su vez, nos permitirá terminar de concretar el primer objetivo que comenzó siendo abarcado en el apartado anterior.

El recorrido que realizaremos en esta etapa para abordar nuestros objetivos se dividirá en dos capítulos. En el capítulo cuatro, tomaremos como eje el análisis de "Reason and Emotion" (Fricker, 1991). Allí podremos observar que Fricker rechaza el modelo polarizado entre razón-emoción, y propone en su lugar un modelo interactivo entre ambas facultades. En este artículo se observa una marcada influencia del feminismo en cuanto a su reivindicación de las emociones. En el quinto capítulo procuraremos reconstruir la concepción de emociones presente años más tarde en su *Epistemic Injustice*, la cual, si bien puede presentar ciertos matices, exhibe en su conjunto continuidad respecto de su concepción temprana. Por ejemplo, la filósofa continúa sosteniendo el rechazo a los modelos dualistas que buscan polarizar la emoción y la razón. En este sentido, debemos dilucidar qué impacto tuvo "Reason and Emotion" en la teoría de la injusticia epistémica. Según nuestra lectura, existe una relación de continuidad entre ambas producciones de Fricker, lo cual deja en evidencia el lugar significativo que ocupan las emociones en la filosofía de Fricker desde una etapa temprana hasta sus obras más maduras.

En otras palabras, Fricker parece sostener a través del tiempo una concepción integral de la emoción que apunta a superar visiones dicotómicas. El propósito general

de esta etapa es reconstruir la concepción de las emociones presente en la teoría de la injusticia epistémica. Con ello buscaremos demostrar que las emociones sí ocupan un rol relevante en la filosofía de Fricker.

## Capítulo 4

### RAZÓN Y EMOCIÓN. UNA RELACIÓN DE INTERDEPENDENCIA

El artículo “Reason and Emotion” (Fricker, 1991) comienza planteando el conflicto clásico en torno al -supuesto- dualismo existente entre la razón y las emociones que se ha dado históricamente en las discusiones entre la filosofía occidental y el feminismo. Esta disputa surge de la crítica feminista según la cual la filosofía tradicional, a lo largo de los años, ha depositado nuestra confianza epistémica exclusivamente en la razón. En oposición, el feminismo ha demostrado que es un imperativo político reconocer, compartir y validar las formas en que las emociones de las mujeres pueden entrar en conflicto con los modos aceptados de razonamiento (Fricker, 1991, p. 14).

Fricker identifica que el problema de la separación entre razón y emoción no sólo está en los filósofos, sino que también las feministas han perpetuado el dualismo cartesiano de mente y cuerpo, razón y emoción, contribuyendo a una falsa polarización. Esto se debe a que el modo dominante de la razón apoya los intereses de los hombres negando sistemáticamente cómo se sienten las mujeres sobre el mundo y, en consecuencia, las feministas terminan desconfiando del uso de la razón, afirmando la superioridad de la emoción. Desde el punto de vista de Fricker, ambas posturas cometen un error al basarse en un falso modelo polarizado de las facultades en cuestión. Tal polarización debería ser abandonada por un modelo interactivo en el que ni razón ni emoción, domine a la una a la otra. A partir de esta disputa, Fricker comienza a plantear su propia postura según la cual debería lograrse una alineación entre la razón y la emoción en lugar de una oposición, porque mientras se mantenga una dicotomía entre las dos, no podrá haber una práctica bien integrada de la filosofía feminista (Fricker, 1991, p. 14).

#### 4.1 El mundo externo y el mundo interno de las emociones: la mirada positivista y la mirada cognitivista

Para continuar con su planteo inicial, Fricker presenta otros puntos de vista filosóficos en lo que respecta al estudio de las emociones. Existe una segunda dicotomía, dentro de la primera dicotomía emoción-razón, según la cual algunas emociones están más directamente relacionadas con el mundo externo a través de su contenido intencional y/o causal mientras que otras parecen ser más bien generadas internamente. Esto es lo que se conoce como “la dicotomía entre el mundo exterior y

el mundo interior". La perspectiva dominante sobre las emociones ha tendido a crear esta dicotomía basándose en una oposición entre sensación interna y externa 'sobre' la emoción; es decir, entre la pura fenomenología de la emoción y sus propiedades intencionales. A partir de aquí, Fricker se enfrentará a dos posiciones conocidas: la visión positivista conocida como "Dumb View" y el punto de vista cognitivista. Ambas visiones, según Fricker, efectivamente dicotimizan nuestras facultades de la razón y la sensación (fisiológica).

Por un lado, la visión positivista hace una distinción analítica entre la emoción y los procesos racionales, por lo que tiende a interpretar a las emociones como meras sensaciones, tales como punzadas o escalofríos, sofocos o temblores, dejando subsumida cualquier intencionalidad a la categoría de procesos racionales. Fricker identifica cuatro grandes problemas a los que se enfrenta esta visión. En primer lugar, este punto de vista no puede dar cuenta de las emociones disposicionales, por ejemplo: un miedo continuo a la guerra no se manifiesta constantemente por un sudor frío. En segundo lugar, no puede explicar cómo podemos dejar de ser conscientes de que estamos en un estado emocional dado, por ejemplo: el estrés es una condición emocional que a menudo puede permanecer sin ser reconocida como tal por quien la padece. En tercer lugar, la visión positivista no puede explicar por qué una sensación fisiológica pura debe requerir interpretación antes de que pueda registrarse como una emoción particular. En cuarto lugar, *The Dumb View* no reconoce que las sensaciones no son simplemente causadas por el mundo externo, sino que también tratan sobre ese mundo externo. Por ejemplo, si uno se siente ultrajado por un acto injusto, entonces el sentimiento de ultraje no puede separarse analíticamente de ese acto en la forma en que el positivismo requiere, porque el sentimiento de ultraje en sí mismo en realidad expresa algo sobre ese acto. En este sentido, Fricker sostiene que, incluso cuando las emociones se entienden como meras sensaciones, están vinculadas causal e intencionalmente al mundo exterior; dependen de él tanto para su existencia como para su definición (1991, p. 15).

Por otro lado, el punto de vista cognitivista<sup>6</sup> define las emociones en función de su contenido intencional, expresado en un juicio asociado sobre el mundo externo. Desde este punto de vista, dos ráfagas de adrenalina se pueden diferenciar como emociones distintas según que el sujeto las interprete como excitación o miedo. Esto presenta un problema, ya que implica que cada individuo es un intérprete infalible de

---

<sup>6</sup> Es importante señalar que al hacer esta crítica Fricker está citando la teoría cognitivista psicológica de Stanley Schachter (1971). A su vez, cita algunas críticas que hace Jaggar (1989), quien se basa en textos de los lingüistas George Lakoff y Kovecses Zoltan (1987) y de los psicólogos Stanley Schachter y Jerome Singer (1969).

sus propios estados emocionales. Aun así, el punto de vista cognitivista supone una clara mejora, a juicio de Fricker, con respecto al positivismo. En primer lugar, porque afirma el contenido intencional esencial de la emoción y, en segundo lugar, porque supera casi todos los problemas anteriores del positivismo. Si nuestras emociones van acompañadas de juicios correlativos, la teoría cognitivista puede explicar las emociones disposicionales aun cuando carezcan de su acompañamiento fisiológico. De este modo, vivir con un miedo general a la guerra nuclear (donde ese miedo no va acompañado de ninguna sensación fisiológica) puede teorizarse simplemente como la creencia de que la guerra nuclear es una posibilidad real y de que se trata de una perspectiva hipotéticamente aterradora, o alguna creencia en ese sentido (Fricker, 1991, p. 15).

Sin embargo, según Fricker, el punto de vista cognitivista tiene el inconveniente de que acentúa aún más la división entre la sensación fisiológica y el juicio razonable y, por tanto, entre el cuerpo y la mente. Esto se debe a que el cognitvismo separa la sensación del juicio como dos componentes distintos dentro de la emoción, donde solo el segundo tiene contenido intencional (Fricker, 1991, p. 15). En consecuencia, el punto de vista cognitivista no logra superar la objeción que Fricker hace al positivismo, ya que, según nuestra autora, las sensaciones también tienen cierto contenido intencional, y no solo los juicios. Con esto se reafirma la idea de que los sentimientos están conectados causal e intencionalmente con el mundo exterior. Por ejemplo: si algo me enoja, me he enojado por ello. Nuestras emociones son expresiones en sí mismas, dado que expresan respuestas al mundo exterior. Además, dice, esto se debe a que el juicio en general presupone emoción, ya que incluso nuestras mismas percepciones dependen en parte de nuestras emociones (Fricker, 1991, p. 15).

Con todo lo desplegado hasta aquí, resulta prácticamente imposible mantener una dicotomía razón-emoción. Nuestra autora dirá: “tenemos creencias sobre el mundo, pero también tenemos emociones o incluso sensaciones sobre el mundo. Por lo tanto, debemos afirmar el poder expresivo de las emociones, ya que expresan respuestas al mundo exterior” (Fricker, 1991, p. 15). Además, el lenguaje de las emociones no es reducible al lenguaje de las palabras, ya que las emociones no expresan cosas únicamente en virtud de creencias o interpretaciones “asociadas” (1991, p. 15). En ese sentido afirma que:

No cabe duda de que los procesos lingüísticos racionales desempeñan una tarea importante en la articulación de significados nebulosos o "subterráneos" que poseen las emociones, pero esto no debe usarse para

negar que significa algo en sí mismo sentirse enojado, herido o asustado. Uno expresa una respuesta muy diferente al mundo si se declara un juicio con ira, que si se habla sin emoción aparente. El cambio no es sólo cosmético o una mera cuestión de matices, ya que lo que se ve que uno realmente comunica depende de las emociones que se transmiten. Además, me gustaría ampliar esta afirmación argumentando que esto se debe a que el juicio en general presupone emoción, ya que incluso nuestras mismas percepciones dependen en parte de nuestras emociones. (Fricker, 1991, p. 15)

Fricker aquí sostiene que la percepción y el juicio puede presuponer emociones. Por ejemplo: siento enojo por una situación, y en base a ese enojo juzgo ese hecho como injusto. Por ello la autora marca que la relación de las emociones con el mundo externo puede ser causal e intencional: el mismo hecho es causa del enojo, y en base a esa emoción, emito el juicio de que el hecho es injusto. A su vez, las emociones también presuponen juicios, por ejemplo, el sentir orgullo porque un amigo ha ganado un premio depende de la creencia de que lo ha ganado y de que se trata de un premio merecido. Por lo tanto, Fricker afirma que “la emoción y la razón, entonces, son interdependientes y mutuamente constitutivas” (Fricker, 1991, p. 15). La filósofa pone el acento en que las emociones son expresiones en sí mismas y no únicamente en virtud de un juicio al cual sean asociadas. El resultado de esto es que ya no es sostenible diseccionar la emoción en sensación y juicio sobre la base de que uno es simplemente un montón de fenómenos psicológicos internos en bruto, mientras que el otro es un juicio racional sobre el mundo exterior.

Hasta aquí pudimos observar cómo la dicotomía positivista inicial entre la razón y la emoción se desplazó a una nueva dicotomía cognitivista dentro de la emoción misma, entre la sensación y el juicio. Fricker argumenta en contra de ambas dicotomías, en primer lugar, que la emoción o 'sensación' tiene un contenido intencional; y en segundo lugar que la razón y la emoción, o el juicio y la sensación, son mutuamente constitutivos, ya que cada uno presupone al otro. De esta manera, ambas dicotomías caen en paralelo.

Cabe aclarar que Fricker aquí está criticando un tipo específico de cognitivismo. Como señala Ortiz Millan (2019), el término cognitivismo se utiliza con al menos cuatro sentidos diferentes en las discusiones sobre la naturaleza de las emociones. La primera acepción involucra los hallazgos de la ciencia cognitiva, que se basa principalmente en la investigación empírica del cerebro y de los procesos mentales. En este sentido “cognitivo” se refiere a la perspectiva de procesamiento de

información de las funciones psicológicas de un individuo (percibir, pensar, recordar, comprender el lenguaje, aprender y otros fenómenos mentales). El segundo sentido del término, también llamado “intencionalismo”, comprende “cognitivo” como los fenómenos emocionales que pueden tratarse, principalmente, en términos de estados intencionales. Esta perspectiva se opone a las teorías fisiologistas y de la sensación que ven a las emociones como sensaciones que surgen de nuestra fisiología, o como meras fuerzas causales, dejando de lado su naturaleza intencional. Por el contrario, esta perspectiva del cognitivismo enfatiza que las emociones son intencionales, y esto significa que están dirigidas hacia objetos, acciones o estados de cosas en el mundo, y estos son los que las explican. Esto generalmente significa que son actitudes hacia ciertas proposiciones, que su contenido es conceptual y que no son inmunes a la crítica racional. En el tercer sentido, “cognitivo” se refiere a estados intencionales, pero “intencionalidad” es, al menos en algunos casos, un fenómeno de dos niveles: uno que involucra el juicio y un segundo nivel que involucra contenido no conceptual. Y en el cuarto sentido, “cognitivo” se refiere al conocimiento, y en este sentido, la creencia sería el estado cognitivo paradigmático. Las teorías cognitivas de las emociones, vistas de esta manera, sostienen que las emociones son formas de creencias sobre el mundo y pueden ser verdaderas o falsas y, en su versión cognitivo-evaluativa, nos proporcionan el conocimiento de las razones y los valores.

Una vez hecha esta distinción, podemos establecer que el cognitivismo que critica Fricker se acerca más a la tercera acepción del término, puesto se trata de una concepción que busca dicotomizar el juicio del contenido no conceptual (a lo que Fricker se refiere como “sensación”). Fricker se opone al tipo de cognitivismo intelectualista por designar solo el contenido intencional al juicio y lo excluye de la sensación. Sin embargo, pareciera que Fricker en su propuesta no se aleja demasiado de otro tipo de cognitivismo, como el que se ve en su segunda acepción, según el cual las emociones tienen intencionalidad en sí mismas.

## **4.2 La dimensión social de las emociones**

Para evitar más dicotomías, Fricker propone una visión de las emociones que no las disecciona, sino que las represente como un todo, dando así el debido crédito a su capacidad expresiva como emociones. Para ello comienza por priorizar el contexto en el que aprendemos a reconocerlas e interpretarlas. Aquí introduce las ideas de algunas filósofas feministas como Alison Jaggar (1989), Lorraine Code (1989) y Morwenna Griffiths (1988). Entre ellas destaca la noción según la cual las emociones

están socialmente condicionadas no sólo para influir en qué respuestas se consideran apropiadas para una situación dada, sino también con referencia a cómo deben expresarse esas diferentes respuestas. El duelo es un ejemplo destacado, ya que varía visiblemente en las diferentes culturas. Pero incluso, dice Fricker, emociones relativamente no ritualizadas como la ira pueden variar enormemente de un lugar a otro. En efecto, nuestra autora dirá que todas las emociones están ritualizadas hasta cierto punto. La sociedad, como lugar de aprendizaje del cuándo y el cómo de las emociones, nos recuerda que tanto la sensación como el juicio adquieren su forma del mismo molde.

Si los fenómenos fisiológicos son en parte respuestas entrenadas a las condiciones externas, entonces una vez más podemos ver esas respuestas como intencionales, ya que se entienden como parte de un sistema de comunicación social de las emociones. Además, la creencia asociada emerge no tanto como "acompañando" a la sensación, sino formándola parcialmente, o combinándose irreversiblemente mientras pasan juntos por el filtro cultural. Así es como la razón se une con la emoción, articulando la expresión emocional original. Ambas son interdependientes en el sentido de que ambas son formadas y adquiridas simultáneamente a través de un sistema social, cada una presuponiendo a la otra (Fricker, 1991, p. 16). De esta manera, emoción y razón, sensación y juicio, son mutuamente constitutivos e interdependientes en la medida en que no es posible analizar uno sin el otro.

Ahora bien, la visión de las emociones como construcciones sociales, conduce a la difícil pregunta sobre la 'libertad' de nuestras emociones:

¿Hasta qué punto han tenido razón las feministas en depositar su confianza en las emociones – siendo la razón sospechosa como una posible herramienta de opresión– si, al igual que la razón, esas mismas emociones son producidas e interpretadas en los términos del patriarcado? (Fricker, 1991, p. 16)

Esta pregunta se vuelve aún más desconcertante si consideramos que las emociones están indisolublemente unidas a creencias, creencias que presuponen conceptos lingüísticos y estructuras racionales. Siendo esto así, tal vez las emociones estén tan profundamente arraigadas en la organización conceptual patriarcal como lo están los procesos racionales que estructuran las creencias. Por ejemplo: a una mujer le pueden decir que es ilógico enojarse con un hombre que se entromete cuando ella está arreglando su auto, con el argumento de que él podrá arreglarlo más

rápidamente. A lo cual ella puede responder que no quiere que él se entrometa y, por tanto, no hay contradicción en su enfado. Sin embargo, también puede ser acusada de irracional, dado que las afirmaciones sobre la racionalidad pueden fácilmente negar la validez de las emociones de las mujeres. Por lo tanto, si las emociones se aprenden culturalmente, ¿es posible tener emociones que no sean reconocidas y codificadas por el modelo racional según los códigos interpretativos de esa cultura? El problema que se plantea aquí es hasta qué punto las emociones están condicionadas por la "racionalidad" cultural y hasta qué punto conservan una autonomía propia.

Si afirmamos que nuestra facultad emocional está altamente condicionada por normas culturales, ¿qué implica esto sobre las posibilidades de cambio político? Pareciera que "el *status quo* moldea incluso el más nebuloso y autónomo receso de nuestra conciencia" (Fricker, 1991, p. 17). En este punto Fricker (1991) introduce una idea de Jaggar (1989), según la cual "la raza, la clase y el género dan forma a todos los aspectos de nuestras vidas y nuestra constitución emocional no está excluida" (Jaggar, 1989:163). En este sentido Fricker afirmará que es probable que las emociones sean funcionales a aquellos conceptos que ayudan a la clase dominante a mantener su poder. De suerte que, aquello que se acepta como racionalidad, puede servir a los intereses del grupo dominante en su preservación del *status quo*. El humor es un ejemplo clásico, ya que lo que la gente encuentra divertido y/o lo que se presenta como divertido a menudo presupone actitudes sociales opresivas hacia el grupo representado por la burla, por ejemplo: la suegra, la anciana, la madrastra, la mujer gorda, la mujer fea, etc. Estos estereotipos se convierten en las instituciones del humor de una cultura.

### **4.3 El potencial subversivo de las emociones**

Para responder a este problema, Fricker toma el concepto de "responsabilidad epistémica" de la filósofa Lorraine Code (1989), donde se distingue entre un nivel inevitable de generalizaciones condicionadas y estereotipos innecesarios. Según Code "La experiencia siempre está mediada por la ubicación de los sujetos en un cierto tiempo, lugar, cultura y medio ambiente, y siempre está moldeada tanto por consideraciones y motivaciones inconscientes" (Code, 1989, p. 160), esto es a lo que la autora refiere como generalizaciones condicionadas. Por otro lado, el estereotipo equivale a una idea fija, en una palabra, a un prejuicio. De esta manera, ser epistémicamente responsables implica la escucha de diversas historias personales, y no solo a estereotipos innecesarios. En términos de Code, la responsabilidad

epistémica es el resultado de escuchar narraciones en primera persona sobre los sentimientos y experiencias de personas individuales, en lugar de confiar en generalizaciones que con demasiada facilidad se aceptan como verdades concedidas, que nos conduzcan a estereotipos embrutecedores. De esta manera, en la medida en que es posible dentro de los límites de nuestro condicionamiento, Fricker sugiere que pensar responsablemente es el resultado de la escucha atenta de nuestras emociones "subterráneas", aún no articuladas, para luego poder interpretarlas y razonarlas con sensibilidad y precisión (1991, p. 17). Además, si ellas se expresan y se actúa en consecuencia, entonces pueden ser capaces de efectuar un cambio en lo que se acepta como racionalidad y en los modos convencionales de interpretación que se ofrecen culturalmente.

En este punto, Fricker introduce una emoción que considera con una potencial fuerza política y subversiva, a saber: la ira. Esta es una idea que retoma de la filósofa feminista Elizabeth Spelman (1989), quien concibe a la ira como la emoción políticamente más poderosa, porque contiene cierto grado de independencia del condicionamiento cultural (Fricker, 1991, p. 18). Profundizaremos sobre las consideraciones que hace Fricker sobre la ira en la tercera parte de este trabajo, destinado a evaluar el rol de la ira en la teoría de la injusticia epistémica. En este apartado nos interesa destacar que a partir de esta idea de Spelman, Fricker (1991) establece que las emociones y sus interpretaciones están condicionadas en cierta medida, pero no están enteramente determinadas mientras no dejemos de escuchar las historias de los otros ni de cuestionar la idoneidad de los modos de interpretación públicamente disponibles:

Sólo entonces puede la emoción convertirse en una fuerza política para cambiar la forma en que interpretamos el mundo. Si logramos esto, entonces podemos afirmar que nuestras emociones - si las escuchamos - no son sólo una expresión del mundo, sino también participantes activos de cómo se configura el mundo. Las emociones pueden funcionar como un lenguaje parcialmente separado que presuponen y son presupuestas por conceptos lingüísticos reales, pero que, sin embargo, siguen siendo irreductibles al lenguaje verbal. Recién cuando gradualmente nos enfocamos en las palabras y la razón, nuestras emociones adquieren la articulación lingüística para trascender viejas interpretaciones y formar otras nuevas. (Fricker, 1991, p. 18)

En suma, Fricker sostendrá que nuestras emociones guardan una relación más laxa y flexible que nuestra razón con la ideología dominante puesto que, mientras la

racionalidad puede ser moldeada para servir a los intereses de un determinado grupo, las emociones pueden no ser totalmente determinadas por esos intereses. A la luz de este reconocimiento de la autonomía parcial de las emociones y su importancia política, Fricker concluye retomando la idea de interdependencia entre emoción y razón. Al respecto dirá que la razón debe regular las emociones caprichosas, pero igualmente la emoción debe regular la razón en orden a que las formas aceptadas de interpretación y racionalidad no brutalicen y nieguen las emociones de las personas, prohibiéndoles su trascendencia política. Por lo tanto, la relación entre razón y emoción es de interacción e interdependencia, lo cual, es distinto de dominación y sumisión. Ni la razón ni la emoción son independientes la una de la otra, pero tampoco es reducible a la otra. La razón presupone la emoción, ya que lo que es racional depende de las preferencias emocionales sobre diferentes conclusiones o resultados posibles; y la emoción presupone la razón ya que nuestras emociones requieren una interpretación racional si deben venir a la superficie (Fricker 1991, p. 19).

Hasta aquí hemos presentado las tesis principales que encontramos en "Reason and Emotion", donde se observa claramente la gran importancia que Fricker atribuye a las emociones, tanto desde un punto de vista epistémico como ético-político.

#### **4.4 Genealogía de la injusticia epistémica: herencias de una epistemología feminista**

Lo desarrollado hasta aquí nos ha permitido destacar que existe una clara influencia de la epistemología feminista en las investigaciones más tempranas de Fricker. En esta sección queremos explorar con mayor profundidad algunas de estas ideas heredadas del feminismo. Para este objetivo nos resulta de utilidad comenzar analizando un artículo de Tuana (2017) donde elabora una genealogía del concepto de injusticia epistémica, rastreando sus orígenes en el feminismo y otras epistemologías liberadoras que atienden a las relaciones entre poder, saber y diferencia. Esta autora busca poner de relieve cuáles son las herramientas y recursos críticos de las epistemologías feministas que operan como trasfondo en la teoría de la injusticia epistémica. Por empezar, las feministas hacen un cuestionamiento crítico a la idea de "sujeto del conocimiento" que logra dos cosas: en primer lugar, llama la atención sobre cómo los intereses y valores dominantes establecen las agendas epistémicas e influyen fuertemente en qué (y de qué manera) algo cuenta como un "tema" adecuado

de discusión e investigación<sup>7</sup> y, en segundo lugar, llama la atención sobre qué tipo de sujeto uno debe ser para ser (visto cómo) un sujeto cognoscente (Tuana, 2017, p. 126). Tal atención al sujeto del conocimiento iluminó los diversos medios por los cuales las prácticas opresivas pueden reforzar o resultar en desigualdades epistémicas, exclusiones y marginaciones. La opresión de género no ocurre en el vacío, sino que está complejamente vinculada al colonialismo, el racismo, o el heterosexismo, así como a prejuicios de clase, al eurocentrismo, androcentrismo, capacitismo y otras manifestaciones de poder/privilegio.

Epistemólogas como Lorraine Code (1989, 1991), Sandra Harding (1982), Donna Haraway (1988) y Lynn Hankinson Nelson (1992) tenían como objetivo criticar y ofrecer alternativas a las epistemologías tradicionales de “S sabe que p” que postulaban un saber-sujeto como singular y neutro. Para estas filósofas, por el contrario, los sujetos del conocimiento son “sociales, corpóreos, interesados, emocionales y racionales y cuyo cuerpo, los intereses, las emociones y la razón están constituidos fundamentalmente por su contexto histórico particular” (Jaggar y Bordo, 1989, p. 6). En relación con este cuestionamiento, el artículo de Genevieve Lloyd (1979), “El hombre de la razón”, y su libro homónimo de 1984 busca sacar a la luz el vínculo histórico de la masculinidad con las concepciones de la razón y la racionalidad. Lloyd argumenta que la visión de la razón como masculina ha sido más que simbólica. Ella sostiene que a lo largo de la historia de la filosofía occidental se excluyeron capacidades históricamente consideradas femeninas, a menudo atribuidas a las mujeres y a los hombres marginados. Estas ideas dieron lugar no sólo a concepciones sobre la masculinidad de la razón, sino también a que las mujeres y los hombres marginados fueran vistos como menos capaces de razonar y más aptos para las relaciones emocionales. A través del creciente reconocimiento de la prominencia epistémica de la situacionalidad de los conocedores, las epistemólogas defendieron la importancia de reconsiderar y, a menudo, reclamar las dimensiones de las capacidades humanas que habían sido excluidas de los dominios de la razón y la racionalidad. Se demostró que las descripciones filosóficas del razonamiento y la racionalidad eran excesivamente estrechas y servían para demarcar como irracionales a las creencias, hábitos, disposiciones afectivas y emocionales, comportamientos o patrones que estaban fuera de esos estrechos límites.

---

<sup>7</sup> Como ejemplo paradigmático es mencionada la conocida teoría del “punto de vista” (*standpoint*), una reconocida teoría de la epistemología feminista que se centraba en los vínculos entre privilegio/poder y la naturaleza y los límites del conocimiento. La teoría del “punto de vista” fue diseñada para ser un método que volviera transparentes los valores e intereses tales como el androcentrismo, heteronormatividad y eurocentrismo, que subyacen a métodos supuestamente neutrales en ciencia y epistemología, y aclarar su impacto.

La atención feminista a los afectos y las emociones<sup>8</sup> desempeñó un papel importante al prestar atención liberadora a un aspecto crucial de la experiencia que los marcos epistémicos tradicionales habían excluido de su dominio. En relación con este aspecto, Jaggar (1989) sostiene la tesis de que las emociones han ocupado un lugar epistemológicamente subversivo en la tradición occidental, y esto ha tendido a oscurecer su papel vital en la construcción del conocimiento. Lo racional se ha contrastado con lo emocional, y esta pareja a menudo se vincula con otras dicotomías: lo universal/lo particular; lo público/lo privado, lo masculino/lo femenino, entre otras.

Sin embargo, es importante aclarar que, desde la perspectiva de Jaggar (1989), aunque la epistemología occidental ha tendido a dar un lugar de honor a la razón más que a la emoción, no siempre ha excluido completamente a la emoción del ámbito de la razón. Por ejemplo, en el Fedro, Platón retrató las emociones, como la ira o la curiosidad, como impulsos irracionales (caballos) que siempre deben ser controlados por la razón (el auriga). En este modelo, no se consideraba que las emociones necesitaban ser reprimidas por completo, sino que necesitaban una dirección por parte de la razón: por ejemplo, en una situación genuinamente amenazante, se pensaba que no solo era irracional sino también temerario no tener miedo. La división entre razón y emoción no era absoluta, por tanto, para los griegos. En cambio, se pensó que las emociones proporcionaban una fuerza motriz indispensable que necesitaba ser canalizada de manera apropiada (Jaggar, 1989, p. 151).

El contraste entre razón y emoción se agudizó en el siglo XVII al redefinir la razón como una facultad puramente instrumental. Tanto para los griegos como para los filósofos medievales, la razón se había vinculado con el valor en la medida en que la razón proporcionaba acceso a la estructura u orden objetivo de la realidad, visto como simultáneamente natural y moralmente justificado. Sin embargo, con el surgimiento de la ciencia moderna, la redefinición de la racionalidad requería una reconceptualización correspondiente de la emoción. Esto se logró al retratar las emociones como impulsos no racionales y, a menudo, irracionales. La forma común de referirse a las emociones como las 'pasiones' enfatizaba que las emociones le sucedieron o fueron impuestas a un individuo, algo que ella sufrió en lugar de algo que hizo (Jaggar, 1989, p. 152). El empirismo británico, sucedido en el siglo XIX por el positivismo, consideró que su tarea epistemológica era la formulación de reglas de inferencia que garantizaran la derivación de cierto conocimiento a partir de los "datos

---

<sup>8</sup> A pesar del enorme debate que hay en torno a la diferenciación entre afectos y emociones, no nos detendremos a aquí a diferenciarlos, sino que usaremos ambos términos de forma equivalente.

brutos" supuestamente dados directamente a los sentidos. La comprobación empírica se aceptó como el sello distintivo de las ciencias naturales; esto, a su vez, fue visto como el paradigma del conocimiento genuino. El positivismo estipulaba que el conocimiento confiable solo podía establecerse mediante métodos que neutralizaran los valores y las emociones de los científicos individuales.

En contraposición al positivismo y al empirismo británico<sup>9</sup> Jagger propone una descripción de las emociones que logre explorar su potencial en la construcción del conocimiento. Para ello propone tres nociones fundamentales sobre las emociones, a saber:

1. Las emociones son construcciones sociales: las emociones no son respuestas individuales, tampoco son instintivas ni están determinadas biológicamente, sino que se construyen socialmente en varios niveles (Jagger, 1989, p. 156). Un ejemplo de esto es cuando a los niños se les enseña deliberadamente lo que su cultura define como respuestas adecuadas a determinadas situaciones: temer a los extraños, disfrutar de la comida picante o nadar en agua fría. En un nivel menos consciente, los niños también aprenden lo que su cultura define como las formas adecuadas de expresar las emociones que reconoce (Jagger, 1989, p.157).

2. Las emociones son compromisos activos: las emociones se ven erróneamente como respuestas pasivas o involuntarias al mundo. Por el contrario, dirá, son formas en las que nos involucramos activamente e incluso construimos el mundo (Jagger, 1989, p. 158).

3. Las emociones están vinculadas con el acto de evaluar: los valores presuponen emociones en la medida en que las emociones proporcionan la base experiencial de los valores. A su vez, las emociones presuponen valores. El objeto de una emoción, es decir, el objeto del miedo, el dolor, el orgullo, etc., es un estado de cosas complejo que es apreciado o evaluado por el individuo. Las emociones y las evaluaciones, entonces, están conectadas lógicamente y conceptualmente (Jagger, 1989, p. 159). De hecho, muchos términos evaluativos derivan directamente de palabras para emociones: "deseable", "admirable", "despreciable", "respetable", etc.

Ahora bien, Jagger nos dice que aceptar que las emociones son indispensables para un conocimiento confiable no significa que se deba confiar sin dudar en las respuestas emocionales de las mujeres y otros grupos marginados. En efecto, "reconocer que nuestras emociones sean epistemológicamente indispensables, no implica que sean epistemológicamente indiscutibles" (Jagger, 1989, p. 169). Como

---

<sup>9</sup> Ambas tradiciones también criticadas por Fricker (1991).

todas nuestras facultades, pueden inducir a error, y sus datos, como todos los datos, están siempre sujetos a reinterpretación y revisión. Aceptar la indispensabilidad de las emociones apropiadas para el conocimiento significa nada más (y nada menos) que las emociones discordantes deben ser atendidas con seriedad y respeto en lugar de ser condenadas, ignoradas, descartadas o suprimidas. Así como las emociones apropiadas pueden contribuir al desarrollo del conocimiento, el crecimiento del conocimiento puede contribuir al desarrollo de las emociones apropiadas.

La autora concluye diciendo que el modelo de conocimiento que sugiere es no jerárquico y antifundacionalista; en cambio, propone un modelo simbolizado por la metáfora feminista de la espiral ascendente. Las emociones no son más básicas que la observación, la razón o la acción en la construcción de la teoría, ni secundarias a ellas. Cada una de estas facultades humanas refleja un aspecto del conocimiento humano inseparable de los otros aspectos. Con todo lo desarrollado hasta aquí, la teoría epistemológica de Alison Jaggar nos ha proporcionado un abordaje que indaga en el potencial epistémico de las emociones, brindándonos una reflexión particularmente rica para pensar el rol de las emociones en la injusticia epistémica.

Finalmente, este cuarto capítulo ha permitido destacar la importancia epistémica que tienen las emociones en las investigaciones más tempranas de Fricker. Pudimos constatar a partir de estas ideas que Fricker, al menos en sus investigaciones más tempranas, recibió una gran influencia por parte de una vasta tradición de la filosofía feminista respecto a los temas que abarcan las emociones, su rol para la construcción del conocimiento y de qué manera se ha constituido históricamente la noción de "sujeto de conocimiento". Reconociendo de esta manera que las emociones tienen una gran participación en la construcción de las concepciones acerca del mundo tanto desde un punto de vista epistémico como político, derrumbando ciertos discursos que tienden a catalogarlas de respuestas "irracionales" o "pasivas". En lo que sigue debemos determinar ¿qué elementos de esta concepción de las emociones que encontramos tempranamente en "Reason and Emotion" continúan presentes -o subyacentes- en la teoría de la injusticia epistémica? Dado que el interés de esta tesis está puesto en determinar el lugar de las emociones específicamente en la teoría de la injusticia epistémica, elaborada en años posteriores, el próximo capítulo está dedicado a hacer un análisis de esta última.

## Capítulo 5

### LAS EMOCIONES EN *EPISTEMIC INJUSTICE*

Este capítulo tiene por objetivo desentrañar la concepción de las emociones desplegada en *Epistemic Injustice*, evidenciando la influencia de la tradición aretaica de corte neo-aristotélico, por un lado, y de la visión cognitivista de las emociones, por el otro. Este aspecto se hace manifiesto a partir de dos dimensiones: 1) las emociones implicadas por parte de los agentes que desarrollan las virtudes de la justicia epistémica, de un lado, y 2) las emociones expresadas por parte de los agentes que padecen injusticias epistémicas, del otro lado. A continuación, desarrollaremos estos dos aspectos por separado.

#### 5.1 Las emociones envueltas en las virtudes de la justicia epistémica

Fricker introduce los conceptos de “virtud de la justicia testimonial” y “virtud de la justicia hermenéutica” con el objetivo de indagar si existe la posibilidad de corregir e incluso mitigar las injusticias epistémicas, tal como ya lo desarrollamos en el primer capítulo. En este capítulo queremos poner en foco en el hecho de que ambas virtudes conllevan una sensibilidad reflexiva, que permite algún tipo de corrección al juicio de credibilidad inicial por parte de un oyente. En ese sentido, el fin inmediato de la virtud es neutralizar el impacto del prejuicio identitario estructural sobre nuestro juicio de credibilidad. Aún más, el fin último del ejercicio correctivo de las virtudes aspira a la eliminación real de la injusticia misma que está destinada a corregir. A continuación, desarrollaremos de qué manera operan la sensibilidad y las emociones en ambos tipos de virtud.

Por un lado, la virtud de la justicia hermenéutica implica una sensibilidad (*sensitivity*) ante la dificultad que encuentra un/a interlocutor/a al intentar transmitir algo de forma inteligible. Un oyente virtuoso debe ser capaz de identificar que tal dificultad no se debe a una falta de sentido o a que el interlocutor sea un “tonto” (*fool*), sino más bien a algún tipo de vacío en los recursos hermenéuticos colectivos (Fricker, 2007, p. 169). En este sentido, resulta importante registrar que el hablante está luchando contra una dificultad objetiva y que no se trata de una debilidad subjetiva. Este tipo de sensibilidad supone una cierta conciencia reflexiva por parte del oyente, pues los esfuerzos comunicativos de un hablante pueden resultar incomprensibles cuando se ven obstaculizados por la injusticia hermenéutica. Así pues, un oyente virtuoso debe ser reflexivamente consciente de que la relación entre su identidad

social y la del hablante impacta en la inteligibilidad de lo que está diciendo y cómo lo está diciendo (Fricker, 2007, p. 169).

Por otro lado, el caso de la justicia testimonial es quizás el momento del libro donde Fricker despliega con mayor claridad y exhaustividad la importancia que tienen las emociones en su teoría. En el capítulo tercero de *Epistemic Injustice*, la autora acude a la tradición de la ética de la virtud para explicar cómo debe ejercer un oyente responsable su sensibilidad racional para mantenerse críticamente abierto al testimonio de los demás. En la tradición neo-aristotélica, la sensibilidad del sujeto virtuoso se concibe como algo que se “entrena” o se educa socialmente, de tal modo que el sujeto acaba por percibir el mundo con tintes morales. De la misma manera, Fricker busca mostrar que cuando un oyente brinda una recepción adecuadamente crítica al testimonio de un interlocutor, lo hace en virtud de una sensibilidad testimonial bien entrenada (Fricker, 2007, p. 71).

Para demostrar esta idea, Fricker traza una analogía entre la capacidad perceptiva moral del agente virtuoso y la capacidad perceptiva testimonial del oyente a partir de cinco paralelismos estrechamente relacionados entre sí. Nos interesa enfocarnos en el quinto paralelismo donde se da una centralidad a las emociones. El mismo es descrito de la siguiente manera: “en ambas esferas el juicio suele contener una faceta *emocional* que constituye una parte propia de la *cognición*” (Fricker, 2007, p. 72). Para desarrollar este paralelismo, Fricker rechaza el dualismo empirista según el cual la cognición y la emoción están separadas, donde la cognición tiene contenido intencional y la emoción no.<sup>10</sup> Seguidamente, desarrolla la idea de que la emoción puede tener contenido cognitivo y/o, de manera análoga, que la cognición permite albergar contenido emocional. Este pasaje demuestra que, además de la tradición aretaica, las ideas de Fricker se encuentran alineadas con una parte de la tradición cognitivista de las emociones. Es importante señalar que no nos estamos refiriendo a una concepción dualista del cognitivism, como la que es criticada en “Reason and Emotion”. Mas bien, ya se puede prefigurar en dicho artículo que las ideas de Fricker se encuentran alineadas con una versión del cognitivism que entiende que las emociones tienen una intencionalidad en sí mismas. En otras palabras, Fricker toma una versión del cognitivism que podríamos identificar como más moderado o con ciertos matices.

---

<sup>10</sup> Nótese que este rechazo al dualismo empirista entre razón y emoción ya se vio plasmado en su artículo más temprano “Reason and Emotion” (1991), de modo que podemos observar una primera coincidencia entre ambas obras.

Esta última tradición del cognitivismo se ve representada por filósofos como Solomon (2007), quien concibe a las emociones como juicios evaluativos. Las emociones, según Solomon, están imbuidas de inteligencia, es decir, son formas más o menos perspicaces y bien informadas de lidiar con el mundo, en tanto brindan comprensión y significado a nuestras vidas (Solomon, 2007, p.2). Además, las emociones no solo son inteligentes sino también intencionales. Son un medio para motivar, guiar, influir y, a veces, manipular nuestras propias acciones y actitudes, así como para influir y manipular las acciones y actitudes de los demás. Como podemos observar, al igual que Fricker, este tipo de cognitivismo pone el acento en la intencionalidad de las emociones. Recordemos que Jagger (1989) también sostiene que las emociones implican una forma de evaluación. Solomon dirá que hablar de la "inteligencia" de las emociones es decir que sin nuestras emociones no seríamos capaces de tomar decisiones racionales en absoluto (Solomon, 2007, p.3). Nuestras emociones nos orientan hacia el mundo y nos dan percepciones, incluso conocimientos sobre nuestro lugar en el mundo. A su vez, afirmar que una emoción está estructurada por juicios evaluativos significa que comprender una emoción es comprender sus juicios constitutivos<sup>11</sup>. Asumir la inteligencia de las emociones implica afirmar que las emociones involucran esencialmente las habilidades de conceptualizar y evaluar. Las emociones son compromisos con el mundo, no meros sentimientos encerrados en sí mismos<sup>12</sup>. En todos estos sentidos, es que las emociones son juicios evaluativos (Solomon, 2007, p. 204).

Ahora bien, ¿en qué medida la presencia de las emociones como parte de la percepción moral concuerda con la concepción de un oyente virtuoso? Fricker responderá que cuando el oyente virtuoso percibe que su interlocutor es fiable en mayor o menor grado, entonces este éxito cognitivo está compuesto inevitablemente de una emoción: un *sentimiento* de confianza (Fricker, 2007, p. 79). Así el oyente, como sujeto moral, eleva juicios que tienen un aspecto emocional. En este punto se

---

<sup>11</sup> Los juicios evaluativos se basan en creencias y expresan actitudes. Ellos también tienen sus razones y constituyen nuestras emociones. Los juicios de valor prácticamente presuponen alguna base fáctica, por ejemplo, la indignación moral, en particular, encarna un tipo especial de evaluación que incorpora un principio moral. Cuando estoy indignado, creo que "¡Esto está mal!" Cuando digo que algo es inmoral, estoy diciendo, con mucho énfasis, "esto está jequivocado!". El mismo tipo de análisis, con muchos otros giros y vueltas, se aplica a otras emociones morales como la vergüenza y la culpa, el arrepentimiento y el remordimiento, el orgullo y la vanidad. (Solomon, 2007, p.207)

<sup>12</sup> Este tipo de cognitivismo, al contrario del que es criticado por Fricker en "Reason and Emotion", no cae en la división entre la sensación fisiológica y el juicio razonable dentro de las propias emociones. Lo que Fricker critica a esta división es que deriva en una segunda dicotomía entre "mundo externo/mundo interno", donde solo los juicios se vinculan de modo intencional con el mundo externo, y las sensaciones son meramente internas. En este artículo Fricker busca sostener una posición donde tanto la razón y las emociones son mutuamente constitutivos y, donde las emociones no se vean divididas en sensación/juicio.

recupera un pasaje de Nussbaum<sup>13</sup> (2003) en el cual sostiene la idea aristotélica según la cual las emociones son una combinación de creencia y sentimiento que se conforman mediante el desarrollo del pensamiento. De forma similar, Fricker considera que la persona virtuosa no solamente tiende a actuar en forma correcta, sino además a sentir las emociones apropiadas (Fricker, 2007, p. 78). Pero este paralelismo se confirma aún más por el hecho de que la oyente debe *empatizar* con él/ella lo bastante para encontrarse en situación de juzgar, y la empatía aporta una carga emocional:

Entiendo que la empatía es una capacidad cognitiva emocional, por lo cual también en este aspecto la sensibilidad testimonial bien entrenada supone emociones bien entrenadas, y la percepción que el oyente tiene del hablante incluye cualesquiera respuestas emocionales asociadas con una interacción empática en particular (un sentimiento de simpatía, o de sospecha; de comunidad de fines o de competencia; de respeto o desprecio). (Fricker, 2007, p. 80)

Si bien estas consideraciones por parte de Fricker presentan similitudes con la filosofía de Aristóteles, hay algunos puntos donde se diferencia. Una de ellas tiene que ver con la distinción aristotélica de las virtudes intelectuales de las virtudes éticas. Según esta distinción, ambas virtudes son de diferente naturaleza, en tanto las virtudes intelectuales pertenecen a la parte racional del alma, y las virtudes éticas a la parte sensitiva (Aristóteles, *Ética Eudemia*, I.II, i 1220a). Fricker se distancia de esta idea alegando que esta concepción subestima gravemente la intervención de las emociones en las virtudes intelectuales. Recordemos que las virtudes de la justicia testimonial son virtudes híbridas porque operan como virtudes éticas y epistémicas que apuntan tanto a la comprensión como la justicia:

La conducta emocional es una parte propia de la conducta intelectual, por lo tanto, las evaluaciones hechas por las emociones de una persona pueden ser una parte propia de las evaluaciones hechas *qua* sujeto de conocimiento. (Fricker, 2007, p. 125)

Esta cita deja en evidencia que la virtud de la justicia epistémica tiene una ascendencia neo-aristotélica porque toma elementos de autores representantes de dicha tradición<sup>14</sup>. Por ejemplo, la visión de Linda Zagzebski (1996) desarrolla una concepción neo-aristotélica de la virtud cuestionando la distinción que este filósofo

---

<sup>13</sup> Martha Nussbaum dice que las emociones son “respuestas inteligentes a la percepción del valor” (Nussbaum, 2001, p. 1). Las emociones son juicios de valor, y estos juicios deben entenderse como una especie de estados cognitivos que nos permiten descubrir valores y razones en el mundo.

<sup>14</sup> Por ejemplo: Linda Zagzebski, Martha Nussbaum y John McDowell.

establecía entre virtudes éticas e intelectuales. Al igual que esta tradición, Fricker concibe la justicia en calidad de virtud del carácter, lo cual conlleva una conexión con disposiciones emocionales. Y, a su vez, considera la justicia en términos no-ideales, por lo tanto, su metodología de trabajo se construye a partir del análisis de casos particulares.

Lo desarrollado hasta aquí reúne elementos suficientes para sostener que las emociones cumplen un rol importante y elemental en la teoría de la injusticia epistémica en lo que respecta a la constitución de las virtudes epistémicas. Esta identificación de la conducta emocional como parte de la conducta intelectual, junto con los elementos recogidos de la tradición aretáica y cognitivista, demuestra que Fricker, una vez más, busca romper con el dualismo occidental entre razón y emoción. En lo que sigue, analizaremos el rol que cumplen las emociones en los casos particulares de injusticia epistémica.

## **5.2 Las emociones *qua* expresiones de injusticia epistémica: análisis de casos**

Existe otro momento clave, además del desarrollo de las virtudes, en el cual aparecen las emociones: los ejemplos empleados por Fricker al definir los tipos de injusticia epistémica. Este punto es fundamental dado que el análisis de casos particulares, reales y/o ficticios, forma parte central de la metodología de investigación de Fricker. A continuación, procederemos a recapitular algunos de los casos donde las emociones entran en juego. Estos son:

1- El ejemplo central de la injusticia hermenéutica: se trata del caso real de Carmita Wood, una mujer que fue víctima de acoso sexual en su lugar de trabajo. Este ejemplo ya fue presentado en el primer capítulo, por lo cual aquí solo nos centraremos en su componente emocional. En principio, Carmita no cuenta con los recursos conceptuales suficientes para expresar lo vivido. Sin embargo, la experiencia de acoso genera en ella una serie de síntomas físicos, luego renuncia a su trabajo. Al dirigirse a solicitar una prestación por desempleo, el encargado le pregunta por qué había dejado su trabajo. Wood se mostró confusa al describir los episodios que había vivido, en palabras de Fricker, estaba avergonzada y abochornada (*ashamed and embarrassed*). Finalmente, la solicitud de prestación por desempleo le fue denegada (Fricker, 2007, p. 150). Pasado el tiempo, Carmita Wood asiste a un grupo de concienciación donde cuenta su historia a otras mujeres que habían vivido experiencias similares y que

ninguna había contado nunca a nadie. Recién allí en la reflexión colectiva, las mujeres logran poner en palabras su experiencia vivida nombrándola como “acoso sexual”.

Podemos inferir, con lo desarrollado sobre la virtud, que la experiencia de Carmita es incomprendida por un oyente no virtuoso y con falta de empatía (el encargado del trámite de la prestación por desempleo), pero sí es comprendida por las oyentes empáticas (mujeres que vivieron lo mismo). Por otro lado, podemos observar que antes de poder articular su experiencia y comprenderla, aparece en Carmita la emoción de la vergüenza. Podemos ver una relación con la concepción de emociones exhibida en “Reason and Emotion”, donde Fricker sostiene que las emociones significan algo en sí mismo, incluso antes de su expresión lingüística. Con relación a ello cabe preguntarnos: ¿qué rol juegan la vergüenza y los síntomas físicos en el proceso de comprender y dar sentido a la experiencia vivida? ¿Acaso la vergüenza y los síntomas físicos le dieron algún indicio previo sobre la injusticia que había vivido Wood? Continuemos con el análisis de otro ejemplo para ver si encontramos más indicios para responder a estas preguntas.

2. Hay otro ejemplo de injusticia hermenéutica tomado de la novela autobiográfica de Edmund White, titulada *A Boy's Own Story*. En esta novela, el protagonista cuenta cómo fue su educación siendo un joven homosexual en EEUU durante la década de 1950. Su deseo e identidad sexual se ven condicionadas por una serie de sucesos que vive en su niñez y juventud. A medida que va creciendo, tiene que lidiar con diversas construcciones colectivas muy poderosas y terroríficas sobre la homosexualidad (por ejemplo: que es una enfermedad o que es una fase y “que ya se le va a pasar”). De modo que su deseo se vuelve vergonzoso (Fricker, 2007, pp.163-164).

Nuevamente aparece la vergüenza: Edmund siente vergüenza de su deseo. O más bien su deseo “se vuelve” vergonzoso.<sup>15</sup> En este caso, el daño primario de la injusticia hermenéutica consiste no solo en que una laguna hermenéutica colectiva lleva a que se considere que el sujeto sufre una desventaja injusta, sino también en lo que se refiere a la construcción de la identidad (Fricker, 2007, p. 167). A medida que pasan los años, y con un contexto más favorable en la década de los 60's, Edmund va descubriendo que una o más de las construcciones comunes vergonzosas sobre su sexualidad eran manifiestamente falsas, incluso ridículas. Descubrir que algo potencialmente autorizado es absurdo, dice Fricker, nos infunde una valentía crítica

---

<sup>15</sup> El énfasis en la expresión “se vuelve” denota que la emoción en cuestión, en este caso la vergüenza, no aparece desde un principio. Pareciera más bien que esta emoción aparece condicionada por el contexto social que construye ideas negativas sobre el deseo homosexual.

que conlleva a una rebelión hermenéutica (Fricker, 2007, p. 167).<sup>16</sup> Algo que destacamos aquí es que la vergüenza se ve condicionada por las experiencias de un contexto histórico. Cabe preguntarnos nuevamente ¿opera aquí la vergüenza de la misma manera que en el caso de Carmita? ¿qué relación guarda esta emoción con el juicio evaluativo (impuesto por el contexto social) que tenía Edmund sobre la homosexualidad inicialmente? ¿Cómo evoluciona dicha emoción y dicho juicio evaluativo con el paso de los años? ¿Cuál es el nivel de condicionamiento social que encontramos en las emociones? Podríamos inferir que la vergüenza de Edmund se encuentra conectada con un juicio evaluativo, según el cual, “la homosexualidad es algo malo”, “la homosexualidad es una enfermedad”. Dicho juicio se ve condicionado por el contexto social e histórico. Por lo tanto, al cambiar el contexto cambia el juicio y la emoción que generaba en Edmund las construcciones sobre su deseo.

3. Finalmente, otro ejemplo donde opera tanto la injusticia testimonial como la injusticia hermenéutica es el que Fricker recupera del guion cinematográfico de *The Talented Mr. Ripley*, de Anthony Minghella. En esta ficción, la trama se desarrolla en torno a la desaparición y asesinato de un joven llamado Dickie, quien es buscado por su padre, Herbert Greenleaf, y su novia, Marge Sherwood. A lo largo de la investigación Marge se manifiesta con un tono emocional o intuitivo, al sospechar de Ripley (amigo de Dickie). Sin embargo, al intentar comunicar sus sospechas, el padre de la víctima recurre a un gesto habitual de menosprecio para acallarla: “Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos” (Minghella, 2000, p. 130). Este es el primer ejemplo con el cual comienza *Epistemic Injustice*, y es retomado en reiteradas ocasiones a lo largo del texto.

Hacia el final del libro, Fricker recupera este ejemplo y lo analiza a partir de la reconocida teoría feminista de Carol Gilligan (1982), según la cual las mujeres (al menos en un momento de la historia) emplean un tono distinto cuando llega el momento de elevar juicios éticos. Dicho tono que no se reconoce como racional, más bien se ve marginado porque se valora como moralmente inmaduro. Por lo cual, las tentativas de inteligibilidad comunicativa de las mujeres se ven entorpecidas por un vacío hermenéutico de esta naturaleza. A partir de este análisis, Fricker establece lo siguiente:

---

<sup>16</sup> Si bien Fricker no lo explicita, podemos observar que la noción de valentía crítica se puede relacionar con la idea del orgullo como respuesta política que ha sido tomado como consigna por parte de la comunidad LGBT, logrando transformar el sentimiento de vergüenza impuesto por parte de la sociedad. Esta manifestación encuentra su mayor expresión en las marchas del “Día Internacional del Orgullo LGBT” donde se conmemoran los disturbios de Stonewall de 1969 (unos años posteriores a los relatos de Edmund pero que sin dudas están vinculados).

Hemos considerado que los vacíos o lagunas hermenéuticas son solo ausencias de interpretaciones adecuadas, huecos en los que debería haber un nombre para una experiencia que interesa al sujeto poder volver comunicativamente inteligible. Pero debemos reconocer que un vacío hermenéutico podría afectar igualmente no (o no solo) al contenido, sino más bien a la forma de lo que se puede decir.

[...]Si se vive en una sociedad o en una subcultura en la que el mero hecho de adoptar un estilo expresivo intuitivo o emocional significa que no puede ser escuchado como algo plenamente racional, entonces alguien se puede ver injustamente afectado por un vacío hermenéutico; se es objeto de una injusticia hermenéutica (Fricker, 2007, pp. 160-161).

En este pasaje se puede observar claramente que la injusticia hermenéutica, para Fricker, no solo implica “no tener el nombre” para expresar una experiencia, sino que además puede implicar una marginación en la forma en la cual se expresa, la cual puede ser de estilo intuitivo o emocional. Incluso, luego dice que esta sería una “versión diferente de la injusticia” (Fricker, 2007, p. 160). De modo que, marginar la intuición o las emociones constituiría una versión de la injusticia hermenéutica. Este punto parece coincidir con la primera tesis de Shotwell (2017), según la cual marginar ciertos recursos epistémicos, como pueden ser las emociones, constituye un modo de injusticia epistémica. Y, aún más, en este pasaje contamos con las pruebas suficientes que nos permiten poner en entredicho la segunda tesis de Shotwell (2017), según la cual: Fricker conserva un enfoque paradigmático respecto del conocimiento proposicional y se centra solo en recursos conceptuales para abordar la búsqueda de justicia epistémica.

Si bien la misma Fricker reconoce haber enfatizado el uso del lenguaje en los vacíos hermenéuticos hasta ese momento del libro, al decir “hemos considerado que los vacíos o lagunas hermenéuticas son solo ausencias de interpretaciones adecuadas, huecos en los que debería haber un nombre (...)” (2007, p. 160). Pero es precisamente allí donde nos dice que las emociones también pueden estar implicadas, *qua* formas de expresión.<sup>17</sup> Esto nos deja suficientes pruebas a favor de nuestra primera hipótesis de trabajo, a saber: aun cuando Fricker (2007) centra su noción de injusticia epistémica en casos proposicionales de conocimiento, existen componentes afectivos en su propuesta, los cuales no deben verse necesariamente excluidos del

---

<sup>17</sup> Recordemos que esta es una idea que ya se encuentra en “Reason and Emotion” (1991) según la cual las emociones son expresiones en sí mismas.

conocimiento proposicional. Por lo tanto, podemos establecer que sí existe una concepción integral de las emociones presente en la filosofía de Fricker. Incluso la misma autora deja entrever la idea de se centró en lo recursos conceptuales para definir la injusticia epistémica, pero no por ello deja de reconocer la importancia de las emociones. Con lo cual el abordaje de las emociones resulta fundamental para esta teoría.

Si retomamos el caso de Carmita Wood y las preguntas que quedaron abiertas, podríamos inferir que allí la vergüenza que siente la víctima al relatar lo sucedido frente al encargado del trámite opera como una forma expresiva. Esta emoción es previa al momento en que logra dar el nombre de “abuso sexual” a la experiencia vivida. Con lo cual, la marginación de la vergüenza *qua* forma de expresión opera como una injusticia hermenéutica en sí misma. A su vez, esta emoción se encuentra condicionada por un oyente no virtuoso e incluso por una gran parte de la sociedad, como se da en el caso de Edmund. Por el contrario, la empatía de las oyentes del grupo de concienciación opera como una virtud de la justicia hermenéutica.

### **5.3 Las emociones en la filosofía de Fricker: una mirada integral**

Lo recorrido a lo largo del cuarto y quinto capítulo nos ha brindado los elementos suficientes no solo para cuestionar la segunda tesis de Shotwell (2017) (según la cual Fricker otorgaría a las emociones un lugar marginado en su teoría), sino también para reconstruir la concepción de las emociones que Fricker despliega a lo largo de sus investigaciones. Para desarrollar esto último, procederemos a recapitular las ideas más importantes desplegadas en ambos capítulos.

En el capítulo cuarto reconstruimos las tesis principales desarrolladas en un artículo temprano de Fricker (1991) donde se puede observar una clara influencia de la epistemología feminista. El foco de este texto está puesto en eliminar toda dicotomía entre la razón y las emociones, concluyendo que ambas facultades son mutuamente constitutivas, ya que cada una presupone a la otra. La relación entre razón y emoción es de interacción e interdependencia, lo cual, se diferencia de una de dominación y sumisión. En este sentido, la autora destaca que las emociones son expresiones en sí mismas y no siempre están originadas ni condicionadas a partir de un juicio racional. Incluso, la emoción puede preceder al juicio.<sup>18</sup> Otra idea importante es que las emociones, al igual que la razón, están condicionadas en parte por la sociedad. Sin embargo, la visión de las emociones como construcciones sociales no implica que

---

<sup>18</sup> Por ejemplo.: esto me enoja, por lo tanto, lo considero injusto. Es decir, el enojo es la causa del juicio “esto es injusto”.

estén enteramente determinadas, sino que pueden tener cierta autonomía parcial respecto de los condicionamientos externos. Nuestras emociones, según Fricker, pueden ser una herramienta fundamental para el cambio político siempre y cuando nos habiliten a cuestionar los modos en que interpretamos el mundo. En relación con este punto, como veremos en el próximo capítulo, la ira juega un rol fundamental.

En este sentido, las emociones pueden convertirse en una fuerza política para cambiar la forma en que interpretamos el mundo. La ira, en particular, tiene una potencial fuerza política y subversiva, porque contiene cierto grado de independencia del condicionamiento cultural. De esta manera, Fricker (1991) establece que nuestras emociones no son sólo una expresión del mundo, sino también participantes activos de cómo se configura el mundo. Las emociones pueden funcionar como un lenguaje parcialmente separado que presuponen y son presupuestas por conceptos lingüísticos reales. Recién cuando nos enfocamos en las palabras y la razón, nuestras emociones adquieren la articulación lingüística para trascender viejas interpretaciones y formar otras nuevas.

En el quinto capítulo, pudimos reconstruir la visión de las emociones presente en *Epistemic Injustice* a partir de dos dimensiones: 1) las emociones que puede sentir un sujeto que opera como oyente de una víctima de injusticia a partir de la virtud de la justicia epistémica; 2) las emociones que sienten aquellos sujetos víctimas de injusticia. Ambas dimensiones están entrelazadas, porque un sujeto entrenado en la virtud de la justicia epistémica puede sentir una empatía y sensibilidad que le permite captar los estados emocionales de aquellos otros sujetos que sufren injusticia (vergüenza, ira, temor, confusión, etc.). Y, a su vez, la falta de empatía puede llevar a un sujeto a cometer injusticias epistémicas.

De la primera dimensión podemos extraer los siguientes elementos:

- Un marcado rechazo a la posición dualista del empirismo respecto a la separación entre cognición y emociones.
- Una concepción de la emoción que abrevia en la tradición aretaica neo-aristotélica.
- La conducta emocional es una parte propia de la conducta intelectual.
- La emoción puede tener contenido cognitivo y/o, de manera análoga, la cognición permite albergar contenido emocional.
- La empatía es una capacidad cognitiva emocional.

De la segunda dimensión podemos extraer las siguientes características/tesis:

- La vergüenza, en los ejemplos 1 y 2, se encuentra condicionada por una desventaja hermenéutica en los recursos colectivos de una determinada época histórica.

- Las emociones (junto con la intuición) pueden constituir en sí mismas una forma de expresión.

- Los prejuicios sobre un estilo expresivo intuitivo o emocional puede conllevar formas de injusticia hermenéutica.

- Las víctimas de injusticia, a veces, sólo pueden expresar emocionalmente su condición, antes de poder articularla en forma discursiva (el caso de Carmita y Marge).

De lo anterior deducimos que el lugar de las emociones es más nítido en el desarrollo de la primera dimensión: las emociones de los oyentes virtuosos, fundamentalmente de la empatía. Esto se debe a que se dedica a este punto con mayor exhaustividad (le dedica un capítulo entero) y aborda cuestiones concernientes a las emociones en términos generales y no solo específicos de la empatía. En cambio, en la segunda dimensión, en los ejemplos 1 y 2 registramos que se menciona la vergüenza, pero no se detiene en indagar sobre cómo opera esta emoción en el hablante. Recién en el análisis del ejemplo 3, hacia el final del libro, deja entrever que las emociones, además de tener un rol en la virtud, están vinculadas con formas de expresión donde su exclusión podría dejar a alguien injustamente afectado por un vacío hermenéutico, siendo objeto de una injusticia hermenéutica. De ello pudimos deducir que la vergüenza en el ejemplo de Carmita opera como una forma expresiva prelingüística, cuya marginación por parte del oyente no empático, y por ende no virtuoso, conlleva una injusticia hermenéutica en sí misma. La vergüenza, tanto en el ejemplo 1 y 2, están condicionadas socialmente en base a juicios negativos sobre el deseo (por parte de Edmund) y sobre el abuso sexual (en caso de Carmita). Sin embargo, en ambos casos ese sentimiento logra transformarse cuando se da en un contexto o subcultura favorable, tomando un papel políticamente subversivo frente a las ideas dominantes.

Lo analizado en estos dos capítulos nos permite inferir que Fricker sostiene una visión amplia e integral de las emociones, con un rol claramente epistémico y políticamente subversivo. Existe una visible continuidad entre las ideas de sus investigaciones más tempranas y su teoría posterior. Los principales elementos que se mantienen presentes en ambas obras son:

- Rechazo al dualismo razón-emoción.

- Las emociones son en sí mismas expresivas, y poseen contenido intencional.

- Las emociones y la razón se constituyen mutuamente y son interdependientes: la emoción puede tener contenido cognitivo y/o, de manera análoga, la cognición permite albergar contenido emocional.

- Las emociones tienen cierto grado de independencia de los condicionamientos sociales, lo cual las lleva a tener un potencial político subversivo.

- Las emociones tienen un rol epistémico activo en la construcción del conocimiento y en la configuración del mundo.

- De la anterior se sigue que marginar las emociones puede constituirse en una forma de injusticia epistémica.

A modo de cierre de esta segunda etapa de investigación damos por concretado el segundo objetivo específico de la presente tesina, que consistió en dilucidar cuál es la concepción de las emociones que se encuentra subyacente a la teoría de la “injusticia epistémica”. Este objetivo, además, nos permitió analizar las críticas que las epistemologías feministas hacen a las epistemologías tradicionales sobre el lugar que designan a las emociones y los afectos. Finalmente, este recorrido nos condujo a la segunda hipótesis de investigación, según la cual Fricker sostiene una concepción amplia e integral de las emociones en su filosofía. También nos permitió llegar a la idea de que los afectos poseen un potencial epistémico y han ocupado un lugar políticamente subversivo en la historia de la epistemología, lo cual los ha conducido a su marginación. En los capítulos siguientes, nos dedicaremos a evaluar el potencial de la ira en la teoría de la injusticia epistémica.

## Tercera Parte

### EL POTENCIAL DE LA IRA PARA LA INJUSTICIA

#### EPISTÉMICA

Esta tercera etapa de trabajo se adentra en el tercer objetivo específico de la investigación, a saber, examinar el potencial epistémico —y, al mismo tiempo, emancipatorio— que tiene la ira para el abordaje de la injusticia epistémica. En los capítulos precedentes abordamos el potencial de las emociones en general para la construcción del conocimiento y para la teoría de la injusticia epistémica. En los siguientes capítulos nos resta dilucidar cuál es el potencial específico que puede tener la ira dentro de esta teoría.

Para abordar este objetivo, en primer lugar, resulta necesario destacar que Fricker (1991) analiza brevemente el rol político-epistémico de la ira en su artículo temprano “Reason and Emotion”, apoyándose en la tradición de la epistemología feminista. La mirada de Fricker (1991) puede ser complementada con nuevas perspectivas sobre la ira que hayan logrado profundizar en el debate sobre el papel de esta emoción en particular. Para ello, analizaremos dos perspectivas contemporáneas que se oponen entre sí con el objetivo de ampliar el panorama y poner en tensión distintas visiones sobre el tema. Por un lado, presentaremos algunas ideas desarrolladas por Martha Nussbaum en su reconocido libro *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia* (2018). Este es un texto con una perspectiva neo-estoica y cognitivista sobre las emociones donde se establece que la ira debe ser evadida frente a situaciones de injusticia y debe ser sustituida por el perdón. Esto se fundamenta bajo la idea de que la ira tendría la tendencia a oscurecer nuestra capacidad racional y de alguna manera estaría ligada al deseo de venganza.

Por otro lado, presentaremos una posición opuesta a la de Nussbaum, que busca resaltar el potencial epistémico que tiene la ira sobre todo para los grupos oprimidos. Esta posición es elaborada por Amia Srinivasan (2018) en “The Aptness of anger”. Este artículo critica la tradición que argumenta que la ira debe ser evadida por su tendencia a contaminar nuestra capacidad de racionalidad epistémica. Por el contrario, Srinivasan sostiene que la ira de los grupos oprimidos puede servir para fines políticos, como así también resultar un medio para ver mejor su opresión.

Asimismo, en el marco de esta corriente aparece la concepción ya presentada de Jagger (1989) respecto de su noción de emociones “fuera de ley”.

Srinivasan, a su vez, nos presenta un nuevo concepto para nombrar el conflicto psíquico y moral que deben padecer las víctimas de opresión al negarles la posibilidad de manifestar públicamente su enojo frente a una injusticia, debido a las posibles consecuencias sociales que puedan padecer. Este concepto es denominado por la autora “injusticia afectiva”, y creemos que resulta particularmente enriquecedor para nuestro análisis de la dimensión afectiva de la injusticia epistémica. Desde la perspectiva de Srinivasan, la ira es algo intrínsecamente valioso no sólo para sentir sino también para conocer los hechos injustos que estructuran nuestra realidad política.

De este modo, el recorrido de esta tercera parte estará constituido, en primer lugar, por el capítulo 6, donde recuperaremos algunas valoraciones que hace Fricker (1991) y otras epistemólogas feministas —como Jagger y Spelman— sobre la ira. Luego, en los capítulos 7 y 8 presentaremos dos posiciones contrapuestas dentro del debate más reciente sobre la ira, con el objetivo de ampliar nuestra investigación a partir de dos miradas distintas y determinar cuál de ellas puede resultar más adecuada y enriquecedora para nuestro tema de análisis. Finalmente, consideraremos la noción de injusticia afectiva con el objeto de determinar si la misma permite enriquecer la noción de injusticia epistémica, en caso de constatarse un vínculo significativo entre ambas nociones.

Nuestra hipótesis en relación con este objetivo consiste en señalar que la ira tiene un doble potencial para la teoría de la injusticia epistémica, dado que es un recurso epistémico que sirve tanto para *conocer* como para *resistir* frente a una realidad injusta. A su vez, queremos sostener como hipótesis subsidiaria que la injusticia afectiva está interconectada con la injusticia epistémica.

## Capítulo 6

### La ira desde la perspectiva de Fricker y la epistemología feminista

Tal como anticipamos, en “Reason and Emotion” Fricker (1991) establece algunos aspectos centrales sobre la ira. En este artículo, nuestra filósofa se hace eco de las ideas de Elizabeth Spelman (1989), quien establece que la ira tiene una naturaleza potencialmente subversiva. Esto se debe a que los grupos dominantes no quieren que la ira esté “disponible” para los grupos subordinados, ya que para los sectores oprimidos el propio sentimiento de ira es una especie de logro político en sí mismo. La ira significa rechazo y, por lo tanto, presupone un tipo más fundamental de igualdad humana entre amo y esclavo. Más fuerte aún, la expresión de ira afirma activamente esa igualdad, ese derecho a emitir un juicio: “Por lo tanto hay una política de las emociones: la negación sistemática de la ira puede verse como un mecanismo de subordinación, y la existencia y expresión de la ira como acto de insubordinación” (Spelman, 1989, p. 270). Las emociones pueden funcionar como un lenguaje parcialmente separado que presupone y es presupuesto por conceptos lingüísticos reales, pero que, sin embargo, siguen siendo irreducibles al lenguaje verbal (Fricker, 1991, p. 8). Cuando gradualmente se enfocan en la razón y las palabras, nuestras emociones adquieren la articulación lingüística para trascender viejas interpretaciones y formar otras nuevas. A partir de esta idea, Fricker otorga a la ira un papel fundamental. Citando a Spelman “la ira es la emoción política 'esencial', y silenciar la ira puede ser reprimir discurso” (Spelman, 1989, p. 269).

Siguiendo con su análisis, Fricker (1991) toma elementos de la perspectiva de Alison Jaggar (1989), quien propone la idea de que existen emociones que están “fuera de la ley” o “emociones ilegales” (*outlaw emotions*). Este concepto sostiene que: “las personas que experimentan emociones convencionalmente inaceptables, o lo que yo llamo emociones “fuera de la ley” (*outlaw emotions*), a menudo son personas subordinadas que pagan un precio desproporcionadamente alto por mantener el *status quo*” (Jaggar, 1989, p. 166). La situación social de estas personas las hace incapaces de experimentar las emociones prescritas convencionalmente: por ejemplo, es más probable que las personas de color experimenten ira que diversión cuando se relata una broma racista, y es más probable que las mujeres sometidas a bromas sexuales masculinas se sientan incómodas o incluso asustadas, antes que halagadas. Otro claro ejemplo es cuando se espera que las víctimas de violencia sexual expresen emociones consideradas “vulnerables”: la vergüenza, el miedo, la pérdida de seguridad personal, el sentimiento de haber sido transgredidas o violadas. Sin

embargo, no se espera de ellas la expresión del enojo, dado que esta emoción se constituye como una emoción ilegal para las víctimas porque no está prescripta convencionalmente. De hecho, podemos encontrar múltiples expresiones de odio frente a mujeres que se manifiestan con ira frente a las injusticias sistemáticas patriarcales, como por ejemplo en Latinoamérica se adopta el término “feminazi” para hacer alusión a las feministas.

Las emociones fuera de la ley se distinguen por su incompatibilidad con las percepciones y valores dominantes (Jaggar, 1989:166). La ira pertenece a este grupo de emociones cuando está presente en grupos socialmente oprimidos. Según Jaggar, algunas de estas emociones fuera de la ley, aunque no todas, son emociones feministas en potencia o en realidad. Las emociones se vuelven feministas cuando incorporan percepciones y valores feministas, así como las emociones son sexistas o racistas cuando incorporan percepciones y valores sexistas o racistas. Por ejemplo, la ira se convierte en ira feminista cuando implica la percepción de que la insistencia de un hombre a una mujer es un ejemplo de un patrón generalizado de acoso sexual (Jaggar, 1989).

El concepto de “emociones fuera de ley” resulta particularmente fructífero para nuestro trabajo de investigación porque, en primer lugar, saca a la luz dimensiones ético-políticas y, al mismo tiempo, epistémicas de nuestras emociones. En segundo lugar, otorga a la ira un potencial epistémicamente subversivo. En tercer lugar, lo fundamental de esta noción es que nos puede resultar útil para comprender e incluso ampliar el rol que juegan las emociones en el fenómeno que, años más tarde, Fricker denominará “injusticia epistémica”. Para ver esta relación, podemos considerar las palabras de Jaggar: “cuando individuos aislados experimentan respuestas emocionales no convencionales, los interesados pueden sentirse confundidos, incapaces de nombrar su experiencia; incluso pueden dudar de su propia cordura” (Jaggar, 1989:166). De manera análoga, Fricker describe lo que sucede con las víctimas de injusticia hermenéutica, tal como se puede observar en el caso de Carmita Wood por ella expuesto, donde la protagonista siente confusión y duda de sí misma antes de lograr dar sentido a la experiencia vivida. Sin embargo, recién cuando su relato es escuchado y validado por otras personas, ella logra comprender su experiencia y cuestionar lo sucedido.

Otro aspecto importante de esta similitud establecida entre Jaggar y Fricker es el rol políticamente subversivo de la ira. Jaggar nos dice que cuando ciertas emociones son compartidas o validadas por otros, existe la base para formar una subcultura

definida por percepciones, normas y valores que se oponen sistemáticamente a las percepciones, normas y valores dominantes. Al constituir la base de tal subcultura, las emociones fuera de la ley pueden ser políticamente subversivas porque son epistemológicamente subversivas. Esto es lo que observamos que sucede cuando Carmita se encuentra con el relato de otras víctimas de abuso donde logran constituir un grupo que, además de darle sentido y nombre a la experiencia, se opone a los valores dominantes. Estos valores dominantes se posicionan sobre una norma cuyo subtexto podríamos traducir como “una mujer debería sentirse halagada ante el interés sexual insistente de un hombre”.

Ahora bien, ¿Cuál es el potencial epistémico de las emociones fuera de ley? En primer lugar, Jaggar (1989) considera que estas pueden ayudar a desarrollar alternativas a las concepciones predominantes de la realidad motivando a nuevas investigaciones. En segundo lugar, pueden permitirnos percibir el mundo de manera diferente a su representación en las descripciones convencionales. Según esta filósofa, las emociones convencionalmente inesperadas o inapropiadas pueden preceder a nuestro reconocimiento consciente de que las descripciones y justificaciones aceptadas a menudo ocultan tanto como revelan el estado de cosas prevaleciente. Solo cuando reflexionamos sobre nuestra irritabilidad, repulsión, ira o miedo inicialmente desconcertantes, podemos traer nuestra conciencia 'instintiva' de que estamos en una situación de coerción, crueldad, injusticia o peligro. Por lo tanto, las emociones convencionalmente inexplicables, experimentadas por grupos oprimidos, pueden llevarnos a hacer observaciones subversivas que desafían las concepciones dominantes del *status quo*. Estas emociones pueden hacernos notar que lo que generalmente se toma como un hecho se ha construido de una manera que oscurece la realidad de las personas subordinadas, especialmente la realidad de las mujeres (Jaggar, 1989, p. 167-168).

Si bien la perspectiva que hasta aquí presentamos sobre la ira resulta por sí misma enriquecedora para nuestra investigación, lo cierto es que con el tiempo las discusiones sobre la ira han crecido y han surgido nuevas miradas y líneas de análisis que pueden ampliar nuestra investigación. Algunas de estas se encuentran más alineadas con la mirada de Jaggar, Spelman y Fricker, y otras, en cambio, toman distancia y proponen ideas opuestas, como la de Nussbaum. A continuación, presentaremos parte de las posiciones que se dan en torno a esta discusión.

## Capítulo 7

### Una mirada neo-estoica sobre la ira: la perspectiva de Nussbaum

En su reconocida obra “La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia” (2018), Martha Nussbaum sostiene la idea de que la ira debe ser evadida tanto en el ámbito público como privado. De acuerdo con esta filósofa, la respuesta apropiada ante una injusticia es deshacerse del enojo, y ceder de manera desapasionada la resolución del conflicto a la ley, que, por su parte, debe responder de la misma forma: sin enojo institucional, del modo más productivo posible en términos sociales. La autora fundamenta su posición a partir de la idea de que la ley nos proporcionaría un doble beneficio: nos mantiene seguros y nos permite cuidarnos unos a otros, sin el peso de la ira retributiva (Nussbaum, 2018, p.17). La ley nos permitiría preocuparnos por las injusticias cometidas contra amigos y familiares sin que una emoción iracunda y los proyectos de retribución consuman nuestras vidas. La justicia política ofrece una transformación completa de los sentimientos de ira hacia el perdón, tanto en la esfera personal como en la pública.

Según la perspectiva de Nussbaum, la ira siempre resulta problemática en un sentido normativo, ya sea en la esfera personal o en la pública. Sólo existe un caso límite de ira genuinamente racional y normativamente apropiada, que la autora llama “ira de transición”, cuyo contenido en su totalidad es: “Qué indignante. Es necesario hacer algo” (2018, p. 20). Se supone que la ira de este tipo luego hace una transición a pensamientos de bienestar orientados hacia el futuro y, por consiguiente, se pasa de un sentimiento de ira a una esperanza compasiva. En un caso de este tipo, dice Nussbaum, lo que se debe hacer es entregar el asunto a la ley, que debe tratarlo sin ira y con un espíritu con miras al futuro. Nussbaum se posiciona en contra de la perspectiva filosófica según la cual la ira sería importante bajo el fundamento de que es un sentimiento de reivindicación de la dignidad igualitaria de los oprimidos y una expresión del respeto por los seres humanos. Desde tal punto de vista suele creerse que la ira puede ser a la vez noble y esencial, pues ayuda a los oprimidos a reafirmarse y a buscar justicia. No obstante, la filósofa estadounidense continúa argumentando que la ira no sólo no es necesaria para la búsqueda de justicia, sino que puede ser un gran impedimento para la generosidad y la empatía que ayudan a la construcción de un futuro justo.

Nussbaum fundamenta su posición afirmando que la venganza forma parte conceptual de la ira. Para desarrollar mejor esta idea comienza citando a Aristóteles,

quien, en *Retórica*, escribió que la ira puede definirse como “un apetito penoso de venganza imaginada por causa de un desprecio imaginado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio” (*Ret.* 1378a 31ss).

En esta definición, la ira se relaciona con:

1. Desprecio o ultraje (*oligōría*)
2. De uno mismo o de personas cercanas a uno
3. Llevado a cabo de modo injusto o inapropiado (*mē prosēkóntōn*)
4. Acompañado de dolor
5. Que despierta un deseo de retribución

Aristóteles también distingue la ira del odio, donde este último es una emoción negativa que se enfoca en la totalidad de la persona más que en un solo acto. Si bien la ira se dirige a una persona, su foco está fundamentado en un acto injusto. Por el contrario, el odio es global, está direccionado a grupos o clases (“los extranjeros”, “las mujeres”, etc.). Como señala Aristóteles (*Ret.*, 1382a, 15), lo único que realmente puede satisfacer el odio es que la persona deje de existir, dado que pretende borrar, eliminar, tales colectivos. Aristóteles afirma que la ira suele ser una emoción compleja, pues contiene a la vez dolor y placer. La posibilidad de retribución es placentera dado que el perjuicio produce dolor y que el deseo de retribución responde de alguna manera a éste. Además, la ira también comprende una doble referencia: una persona o personas y un acto. El blanco de la ira suele ser una persona, quien se considera que infligió el daño, y que lo hizo de modo injusto o ilegítimo. Ahora bien, ¿cómo es exactamente que el acto injusto de otra persona causa dolor al yo? Presumiblemente, porque la persona ve (o cree) que algo que le importa profundamente se ha dañado. En cuanto al daño injusto, aun si experimentamos frustración cuando alguien nos daña sin querer, sólo sentimos ira cuando creemos (sea cierto o falso) que una persona o personas infligieron el daño de un modo tal que fue ilegítimo o injusto (Nussbaum, 2018, pp. 37-39). A partir de allí, Nussbaum distingue dos tipos de ofensas en las que puede enfocarse la ira: la ofensa a partir del dolor y daño infringido en la víctima (como un asesinato o una violación) y la ofensa al honor o estatus relativo de la víctima, como aquello que Aristóteles llama “ultraje”.

Según la perspectiva aristotélica existe un movimiento doble en la ira: busca un bien futuro y responde a un mal actual. Aristóteles destaca que el movimiento hacia adelante característico de la ira es placentero y que, en ese sentido, la ira es

constructiva y se vincula con la esperanza. La venganza se considera como algo que mitiga de cierta manera el dolor o resarce el daño. Sin embargo, Nussbaum disiente en este punto con Aristóteles. Si bien ella coincide en la idea de que la ira conlleva la idea de venganza, también sostiene que Aristóteles comete un error al considerar que esta emoción tiene un aspecto constructivo vinculado a la esperanza (Nussbaum, 2018, p.43). Para Nussbaum, por el contrario, el problema con la ira y la venganza es que aspiran a lo imposible: deshacer el daño ocasionado por un acto de maldad. Por lo tanto, ambos sentimientos comparten el mismo carácter irracional (Nussbaum, 2018, p. 43). Aristóteles, por su parte, no considera que la ira sea una emoción irracional. Al igual que sucede con otras pasiones, la ira puede tener un exceso (iracundia), un defecto (incapacidad de ira) y un término medio (apacibilidad). Donde el exceso y el defecto se constituyen como un vicio del carácter, y la apacibilidad es una virtud. (*EN* 1108 a 5). De modo que, para Aristóteles, hay formas adecuadas y virtuosas de sentir y expresar la ira. En este sentido, Nussbaum se acerca más al estoicismo de Séneca, quien condenaba toda forma de ira. En *De ira*, Séneca descarta el enojo en cualquier situación, por considerarlo inapropiado e inútil. A diferencia de Aristóteles, Séneca afirma “no moderemos la ira, sino eliminémosla del todo” (Séneca, *De Ira*, III 42).

Para Nussbaum, la idea de venganza implica el deseo de que el perpetrador del hecho injusto sufra. Ese sufrimiento puede ser muy sutil, no necesariamente violento. Se puede desear un daño físico, se puede desear infelicidad psicológica, se puede desear falta de popularidad. Se puede desear simplemente que el futuro del perpetrador salga muy mal. La ira incluye, conceptualmente, un deseo de que las cosas resulten mal para el infractor: “que obtenga su merecido”. El problema aquí es que hacer sufrir al infractor no revive a los muertos, no hace que una extremidad rota sane ni deshace una violación sexual. El camino de la venganza comete el error de pensar que el sufrimiento del perpetrador restituye de alguna manera, o contribuye a restituir, aquella cosa importante que se dañó. De esta manera, Nussbaum afirma que la venganza, y por lo tanto la ira, resultan problemáticas en un sentido normativo, porque las creencias en las que se sustenta son falsas e irracionales. En otras palabras, porque el sufrimiento del perpetrador no restituye a la persona ni el objeto valioso que se ha dañado. En el mejor de los casos puede impedir las ofensas futuras e incapacitar al infractor: pero eso no es todo lo que cree o busca la persona que toma el camino de la venganza (Nussbaum, 2018, p.18). Cuando las personas perciben la irracionalidad normativa de la ira, en particular en su modo vengativo, alguien racional abandona este terreno en favor de pensamientos productivos con miras al futuro, y buscará incrementar el bienestar personal o social (Nussbaum, 2018, p.19). A su vez,

resulta problemático en un sentido normativo dejar el castigo en manos de fuerzas tan parciales y poco legales para una sociedad basada en la idea de imparcialidad y el Estado de Derecho.

Para Nussbaum, la actitud sustituta de la ira es el perdón (Nussbaum, 2018, p. 24). El “camino” del perdón comienza, por lo regular, con una ira terrible en torno a una falta que se ha sufrido a manos de otro. Mediante un proceso típicamente diádico que exige la confrontación, la confesión, la disculpa y la “resolución”, la persona perjudicada emerge triunfal, libre de ira. Esto es lo que la autora llama “perdón transaccional”. Debido a que la ira se percibe como un problema en la vida moral, el proyecto del perdón adquiere importancia, y puede definirse en términos de moderación de las actitudes iracundas. Esta idea se relaciona con la noción de “clemencia” de Séneca. De acuerdo con la concepción estoica, la clemencia (en griego *epieikeia*, en latín *clementia*) es un atributo del buen juez cuando decide cómo responder a actos injustos. Séneca la define como “una inclinación mental hacia la lenidad al exigir un castigo” (Séneca, *De Clementia*, II, 3). Por lo tanto, se trata de una inclinación mental, pero no necesariamente una emoción. La clemencia reconoce que la persona se equivocó: pertenece, por decirlo de algún modo, a la fase de castigo de un juicio. En una persona o comunidad fuerte, la clemencia terminará por vencer al interés en la retribución. Ahora bien ¿cuál es la relación entre la clemencia de Séneca y el perdón de Nussbaum? La autora expresa que, en primera instancia, la clemencia y el perdón incluyen ambos la suspensión o condonación de sentimientos iracundos ante el remordimiento de una persona. Sin embargo, la clemencia insiste en la verdad, por lo que nunca elimina u “olvida” un acto injusto, como hace el perdón en algunos casos. Otra diferencia es que el perdón transaccional exige una disculpa. La clemencia simplemente pone manos a la obra, buscando mejorar el futuro.

A pesar de su crítica a la ira, Nussbaum reconoce que la misma tiene tres posibles usos instrumentales (Nussbaum, 2018, p. 65). Primero, puede servir como un indicador de que algo está mal. Esta señal puede ser de dos tipos: puede ser una señal para la propia persona, quien podría no darse cuenta de sus compromisos de valor y de su fragilidad, y puede ser una señal al mundo, una especie de signo de exclamación que llama la atención hacia una violación. Segundo, la experiencia de la ira puede hacer que una persona que era inconsciente se vuelva consciente de sus valores y de la manera en que el acto injusto de otra persona puede violarlos. Por ejemplo, una persona que se encuentra en una posición desventajada dentro de una relación jerárquica puede no darse cuenta de cuán injusto es el trato que se le ha dado, hasta que experimenta, en una o varias ocasiones, la ira. Si esta experiencia le

ayuda a tomar la decisión de protestar o de mejorar su situación de alguna manera, entonces es útil. Tercero, está la idea de la ira como motivación para la búsqueda de justicia. Sin embargo, para Nussbaum el problema principal en los tres casos llega con la idea de venganza. Esta idea forma parte conceptual de la ira (a excepción del caso de la ira de transición) y sin duda forma parte de lo que motiva a las personas, al menos en un inicio. La intensidad de la emoción y, quizá también, la fantasía de la retribución forma parte de lo que mueve a las personas (Nussbaum, 2018, p. 67).

A pesar de que afirmar que la ira tiene ciertos beneficios que pueden ser valiosos, Nussbaum dice que esto pertenece a una etapa de la prehistoria humana donde no existía un sistema judicial. Incluso hoy, dice, se conservan algunos vestigios de su utilidad. Sin embargo, “los sistemas de justicia benéficos con miras al futuro han hecho en buena medida que esta emoción sea innecesaria, y somos libres de atender a su carácter irracional y destructivo” (Nussbaum, 2018, p. 69). El punto de esta filósofa es que la ira tenía sentido en sociedades primitivas donde el poder de castigar no estaba en manos del Estado, sino de particulares, es decir, la “justicia por mano propia”. Cuando este poder de castigar se institucionaliza y se concentra en manos del poder del Estado, entonces la ira y el deseo de venganza se vuelven peligrosos. De esta manera, la filósofa recomienda apartar el enojo y delegar el crimen al Estado y a la ley, cuya respuesta deberá guiarse por el bienestar social. A pesar de que la mayoría de las injusticias son en cierto sentido irreparables, Nussbaum dirá que un sistema legal decente libera a las personas de buena parte del peso práctico y emocional de tratar con esos casos, al incapacitar al infractor y evitar injusticias futuras.

Por otra parte, Nussbaum dice que la ira de transición ve hacia el futuro por el bien de todos. La ira de una persona que pasa por la transición, enfocada en un acto y que tiene el bien social por meta, también se puede distinguir fácilmente del odio. No obstante, en el momento en que el deseo de venganza entra en escena las cosas se complican, pues, según la autora, resulta claro que no se trata de un acto reparativo constructivo (Nussbaum, 2018, p. 83). Aquí se puede observar una diferencia fundamental entre la venganza y la justicia: pareciera que mientras que la venganza, y por lo tanto la ira, mira hacia el pasado (el castigo al perpetrador), la justicia mira hacia el futuro (evitar que la injusticia vuelva a suceder, procurar el bienestar social).

En resumen, para Nussbaum la idea de venganza se da por dos motivos. El primero es generar sufrimiento en el perpetrador. El segundo, que se deriva del primero, es la idea de que la venganza (y por lo tanto el mal generado al perpetrador)

restaurará aquello importante que se dañó (la vida de alguien, por ejemplo), pero esto es un sinsentido metafísico e irracional. Por otro lado, al establecer los usos instrumentales de la ira pareciera que en cierto punto la autora reconoce que esta emoción puede tener un punto a favor. Pero rápidamente establece que no es necesaria para la búsqueda de la justicia en los sistemas judiciales actuales. El problema entonces pareciera estar en el deseo de venganza, conceptualmente unido a la ira, que aspira a algo imposible e irracional: deshacer el daño generado por la injusticia.

En este punto podríamos preguntarle a Nussbaum ¿acaso existe algún caso de ira que no esté conceptualmente unido al deseo de venganza? Al definir esta unión en una dimensión conceptual, pareciera que la filósofa quiere dejar en claro que el deseo de venganza es inherente a la ira; pareciera que ambos son inseparables, excepto en el caso de la ira transicional. El problema de esta premisa es que, si la aceptamos, automáticamente la irracionalidad de la venganza se traslada a la ira. Sin embargo, podemos imaginar casos justificados de ira en los que no necesariamente encontramos un deseo inmediato de venganza. También podemos preguntarnos: ¿acaso las consecuencias negativas de la venganza no resultarían compensadas por los usos positivos que, según Nussbaum, la ira puede tener? Además, podemos observar que la autora está pensando en sistemas judiciales en términos ideales, no necesariamente reales. Ahora bien, ¿qué sucede cuando la justicia institucionalizada no responde como es esperable en términos ideales? ¿Qué sucede cuando los jueces se ven sesgados por prejuicios identitarios de género o raza, tales como los que Fricker define en su teoría? Como ya vimos, Fricker define noción de prejuicio a partir de la noción de poder identitario, como un subtipo del poder social que opera de forma estructural en la manera en la que los agentes actúan. Por lo cual, los jueces no están exentos de ser vehículos de este poder.

También podemos cuestionar por qué razón la ira (no transicional) no puede llegar a tener un rol importante dentro de un sistema democrático que igualmente busque el bien futuro, ¿qué sucede en los casos de injusticia social? Algunas de estas cuestiones son abordadas por Lariguet (2023), quien aporta un análisis que se centra en el rol de la ira dentro de las democracias actuales. A saber: “La ira puede y debe tener más juego en las democracias. Mediante diversos remedios que las democracias planean, se procura que la ira no devenga en odio en sentido derivado. La ira, hasta cierto punto, mantiene en movimiento las democracias y no es necesariamente incompatible con la esperanza de futuros mejores” (Lariguet, 2023, p.141). En otras palabras, hay ciertas pizcas de ira que las democracias deberían permitir, a diferencia

del odio, que tiene un componente mucho más dañino que la ira (recordemos la distinción aristotélica de odio e ira). Es decir, podemos pensar en posibles usos de la ira que miren a la construcción de un futuro mejor, y que no sean analizados simplemente desde la idea de vengar el daño realizado en el pasado. Aún más, Lariguet argumenta que la ira tiene mucho para decir sobre justicia social y cambio político (Lariguet, 2023, p.122).

Otro cuestionamiento que podemos hacer a Nussbaum es que aun asumiendo que existe un vínculo conceptual entre venganza e ira, ello no implica una condena automática de la ira en cuanto emoción peligrosa o irracional. Después de todo, una de las funciones de la justicia penal es también el que las víctimas obtengan reparación, y esta reparación, típicamente, se obtiene mediante el castigo apropiado o proporcional que reciben los perpetradores de la injusticia. A través del castigo penal, las víctimas o sus familiares suelen sentir alivio o satisfacción. Precisamente porque el criminal “paga” por su crimen, y paga justamente porque se le inflige un sufrimiento a través de la privación de libertad.

Con todo lo desarrollado podemos observar que, si bien Fricker, en *Epistemic Injustice*, cita a Nussbaum en lo que respecta a su visión cognitivista de las emociones en general, no necesariamente coincide en lo que respecta a su visión de la ira en particular. Esto se debe a que Nussbaum muestra tener una mirada más estoica y no tan aristotélica en lo que respecta a la ira. Mientras que en su visión de las emociones en general sí tiene puntos de encuentro con Aristóteles. Por otro lado, hay una distancia temporal en las obras: *La ira y el perdón* de Nussbaum fue publicado en 2016, “Razón y Emoción” de Fricker en 1991, e *Injusticia Epistémica* en 2007. En su obra más temprana pudimos observar que Fricker (1991), con el respaldo de otras filósofas, otorga un rol político y epistémico fundamental a la ira. Incluso para Fricker, siguiendo a Spelman, el propio sentimiento de ira es un logro político en sí mismo para los grupos oprimidos, más allá de los usos instrumentales que se le puedan dar.

## Capítulo 8

### El potencial epistémico-político de la ira: el análisis de Srinivasan

En este capítulo presentaremos algunas ideas de Srinivasan (2018), quien nos brinda una nueva mirada sobre la ira que se opone a la de Nussbaum (2018). Esta visión busca explorar el potencial epistémico y político de la ira, por lo cual se muestra más alineada con la perspectiva que Fricker describe en su artículo de 1991.

Srinivasan comienza definiendo dos tradiciones filosóficas opuestas sobre la ira.

-Por un lado, encontramos la posición representada por lo que ella denomina la tradición de la “crítica contraproduktiva de la ira” (*counterproductivity critique of anger*). Se trata de una tradición intelectual compuesta por filósofos (que abarca desde los estoicos hasta Marta Nussbaum y Glen Pettigrove) que, como ya pudimos observar, argumentan que la ira debe ser evadida por su tendencia a contaminar nuestra capacidad de racionalidad epistémica. La ira debería ser evadida incluso en circunstancias de injusticia política por su tendencia a alienar a los posibles aliados, agravar el conflicto y, en última instancia, socavar la búsqueda de resultados justos. Un ejemplo claro es el hecho de que durante mucho tiempo se les ha dicho a las mujeres que el progreso feminista sería más rápido si solo fueran menos estridentes al respecto. Los efectos contraproduktivos de la propia ira se considera a menudo una razón disuasoria para no enojarse, sean cuales sean las circunstancias.

- Por otro lado, encontramos la posición encarnada por una contra-tradición que sostiene, en contraste, la productividad de la ira (*productivity of anger/counter-tradition*): se trata de una tradición política en gran parte arraigada en el pensamiento negro y feminista. Para abordar esta tradición, Srinivasan retoma las reflexiones que Audre Lorde hace en "The Uses of Anger: Women Responding to Racism" (1981-1984). Allí Lorde nos dice que:

Cada mujer tiene un arsenal de ira bien abastecido potencialmente útil contra esas opresiones, personales e institucionales, que dieron origen a esa ira. Enfocado con precisión, puede convertirse en una poderosa fuente de energía al servicio del progreso y el cambio. . . La ira expresada y traducida en acción al servicio de nuestra visión y nuestro futuro es un acto de clarificación liberador y fortalecedor (Lorde, 1981, p. 127)

Para Lorde, la ira de las mujeres no sólo es una “fuente de energía” que puede directamente servir para fines políticos, sino también una fuente de “clarificación”, un medio por el cual las mujeres pueden ver mejor su opresión.

Sin embargo, el debate entre críticos y defensores de la productividad de la ira tiende a ocultar algo significativo sobre la ira. Para Srinivasan, desde el punto de vista normativo, la ira es mucho más que sus efectos. Para cualquier caso de ira contraproducente, podríamos preguntarnos: ¿Es la ira, por contraproducente que sea, adecuada? Algunos filósofos han defendido la ira como una respuesta adecuada a un mundo injusto. Sin embargo, en general, las defensas filosóficas de la ira se han basado en la oposición dialéctica con la crítica de los efectos contraproducentes y, por lo tanto, se han centrado principalmente en los beneficios de la ira. Sin embargo, para Srinivasan (2018), centrarse en los efectos de la ira dista mucho de ser la única forma en que podemos, o debemos, emprender una reflexión normativa sobre la ira. Por el contrario, ella aceptará la suposición empírica de que la ira puede empeorar las cosas, para centrarse en las ocasiones en las que la ira sería contraproducente, pero, no obstante, adecuada. En tales ocasiones, argumentará que las razones de prudencia y las razones de idoneidad se separan, generando un conflicto normativo sustantivo.

En lo que sigue, Srinivasan presenta dos argumentos en contra de la primera tradición. Primero, la crítica de la contraproduktividad enfrenta la carga de explicar por qué, en tales conflictos, las razones para ser prudente prevalecen sobre las razones para enojarse; no hay una inferencia obvia que se pueda hacer de la contraproduktividad de la ira a la prohibición general de enojarse. En segundo lugar, tales conflictos, donde las víctimas de opresión deben elegir entre enojarse y actuar con prudencia, constituyen una forma de injusticia no reconocida, lo que la autora denominará *injusticia afectiva*.

Con relación al primer argumento, Srinivasan establece que hay una diferencia notable entre cómo se habla del enojo en contextos políticos y cómo lo hacemos en situaciones más mundanas. En una conversación ordinaria, podemos marcar una distinción entre razones intrínsecas e instrumentales para enojarse. Se trata de estrategias retóricas que desplazan el contexto explicativo del enfado del sujeto del espacio de las razones al espacio de las causas. El misógino o el racista explica el enfado de la mujer o de la persona negra como producto de un carácter inferior, tratando la pregunta «¿por qué se enoja esta persona?» como una petición de una explicación causal más que como una justificación. Intencionadamente o no, el crítico de la contraproduktividad consigue un efecto similar. Al centrarse en los efectos

supuestamente negativos del enfado del agente, el crítico nos desplaza de nuevo del espacio de la razón intrínseca al espacio de la razón instrumental, oscureciendo así la posibilidad de que el enojo del agente sea apropiado (Srinivasan, 2018, pp. 127-128).

Ahora bien, ¿qué pasa con la afirmación común, hecha por ejemplo por Nussbaum (2016), de que la ira necesariamente implica un deseo de hacer sufrir a la parte infractora y / o la creencia de que la parte infractora debería sufrir? Nussbaum, como muchos otros filósofos contemporáneos, hereda esta afirmación de la antigüedad, donde tanto Aristóteles como los estoicos parecen haber acordado que la ira constitucionalmente implicaba un deseo de venganza. A su vez, Nussbaum utiliza esta afirmación para respaldar la conclusión de que la ira nunca es adecuada/apropiada, ya que, según ella, implica la falsa creencia de que la venganza deshará el daño original, o el deseo moralmente sospechoso de "rebajar" al delincuente. Tal vez esto era cierto en los antiguos, ¿pero podría ser cierto en la actualidad? De hecho, uno podría pensar que muchos de nosotros hemos experimentado un sentimiento de ira sin el deseo de venganza.

Además, cabe preguntarnos ¿por qué la contraproductividad de la ira de un caso se toma como una razón disuasoria para no enojarse nunca, sean cuales sean las circunstancias? Srinivasan propone analizar el siguiente ejemplo: supongamos que una amiga me traiciona y me enojo con ella. Puede que quiera vengarme. Pero ¿no querría que mi amiga reconociera el dolor que me ha causado, el mal que me ha hecho? Puede que este tipo de reconocimiento implique sufrimiento. Si es así, en cierto sentido, quiero que mi amiga sufra. Pero no quiero que sufra rompiéndose una pierna o que caiga enferma. Más bien quiero que experimente ese sufrimiento que proviene precisamente de participar en el mío. Si éste es un modo posible de ira -y sospecho que no sólo es posible, sino común-, entonces es erróneo afirmar que la ira implica esencialmente el deseo de venganza. Porque el deseo de reconocimiento no es lo mismo que el deseo de venganza. Por lo tanto, el argumento más poderoso de que la ira nunca es apropiada -al implicar necesariamente un impulso de venganza que, en sí mismo, es siempre inapropiado- debería dejarse de lado.

Sin embargo, cabe aclarar que el hecho de que la ira se dirija contra una auténtica violación normativa es una condición necesaria pero no suficiente para que la ira sea adecuada. Para que el enojo de S hacia P sea adecuado debe suceder que P implique una violación moral genuina. Pero también el enojo de S debe estar debidamente motivado por esa razón que posee, y ser proporcional a esa razón. Por ejemplo: supongamos que descubro que alguien me mintió acerca de que le gustaba

una comida que yo misma preparé, y a partir de entonces me envuelve una furia salvaje y de por vida. En tal caso mi ira no parece adecuada porque es desproporcional a la razón que podría proporcionarse en su apoyo.

Podemos pasar ahora al segundo argumento que Srinivasan utiliza para criticar la presunta contraproduktividad de la ira, centrado en la noción de "injusticia afectiva". La autora establece que el hecho de que la ira sea una respuesta adecuada o apropiada al mundo no debe fundamentarse exclusivamente a partir de las consecuencias, buenas o malas, de esa ira. Es cierto que el enojo puede resultar contraproducente, empeorando la situación de la persona y, de hecho, exacerbando la misma situación por la que está enojada. Es plausible que esto sea especialmente cierto en el caso de las víctimas de la injusticia sistemática, cuya ira contra su opresión puede invitar a más violencia. Sin embargo, al fundamentar que la ira debe ser reprimida debido a sus posibles consecuencias negativas, las víctimas de la injusticia se enfrentan a un conflicto en el cual deben elegir entre enojarse justificadamente por la injusticia de la cual son víctimas o ser prudentes para mejorar (o al menos no empeorar) sus situaciones (ya que el enojo resulta contraproducente). Este conflicto, dirá la autora, no solo es psíquicamente doloroso, es también un conflicto normativo genuino (Srinivasan, 2018, p. 133). Esto es lo que la autora denominará "injusticia afectiva".

Este conflicto en primera persona al que se enfrenta la víctima de la injusticia sistemática tiene una contrapartida en segunda persona. Los defensores de la crítica de la contraproduktividad a menudo se posicionan como simpatizantes bienintencionados. Ellos se preocupan por los intereses de quienes son tratados injustamente. Pero Srinivasan nos marca que hay algo moralmente insensible al decir: "¡no te enojas, solo empeora las cosas!" porque sugiere que la violación moral no es tan grave. La exclamación expresa que el lugar principal de responsabilidad para solucionar el problema recae en la víctima y no en el perpetrador. Esto comporta un parecido con los consejos dados a las mujeres y las niñas sobre cómo evitar ser violadas (abstenerse del alcohol, la ropa reveladora y las salidas nocturnas). El problema no es que dicho consejo se base en premisas empíricas falsas, o que no haya una razón prudencial genuina para que las niñas y las mujeres eviten situaciones en las que puedan ser violadas. El problema con tales consejos, y la razón por la cual las feministas lo condenan como una apología a la violación, es que sugiere que la responsabilidad moral de minimizar la violación recae en las niñas y las mujeres (Srinivasan, 2018, p. 133).

Quienes sostienen que uno no se debe enfadar porque sería contraproducente hacerlo se enfrentan a una carga argumentativa. Deben explicar por qué en los casos en que la ira sería contraproducente pero adecuada, las consideraciones prudenciales deben prevalecer sobre las consideraciones de idoneidad. Es necesario explicar por qué, en tales casos, los efectos contraproducentes prevalecen sobre todo lo demás. Sin tal explicación, podemos sospechar que la crítica de la ira sea más a menudo un intento de control social que una manifestación de preocupación genuina (Srinivasan, 2018, p. 134).

Srinivasan sostiene que una cuestión clave sobre la ira es si es adecuada/apropiada o no. Para un agente puede ser adecuado enfadarse -en el sentido de que su enfado está justificado, dada la situación- incluso si es contraproducente que se enfade, en relación con determinados objetivos. Ella argumenta que el debate sobre la productividad de la ira tiende a oscurecer esta dimensión ética y política de la ira y que, al hacerlo, nos impide abordar una serie de cuestiones normativamente importantes al respecto. Más concretamente, gran parte de su análisis se centra en los casos en los que la ira es contraproducente con el objetivo de dismantelar las estructuras sociales y políticas injustas, que, por otra parte, son las mismas estructuras que contribuyen a que la ira sea adecuada en primer lugar.

De este conflicto se deriva un tipo específico de injusticia que, como ya anticipamos, Srinivasan denomina "injusticia afectiva", a saber: la injusticia de tener que negociar entre una respuesta emocional adecuada frente a una situación injusta y el deseo de mejorar dicha situación, un conflicto de responsabilidades que son "casi irreconciliables" (Srinivasan, 2018, p. 136). La injusticia afectiva es una injusticia de segundo orden que, en palabras de la autora, se comporta como parásito de la injusticia de primer orden, una especie de impuesto psíquico que a menudo se cobra a las víctimas de opresión. Pero no es sólo eso, al igual que otros tipos de injusticia más conocidos, la injusticia afectiva no es mala porque sus víctimas se sientan mal. Su maldad radica más bien en el hecho de que obliga a las personas, sin culpa alguna de su parte, a enfrentarse a conflictos normativos profundamente difíciles: una elección injusta entre mejorar su suerte o expresar su ira justificada.

La ira, dice Srinivisan, resulta contraproducente debido a acuerdos sociales contingentes e injustos, es decir, porque la ira de las víctimas de injusticias sistemáticas se trata como una razón suficiente para ignorarlos, marginarlos u oprimirlos aún más. La ira resulta contraproducente porque hay una injusticia

subyacente. Dicho esto, la injusticia de primer orden no tendría por qué ir acompañada de injusticia afectiva. Incluso, es posible que el enojarse adecuadamente por alguna injusticia de primer orden mejore realmente la propia situación. Pero es más probable que eso ocurra con el tipo de persona que no está estereotipada como rabiosa, violenta o estridente (Srinivasan, 2018, p. 136).

Srinivasan finalmente dirá que la condena de la ira se sostiene sobre una falsa dicotomía entre emoción y razón. Aún más:

Presumiblemente, esta dicotomía se sostiene no por un error filosófico, sino porque es útil para la preservación del *status quo*. Dado que son las personas oprimidas las que tienen mayores razones para estar enojadas, excluir la ira de la esfera pública es una racionalización eficiente para excluir a quienes amenazan más el orden social imperante. (Srinivasan, 2018, p. 142)

Séneca escribió que la ira está “cerrada a la razón”, que la mente “si se sumerge en la ira... no tiene poder para frenar su ímpetu; su propio peso y la tendencia descendente del vicio deben apresurarla y llevarla al fondo” (Séneca, *De ira*, III.1). Se supone que la ira es enemiga de la razón, que amenaza con corromperla y degradarla. Al excluir la ira de la esfera pública se descuida a quienes nunca se les permitió enojarse, a los esclavos y a las mujeres que no tienen el poder del Estado ni de la espada (Srinivasan, 2018, p. 143).

Por el contrario, Srinivasan sostiene que la ira puede ser una fuente de conocimiento moral y político. Si es así, el conocimiento que proporciona la ira debe sopesarse con sus efectos negativos. Además, si la ira apropiada es en sí misma un bien cognitivo, como la creencia o el conocimiento, entonces, sean cuales sean sus efectos negativos sobre la racionalidad, su valor intrínseco también debe sopesarse frente a ellos. La ira también es una forma de comunicación, una forma de marcar públicamente un desvalor moral, un llamado a la apreciación negativa de los demás. De esta manera, la autora concluye afirmando la idea de que la ira es algo intrínsecamente valioso no sólo por permitirnos conocer, sino también sentir los hechos injustos que estructuran nuestra realidad política.

### **8.1. La ira y la injusticia epistémica**

Lo desarrollado hasta aquí nos permite retomar nuestro tercer objetivo de investigación y responder a la pregunta: ¿cuál es el potencial que tiene la ira para el abordaje de la teoría de la injusticia epistémica? Para abordar esta cuestión, partimos

de la base de que la ira no es mencionada en *Epistemic Injustice*, pero contamos elementos que nos permitieron reconstruir las características que tienen las emociones para esta teoría. A su vez, sabemos que en “Reason and Emotion” la autora otorga un rol central a la ira, resaltando su potencial político y subversivo.

Luego, ampliamos la lectura que hace Fricker sobre la ira a partir de dos nuevas tradiciones que pusimos en tensión. Por un lado, presentamos la mirada neo-estoica representada por Nussbaum, según la cual la ira debe ser dejada de lado debido a que se encuentra unida conceptualmente a un deseo de venganza cuyos resortes resultan irracionales (la idea de que pueden “deshacer” el daño). Por otro lado, presentamos la mirada de Srinivasan, quien sostiene que la ira puede ser una fuente de conocimiento moral y político. Siguiendo las líneas de nuestra investigación, nos posicionamos a favor de la segunda tradición dado que creemos logra sacar a luz la riqueza de la ira, además de presentar dos objeciones contundentes en contra de la primera tradición<sup>19</sup>. A su vez, porque consideramos que esta tradición se encuentra más alineada con las ideas que la propia Fricker presenta a lo largo de sus obras, logrando complementar y enriquecer muy bien su teoría.

Al sostener la tesis de que la ira puede ayudar a los grupos marginados a hacer observaciones subversivas que desafían las concepciones, normas y valores dominantes del *status quo*, entendemos que esta emoción se constituye no sólo como un recurso político sino también epistemológico. De esta manera, queremos sostener que la ira se puede encontrar íntimamente ligada tanto a casos de injusticia hermenéutica como testimonial. En el primer caso, dado que, si afirmamos que esta emoción puede ayudarnos a conocer e interpretar los hechos injustos que estructuran nuestra realidad, entendemos que la negación sistemática de la ira puede constituirse como una forma de injusticia hermenéutica o al menos contribuir a la perpetuación de la misma. Al silenciar la ira, se está silenciando un recurso valioso para el conocimiento e interpretación del mundo, por ende, se está ejerciendo un daño específico no sólo a nuestra calidad de seres afectivos, sino también en tanto sujetos de conocimiento. Además, la misma Fricker reconoce que la marginación de una forma de expresión emocional puede constituirse como una forma de injusticia hermenéutica. Las personas que experimentan la ira como una respuesta emocional no

---

<sup>19</sup> La primera objeción presentada por Srinivasan consistía en cuestionar por qué las razones para ser prudentes prevalecen sobre las razones para enojarse sobre un hecho injusto. La segunda objeción consistía en determinar que los conflictos, donde las víctimas de opresión deben elegir entre enojarse y actuar con prudencia, constituyen una injusticia afectiva. El problema en tales conflictos es que la responsabilidad recae sobre la víctima; en última instancia, la crítica hacia la ira es un intento de control social más que una manifestación de preocupación genuina.

convencional, pueden sentirse confundidas e incapaces de nombrar su experiencia. A su vez, si la ira es expresada y validada colectivamente, puede transformarse en una herramienta emancipatoria fundamental e incluso puede ayudar a construir nuevas normas y valores más justos. Cuando un oyente siente empatía sobre la ira de un grupo social al que no pertenece, pero aun así logra comprender las razones detrás de su enojo, puede llegar a desarrollar la virtud de la justicia epistémica.

En el segundo caso esta emoción también puede ligarse a la injusticia testimonial. Esta idea se fundamenta dado que pudimos observar que la expresión de la ira no está prohibida a toda la sociedad, sino sólo a determinados grupos sobre los cuales existen prejuicios identitarios, es decir, prejuicios sistemáticos que afectan a las personas en varias áreas de su vida. Para estos colectivos, la sola expresión de enojo puede estereotiparlos como: “loco”, “loca”, “feminazi”, “violento”; o puede llevar a la propia invalidación del sentimiento con expresiones del tipo “no es para tanto”, “no empeores las cosas”. De hecho, algunas autoras como Acorn (2018), observan que a las víctimas se las prepara para que expliquen cómo el crimen impactó en ellas a partir de declaraciones donde expresen emociones vulnerables: como el duelo, la vergüenza, el miedo, la pérdida de seguridad personal, el sentimiento de haber sido transgredidas o violadas, pero no el enojo; siendo esta emoción una expresión del daño hecho a la víctima (Acorn, 2018; p. 45). Por lo tanto, podemos deducir que cuando un testimonio padece un déficit de credibilidad en razón de ser expresado con ira, se constituye un caso de injusticia testimonial.

Por último, hay un concepto central para la teoría de la injusticia epistémica que puede ayudarnos a comprender aún más la importancia de la ira, a saber: el poder. Desde el comienzo de la obra, la autora nos muestra su preocupación por mostrar el modo en que las relaciones de poder operan sobre nuestro pensamiento y nuestros modos de actuar. El texto da una definición de poder cuyo rasgo fundamental es el ejercicio del control social. Allá donde opera el poder, nos dice Fricker, deberíamos estar dispuestos a preguntar quién o qué está controlando a quién y por qué. Si aplicamos este concepto al análisis de la ira, podemos deducir que el silenciamiento de la ira para determinados grupos puede resultar un mecanismo de control social y un ejercicio del poder. Por ello mismo el propio sentimiento de ira puede resultar un logro político en sí mismo, debido a que los grupos dominantes no quieren que la ira esté “disponible” para los grupos subordinados. De modo que la negación sistemática de la ira puede verse como un mecanismo de subordinación, y la existencia y expresión de la ira como un acto subversivo.

Como afirma Srinivasan, lo que subyace a este silenciamiento es la supuesta dicotomía existente entre la ira y la razón, que en el fondo esconde un intento de preservación del *status quo*. Por lo tanto, podemos establecer que la íntima relación existente entre la ira con las injusticias epistémicas se fundamenta a partir de la noción de poder social ejercido por grupos dominantes. Aquí radica la riqueza del análisis de la ira para la teoría de la injusticia epistémica: se trata de una emoción que tiene una particular naturaleza política y epistémicamente subversiva. Además, nos permite ampliar, ejemplificar y profundizar las afirmaciones que la propia autora hace sobre cuestiones que deja abiertas en su obra, utilizando su propio marco conceptual. Al abordar la cuestión del poder, Fricker se pregunta ¿de qué manera afecta el poder a nuestra actuación como sujetos racionales? Ahora cabe preguntarnos ¿de qué manera afecta el poder a nuestra actuación como seres afectivos? A continuación, queremos profundizar este punto a partir de la noción de la injusticia afectiva.

## **8.2 Injusticia afectiva e Injusticia epistémica: diálogos e interconexiones**

Ahora que ya establecimos el potencial que tiene la ira para estudiar la teoría de la injusticia epistémica, nos queda por abordar una última incógnita: ¿cuál es la relación que existe entre la injusticia afectiva y la injusticia epistémica? Para responder a ello, es necesario tener en cuenta que la literatura filosófica sobre la injusticia afectiva se encuentra actualmente en un estado incipiente. Como ya vimos, Srinivasan pone a la ira en el centro de la definición de injusticia afectiva, dado que se trata de un conflicto normativo donde las personas deben elegir entre ser prudentes o enojarse frente a una injusticia de la cual son víctimas. Además de Srinivasan, otros filósofos y filósofas han ofrecido varias investigaciones al respecto (Whitney, 2018; Plunkett, 2020; Archer y Matheson, 2020; Gallegos, 2021). Si bien existen algunas divergencias entre estos trabajos, todos coinciden en la idea de que nuestras emociones y estados de ánimo no son meramente privados y personales, sino que están ligados a una amplia variedad de procesos sociales y, como tales, pueden ser un lugar tanto de la experiencia como de la perpetración de una injusticia del tipo afectiva (Gallegos, 2021).

Podemos establecer que el punto de encuentro de todas las investigaciones sobre la injusticia afectiva consiste en comprenderla como un tipo de injusticia a la que se enfrentan las personas específicamente en su calidad de seres afectivos (Archer y Mills 2019, 75). Se puede observar el paralelo evidente con la injusticia epistémica, la

cual es definida como una injusticia que genera un daño en nuestra cualidad específica de ser sujetos de conocimiento. Ambas clases de injusticias son de segundo orden. Esto es, en palabras de Srinivasan, una injusticia que “parasita” la injusticia de primer orden.<sup>20</sup> Sin dudas, este paralelo no ha pasado inadvertido por los investigadores de la injusticia afectiva. La misma Srinivasan sugiere que existen similitudes con la injusticia epistémica, pero no profundiza en ello (Srinivasan, 2018, p. 135).

Otra autora que ha hecho su propia comparación es Shiloh Whitney (2018). Esta filósofa establece que una injusticia afectiva puede surgir cuando los miembros de grupos sociales oprimidos descubren que con frecuencia no pueden recibir una «captación» adecuada de sus expresiones emocionales, como la angustia y la ira (Whitney, 2018, p. 495). Esta autora destaca la similitud entre los dos tipos de injusticias, estableciendo que:

Mientras que la injusticia epistémica daña la credibilidad de las afirmaciones de uno, la injusticia afectiva daña el peso que se otorga a los sentimientos. El peso en cuestión no es el de la creencia, sino el de la fuerza afectiva: cuando mi ira es injustamente rechazada, no se traslada apropiadamente a los demás; no les afecta como debería. (Whitney, 2018, p. 495)

Gallegos (2021) también propone que existen importantes interconexiones y puntos de solapamiento entre las prácticas normativas que rodean la aptitud de las emociones y las prácticas epistemológicas que rodean el valor de verdad de las creencias. En la práctica normativa de la aptitud emocional, tratamos a las emociones como si hicieran afirmaciones con valor de verdad sobre la naturaleza de las propiedades evaluativas presentes en una situación dada. Tratamos todas estas evaluaciones como si requirieran pruebas y razones y como si estuvieran sujetas a cuestionamiento sobre esa base. En este sentido, las prácticas normativas en torno a la aptitud emocional son similares a las que rodean al conocimiento (Gallegos, 2021, pp. 10-11).

---

<sup>20</sup> La injusticia de primer orden es el acto de violación moral que se da en primera instancia, por ejemplo: el acoso sexual de un jefe hacia su empleada. La injusticia de segundo orden implica un segundo daño que se origina luego del primero, por ejemplo: cuando la empleada padece un déficit de credibilidad al relatar lo sucedido. Esta injusticia de segundo orden “se alimenta” de la primera, por eso Srinivasan usa la expresión “parasita”. Ahora bien, la injusticia de primer orden no necesariamente va a derivar en una injusticia afectiva o epistémica. Es decir, la primera injusticia no siempre debe implicar un daño epistémico o afectivo al agente.

Si entendemos, en primera instancia, que la injusticia afectiva se da a partir de la prohibición e invalidación de una ira justificada por una injusticia vivida por colectivos marginados. Si además afirmamos, en segunda instancia, que este conflicto normativo pone sobre la víctima el peso y responsabilidad de mejorar su situación, como una forma de control social. Si tenemos en cuenta, en tercera instancia, la íntima relación existente entre la ira y la injusticia epistémica que establecimos en el apartado anterior, llegamos a la conclusión de que más que paralelismos, existe una interconexión y un solapamiento entre ambos tipos de injusticia. Aún más precisamente: podemos decir que existen casos en los que la injusticia afectiva y la injusticia epistémica se constituyen mutuamente<sup>21</sup>. En una sociedad que reprime la expresión de ira en casos de injusticia sistemática, las personas se ven afectadas por una injusticia afectiva. A su vez, este silenciamiento de la ira, en tanto recurso epistémico, puede implicar un caso de injusticia epistémica, como lo vimos antes. Podemos observar, así, que la ira tiene tanto una dimensión afectiva como una dimensión epistémica.

Para comprender mejor esta idea podemos pensar en el ejemplo de una mujer, llamémosla Juana, que decide manifestarse sobre el acoso callejero. Juana vive en una sociedad en la que todavía no se comprende que esto implica una forma de violencia de género, tampoco conoce el término “acoso callejero”<sup>22</sup>. Sin embargo, sabe que esta situación le ha generado incomodidad, miedo, enojo y vergüenza, pese a que desde pequeña le dijeron que “no se lo tome a mal”, “es un halago, un piropo”, “es normal”. Sabemos que es un caso de injusticia sistemática dado que no se trata de casos aislados, sino que afecta repetidamente a un grupo social específico. El caso es que, si Juana decide manifestarse con ira, corre el riesgo de empeorar su situación (injusticia afectiva), corre el riesgo de que sus palabras padezcan un déficit de credibilidad frente a los oyentes que poseen el prejuicio de que la ira es irracional (injusticia testimonial), o que no le otorguen el peso suficiente a dicha emoción por tratarse de una mujer (injusticia afectiva). También la ira resulta una emoción ilegal para las mujeres, en términos de Jaggar. Recordemos que antes hicimos alusión al término “feminazi” o “loca” que suele utilizarse de forma despectiva para referir a las mujeres feministas, en la mayoría de los casos, por manifestarse con ira. Esos términos que se usan de manera estereotipada, en última instancia, generan un déficit de credibilidad que logra invalidar el reclamo de trasfondo. Si Juana elige silenciar su

---

<sup>21</sup> Tomamos prestada la misma expresión que usa Fricker al establecer la relación entre razón y emoción (1991).

<sup>22</sup> Recordemos que, en Argentina, el acoso callejero no estaba sancionado hasta 2019 con la ley 27.501 que incorpora como modalidad de violencia de género el acoso en la vía pública. Hasta hace relativamente poco tiempo era muy común encontrar discursos según los cuales un “piropo” en la calle debía ser tomado como un halago.

ira y su deseo de manifestar la injusticia que padece día a día en el espacio público, no podrá compartir su vivencia con otras personas que viven situaciones similares y que podrían validar su emoción. También, perderá un valioso recurso colectivo que le permitiría tanto a ella como a otras personas comprender e interpretar mejor su realidad injusta (injusticia hermenéutica). Es decir, no podrá llegar a la comprensión de que el acoso callejero, que vive desde muy temprana edad por el hecho de ser mujer, es un acto violento que debe ser repudiado y que lejos está de ser algo positivo, como se les enseñó en el marco de la sociedad patriarcal. Recordemos que Jaggard establece que solo cuando reflexionamos sobre nuestras emociones que inicialmente resultan desconcertantes (por ser ilegales), podemos llegar a la idea de que estamos en una situación de coerción, crueldad, injusticia o peligro. Pero para llegar a esa reflexión y al cuestionamiento de las normas y valores dominantes, la persona debe poder sentir y expresar la propia ira. De modo que, la falta de validación hacia las emociones de Juana puede implicar para ella una injusticia afectiva y epistémica a la vez.

Podemos ampliar este ejemplo con el discurso de Audre Lorde (1981) que cita Srinivasan (2018). En este discurso, Lorde comienza diciendo que antes vivía la ira en silencio, asustada por sus consecuencias, porque para las mujeres educadas en el miedo, la ira entraña muchas veces una amenaza. Luego establece que: “Cuando damos la espalda a la ira, también se la damos al conocimiento, pues con esa actitud estamos diciendo que sólo vamos a aceptar las ideas ya conocidas, las ideas cómodas y mortíferamente familiares” (Lorde, 1981, p. 131). Para las mujeres, hacer explícita su ira, implica hacer explícita una ira provocada por la exclusión, por los privilegios establecidos, por el silencio, el maltrato, la estereotipación, las actitudes defensivas, la estigmatización y las imposiciones. Podemos observar en esta cita, que el silenciamiento de la ira nos daña tanto epistémica como afectivamente. En ambos casos de injusticia también se observa que opera el poder social que busca controlar no solo nuestros pensamientos sino también nuestras respuestas emocionales, y en última instancia nuestros modos de actuar. En una sociedad donde no existan los recursos epistémicos colectivos que le permitan condenar un acto injusto, como el caso del acoso callejero, conlleva a que no se le dé la validación suficiente al enojo de las personas que lo padecen. Y así es como estos dos tipos de injusticias pueden co-implicarse.

De manera análoga, queremos sostener que la consecución de justicia afectiva puede derivar en la consecución de justicia epistémica, y viceversa. Dado que, por un lado, la virtud de la justicia hermenéutica implica una sensibilidad ante la dificultad que

encuentra un/a interlocutor/a al intentar transmitir algo de forma inteligible. En el caso de la virtud de la justicia testimonial, un oyente virtuoso será aquel que busque corregir o al menos neutralizar el impacto del prejuicio en sus juicios, realizando una revalorización compensatoria nítida de la credibilidad. Por lo tanto, si esta emoción es manifestada y validada por otros oyentes virtuosos, se genera la base para formar una subcultura que se atreva a desafiar a los valores dominantes. Además, Fricker sostiene que la persona virtuosa no solamente tiende a actuar en forma correcta, sino además a sentir las emociones apropiadas. Frente a la escucha virtuosa de una manifestación de ira, la persona ya no deberá enfrentarse al conflicto de elegir entre empeorar su situación o expresarse sobre su realidad injusta, porque sabe que esa ira será validada por otros. Con todo lo expresado hasta aquí, queremos destacar el enriquecimiento conceptual que puede tener la teoría de la injusticia epistémica de Fricker al ser abordada en conjunto con la noción de injusticia afectiva. Creemos que una lectura de la teoría de la injusticia epistémica en su dimensión emocional/afectiva no solamente es compatible con las ideas de la propia Fricker, sino que inclusive nos ha permitido profundizar el alcance de la teoría, y nos puede seguir habilitando a desarrollar futuras investigaciones.

## Conclusiones

Para concluir, quisiéramos recapitular los puntos más importantes del camino recorrido a lo largo de esta tesina. Nuestro objetivo general ha sido explorar la dimensión afectiva que comprende la noción de “injusticia epistémica” (Fricker, 2007), a partir de un análisis del concepto de “ira” que logre dilucidar las formas en las que ambas nociones se encontrarían disposicional y conceptualmente vinculadas. Este objetivo fue abordado a partir de un recorrido dividido en tres etapas, cada una con sus objetivos específicos.

En la primera etapa comenzamos realizando una revisión de la teoría de la injusticia epistémica para poder sentar las bases del debate al cual nos estamos introduciendo. Para ello, comenzamos realizando una reconstrucción de las tesis principales que son desarrolladas en *Epistemic Injustice*. Retomamos los conceptos de poder, poder social y poder identitario que son definidos por Fricker para dilucidar de qué manera afecta éste a nuestra actuación como sujetos racionales. Luego, abordamos la definición de las injusticias testimonial y hermenéutica. Una vez presentados los elementos principales que componen esta teoría, nos centramos en analizar su dimensión emocional. Para ello, empezamos por analizar las críticas de Shotwell que establecen que Fricker conserva un enfoque paradigmático respecto del conocimiento proposicional y se centra solo en recursos conceptuales para abordar la búsqueda de justicia epistémica. Frente a esta crítica pudimos anteponer un primer reparo, ya que observamos que existen componentes afectivos en *Epistemic Injustice*, tanto en los casos de injusticia como en la configuración de las virtudes epistémicas. Aun así, coincidimos con Shotwell en un punto que es central para esta investigación: la afirmación de que existen recursos epistémicos, como las emociones, que son valiosos para abordar el tema de la injusticia epistémica.

Frente a estas consideraciones, en la segunda etapa resultó necesario profundizar aún más la perspectiva de Fricker sobre las emociones a partir de dos instancias: a) un análisis más minucioso de las secciones de *Epistemic Injustice* donde se habla de las emociones, y, además, b) un rastreo de otros textos de Fricker en donde encontramos más información sobre su perspectiva en torno a las mismas. Esta tarea resultó fundamental dado que entendemos que el foco de *Epistemic Injustice* no está puesto en hacer una teoría general sobre las emociones, sino en la configuración de injusticia epistémica. Esta parte de la investigación, por ende, se centró en demostrar que existe una concepción integral de las emociones que subyace a la teoría de Fricker.

Para lograr ello, en primer lugar, analizamos “Reason and Emotion”, un artículo escrito por Fricker en 1991, a partir del cual pudimos precisar que el tema de las emociones estuvo presente desde una etapa temprana en la filosofía de Fricker. Este interés se vio fuertemente influenciado por una vasta tradición de epistemólogas feministas que pusieron de relieve el lugar epistemológicamente subversivo que han ocupado las emociones en gran parte de la tradición occidental. En este artículo, Fricker propone superar todo modelo dicotómico para establecer que la razón y la emoción se constituyen mutuamente. Fricker entiende, siguiendo las ideas de otras epistemólogas feministas (Spellman, Jaggar), que nuestras emociones son tanto una expresión como participantes activos en la configuración del mundo.

En segundo lugar, profundizamos el análisis de *Epistemic Injustice* y pudimos distinguir dos dimensiones en las que encontramos a las emociones: en las virtudes de justicia epistémica, por un lado, y en los ejemplos de injusticia epistémica, por otro. En cuanto a la primera dimensión, Fricker nos dice que la persona virtuosa no solamente tiende a actuar en forma correcta, sino además a sentir las emociones apropiadas. Además, la autora aquí vuelve a mostrar un rechazo al dualismo empirista entre razón y emoción. En cuanto a la segunda dimensión, notamos que son mencionadas algunas emociones entre algunos ejemplos de injusticia. Sin embargo, su rol no está enteramente delimitado. Aun así, en este punto encontramos una importante declaración en el último capítulo de *Epistemic Injustice*. Allí Fricker reconoce haber puesto el foco en los vacíos conceptuales o en las ausencias de interpretaciones adecuadas para pensar en la injusticia hermenéutica. Pero a su vez, allí mismo reconoce que un vacío hermenéutico podría afectar también a la forma de la enunciación, la cual puede ser de estilo intuitivo o emocional. Con base en ello, una injusticia hermenéutica podría constituirse, según la propia autora, a partir de la marginación de aquellas emociones expresadas por los agentes. En otras palabras, Fricker no deja de afirmar la importancia de las emociones. La segunda etapa, por lo tanto, nos llevó a la conclusión de que existen continuidades entre “Reason and Emotion” (1991) y *Epistemic Injustice* (2007), ya que en ambas obras ha demostrado tener una concepción amplia e integral de las emociones, con un rol claramente epistémico y político.

El esclarecimiento de la perspectiva de las emociones existente en la filosofía de Fricker, nos condujo a enfocarnos en la ira. La importancia de esta emoción es enfatizada en “Reason and emotion” (1991), donde la autora le otorga un rol fundamental para el cambio político. La ira, según Fricker (1991), tiene una naturaleza potencialmente subversiva. De esta manera, en la tercera etapa de investigación nos

propusimos evaluar el potencial epistémico -y, al mismo tiempo, emancipatorio- que tiene esta emoción para el abordaje de la injusticia epistémica. Para este objetivo nos resultaron valiosos los aportes de Jaggar, quien analiza a la ira como una “emoción ilegal”, en tanto se distingue por su incompatibilidad con las percepciones y valores dominantes. Este tipo de emociones, y en particular la ira, si son validadas colectivamente, pueden llevarnos a hacer observaciones subversivas que desafían las concepciones dominantes.

Para enriquecer aún más el debate sobre la ira, consideramos necesario introducir nuevas discusiones, poniendo en tensión algunas ideas de Nussbaum (2018) y de Srinivasan (2018). Por un lado, la mirada neo-estoica de Nussbaum afirma que la ira debe ser dejada de lado debido a que se encuentra unida conceptualmente a un deseo de venganza cuyos motivantes resultan irracionales (la idea de que el daño puede ser “deshecho”). Por otro lado, la mirada de Srinivasan sostiene que la ira es algo intrínsecamente valioso no sólo por permitir conocer, sino también sentir los hechos injustos que estructuran nuestra realidad política. Según esta filósofa, el silenciamiento de la ira para determinados grupos oprimidos puede resultar un mecanismo de control social. Frente a esta disputa decidimos posicionarnos a favor de la segunda tradición dado que logra presentar argumentos contundentes en contra de la primera tradición, además de estar más alineada con las ideas de Fricker, logrando enriquecer nuestro análisis.

Srinivasan (2018) al criticar a la primera tradición, presenta un concepto que resulta particularmente rico para nuestra investigación: el de injusticia afectiva. Éste es definido como un conflicto normativo donde las víctimas de opresión deben elegir entre enojarse frente a una injusticia o actuar con prudencia para no empeorar su situación. Srinivasan dirá que la ira puede resultar contraproducente por sostenerse sobre una falsa dicotomía entre ira y razón. Aún más, esta dicotomía se sostiene no por un error filosófico, sino porque es útil para la preservación del *status quo*. Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que este tipo de injusticia presenta una íntima relación con la injusticia epistémica. Mientras que la injusticia epistémica daña la credibilidad de las afirmaciones de uno, la injusticia afectiva daña el peso que se otorga a las emociones. En ambos casos también se observa que opera el poder social, el cual consiste en el ejercicio del control social. Por lo tanto, consideramos que existe una interconexión entre la injusticia afectiva y la injusticia epistémica. En el caso de la injusticia testimonial, esta relación se puede observar cuando se le otorga menor credibilidad a un juicio por ser emitido con ira. En el caso de la injusticia hermeneútica, dado que la expresión, manifestación y validación de la ira puede ayudar o incluso habilitar la

comprensión de un hecho injusto. Por lo tanto, el silenciamiento de esta emoción puede dañarnos tanto en nuestra calidad de conocedores como de seres afectivos.

Para finalizar, queremos destacar que esta investigación nos permite dar cuenta de que la teoría de la injusticia epistémica puede verse enriquecida por el estudio de su dimensión emocional. Se trata de un tema con una gran riqueza filosófica, ya que logra evidenciar las relaciones existentes entre política, emociones y epistemología. A su vez, la teoría de la injusticia epistémica y la teoría de la injusticia afectiva hacen un aporte especialmente relevante al visibilizar las desigualdades sociales estructurales. Su estudio permite resaltar las voces de grupos marginados, desautorizados y silenciados. Asimismo, permite generar nuevos marcos interpretativos para empoderar a estos grupos sociales y promover la justicia social. Ambos tipos de injusticia, como fenómeno y como tema de estudio, se conectan en forma palmaria con los principales movimientos sociales e intelectuales de la actualidad, como el feminismo, la teoría crítica de la raza, los estudios sobre discapacidad, las filosofías decoloniales, queer y trans; teorías y movimientos que procuran dar respuesta a conflictos urgentes. Se trata de teorías que logran denunciar y resistir el lado epistémico y afectivo de la opresión.

En virtud de lo precedente, la tarea tendente a dilucidar y comprender la dimensión afectivo-emocional de la injusticia se revela como una tarea fundamental; tarea que aquí ha sido cumplida solamente en forma parcial. Resta mucho por hacer al respecto, por lo que pretendemos darle continuidad a este proyecto en futuras indagaciones. Sobre todo, nos interesaría profundizar más en cierto tipo de debates como los abordados en el marco del llamado “giro afectivo”. Queda abierta, también, la posibilidad de continuar el estudio de otras emociones como pueden ser el miedo o la vergüenza. A su vez, en futuras investigaciones quisiéramos seguir ampliando el análisis de casos reales donde la ira ha jugado un rol importante en diversos movimientos sociales, como el ejemplo del movimiento *Ni una Menos*. De esta manera, buscaremos sacar a luz el potencial de este marco teórico para pensar las democracias actuales. Por todo ello, consideramos que esta tesina ha abierto un puente fundamental para seguir conectando nuevos temas y problemas relevantes que giran en torno a estos dos conceptos que resultan elementales para comprender nuestra realidad actual y resistir a las injusticias sociales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acorn, A. (2018). *A favor del enojo* (Trad. Sandra Barba). México: Letras libres.
- Archer, A. y Mills, G. (2019). Anger, Affective Injustice, and Emotion Regulation. En *Philosophical Topics* 47 (2): 75–94.
- Archer, A. y Matheson, B. (2020). Commemoration and Emotional Imperialism. En *Journal of Applied Philosophy*: 1–17.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (Trad. Julio Pallí Bonet). Gredos. Madrid.
- Aristóteles (2011). *Retórica*, en *Obras*, vol. 2. (Trad. Quintín Racionero). Gredos, Madrid, 2011, pp. 697-698. 1378a31-33
- Brownmiller, S. (1990). *In Our Time: Memoir of a Revolution*. New York. Dial Press.
- Carr, D. (1979). The logic of knowing how and ability. En *Mind* 88 (351):394-409.
- Coady, D. (2010). Two Concepts of Epistemic Injustice. En *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, Vol. 7, Issue 2. 101–111. DOI: <https://doi.org/10.3366/E1742360010000845>
- Coady, D. (2017). Epistemic Injustice as Distributive Injustice. En Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus Jr. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge.
- Code, L. (1989). Experience, Knowledge, and Responsibility' En Garry, Ann y Pearsall, Marilyn (Eds.) *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman Ltd.
- Code, L. (1991). *What Can She Know? Feminist Theory and Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- Dotson, K. (2014). Conceptualizing epistemic oppression', *Social Epistemology* 28.2: 115
- Fricker, M. (1991). Reason and Emotion. En *Radical Philosophy*, 57, 14–19.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2017a). *Evolving concepts of epistemic injustice*. En Kidd I. J., Medina J. and Pohlhaus, Jr G. (Eds.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 53-60). Routledge Handbooks. New York.

- Fricker, M. (2017b). *Injusticia Epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. (Trad. Ricardo García Pérez). Herder. Barcelona. (Año de publicación original: 2007)
- Fricker, M. (2021). Conceptos de injusticia epistémica en evolución. (Trad. Cristina Bernabéu Franch). En *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 97-103. (Año de publicación original: 2017).
- Fricker, M. (2023). Injustiças testemunhais institucionalizadas: A construção de um mito de confissão. En *Revista Brasileira de Direito Processual Penal*, v. 9, n. 1, pp. 39-64.
- Gallegos, F. (2021). Affective injustice and fundamental affective goods. En *Journal of Social Philosophy*. <https://doi.org/10.1111/josp.12428>
- Gilligan, C. (1982). *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Griffiths, M. (1988). Feminism, Feelings and Philosophy En Griffiths, Morwenna y Whitford, Margaret (Eds.) *Feminist Perspectives in Philosophy*, Macmillan Press.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. En *Feminist Studies*, 14/3. Pp. 575–599.
- Harding, S. (1982). Is gender a variable in conceptions of rationality: A survey of issues. En *Dialectica*, 36/2–3. Pp. 225–242.
- Jaggar, A. M. (1989). *Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology*. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 32/2, pp. 151–176.
- Jaggar, A. M. y Bordo, S. R. (1989). 'Introduction.' En Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo, eds., *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick, NJ, London: Rutgers University Press, Pp.1–10.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row.
- Lackey, J. (2018). Credibility and the distribution of epistemic goods. En: McCain, K. (ed.). *Believing in accordance with the evidence. New essays on evidentialism*. Cham: Springer. Pp. 145-168.
- Lakoff, G. and Kovecses, Z. (1987). 'The Cognitive Model of Anger Inherent in American English', in N. Quinn and D. Holland (eds.), *Cultural Models in Language and Thought*. New York: Cambridge University Press.

- Lariguet, G. (2023). *El odio y la ira. Furias desatadas en la democracia actual*. Prohistoria ediciones. Rosario.
- Lee, H. (1960). *To Kill a Mockingbird*. London. William Heinemann.
- Lloyd, G. (1979). The man of reason. En *Metaphilosophy*, 10/1. Pp. 18–37.
- Lloyd, G. (1984). *The Male of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lorde, A. (1981). The uses of anger: women responding to racism. Pp. 124–33 in *Sister Outsider*. Trumansburg, NY: Crossing Press
- Mason, R. (2011). Two Kinds of Unknowing. En *Hypatia* 26.2: 294–307.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Medina, J. (2012). Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities', En *Social Epistemology* 26.2: 201–220.
- Medina, J. (2013). *Epistemologies of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant*. Imaginations, Oxford: Oxford University Press.
- Minghella, A. (2000). *The Talented Mr Ripley*—Based on Patricia Highsmith's Novel. London. Methuen.
- Nelson, L. H. (1990). *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Philadelphia: Temple University Press.
- Nussbaum, M. (1990). 'The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality', En *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press. 54–105.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2003). Discernment of Perception. For an extended cognitivist treatment of emotion. En *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2004). Emotions as Judgments of Value and Importance. En R. Solomon (comp.), pp. 183-199.

- Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*. Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2018) *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia* (Trad. Víctor Altamirano). Fondo de cultura económica.
- Ortiz Millán, G. (2019). Nussbaum, las emociones y los muchos sentidos de "cognitivo", En Serrano, Francisco y Cázares, Rocío (Comps.) *Emociones y moralidad*. México: Ediciones Coyoacán. Pp. 13-25.
- Pinedo Cantillo, I. y Yañez Canal, J. (2017). Las emociones y la vida moral: una lectura desde la teoría cognitivo-evaluadora de Martha Nussbaum. *Veritas* [online], n.36, pp.47-72. ISSN 0718-9273.
- Plunkett, D. (2020). Debate: Anger, Fitting Attitudes, and Srinivasan's Category of 'Affective Injustice'. En *Journal of Political Philosophy*, 29 (1): 117–31. <https://doi.org/10.1111/jopp.12241>
- Pohlhaus, Jr. G. (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance. En *Hypatia* 27.3: 715–735.-Dotson, Kristie (2012) A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. En *Frontiers* 33.1: 24–47.
- Ryle, G. (1971). *Knowing How and Knowing That; Collected Papers*, vol. 2, New York: Barnes and Nobles; pp. 212-225.
- Schachter, S. (1971). *Emotion, Obesity and Crime*. Academic Press. New York.
- Schachter, S. and Singer, J. B. (1969). Cognitive, Social and Psychological Determinants of Emotional State. *Psychological Review* 69, 379-99
- Séneca, L. A. (1928). *On anger*. Pp. 106–355 in *Moral Essays*, vol. 1, trad. John W. Basore. London: Heinemann.
- Séneca, L. A. (1988). *Sobre la clemencia*. Trad. Carmen Codoñer. Tecnos. Madrid.
- Séneca, L. A. (2013). *Sobre la ira*. En *Séneca*. Trad. Juan Mariné Isidro. Gredos. Madrid. Pp. 158-231
- Shotwell, A. (2011). *Knowing Otherwise: Race, Gender, and Implicit Understanding*. Penn State University Press.

- Shotwell, A. (2017). Forms of knowing and epistemic resources. En Kidd I. J., Medina J. and Pohlhaus, Jr G. (Eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. Routledge Handbooks. New York. (pp. 79-88)
- Solomon, R. C. (2007). *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press.
- Spelman, E. V. (1982) 'Anger and Insubordination.' Manuscript; early version read to midwestern chapter of the Society for Women in Philosophy, spring, 1982.
- Spelman, E. (1989). Anger and Insubordination En Ann Garry y Marilyn Pearsall (Eds.) *Women, Knowledge and Reality*, Unwin Hyman Ltd.
- Srinivasan, A. (2018). The aptness of anger. *Journal of Political Philosophy*, 26(2), 123-144.
- Stanley, J. y Williamson, T. (2001). Knowing how. En *Journal of Philosophy* 98: 411–444.
- Tuana, N. (2017). Feminist epistemology: the subject of knowledge. En Kidd I. J., Medina J. and Pohlhaus, Jr G. (Eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 125 -138). Routledge Handbooks. New York.
- Wartenberg, T. E. (1992). Situated Social Power, En T. Wartenberg (ed.), *Rethinking Power*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Whitney, S. (2018). Affective Intentionality and AFFECTIVE INJUSTICE: Merleau-Ponty and Fanon on the Body Schema as a Theory of Affect. En *Southern Journal of Philosophy* 56 (4): 488–515.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.