



Justicia epistémica y afectividad: haciendo lugar a las emociones

Epistemic Justice and Affectivity: Making room for Emotions

Luciana Samamé

Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina

lucsamame@yahoo.com.ar | <https://orcid.org/0000-0002-1630-7846>

Julia Antonella Palavecino

Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina

janpalavecino@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0276-9254>

Recibido 05/2023 – Aceptado 07/2023

Resumen: El objetivo de este trabajo es mostrar que las emociones juegan un rol constitutivo en el concepto de justicia epistémica acuñado por Miranda Fricker. A este respecto, tomamos como punto de partida la crítica de Alexis Shotwell con arreglo a la cual la teoría de Fricker envuelve en sí misma una forma de injusticia epistémica. Esta crítica se basa en la opinión de que Fricker no considera otros recursos epistémicos aparte del conocimiento proposicional. A nuestro juicio, esta visión es inexacta. Mientras es cierto que esta última se enfoca en el conocimiento proposicional, no es verdad que descarte otros tipos de conocimiento. Precisamente porque Fricker les concede a las emociones un papel central, y las emociones están compuestas de sentimientos y creencias, hay lugar para otras formas de conocimiento en donde aspectos proposicionales y no proposicionales vienen acoplados.

Palabras claves: Injusticia epistémica, Aristóteles, Virtudes morales, Virtudes intelectuales, Emociones.

Abstract: *The aim of this paper is to show that emotions play a constitutive role in Miranda Fricker's concept of epistemic justice. To this purpose, we depart from Alexis Shotwell's criticism according to which Fricker's theory of epistemic justice involves in itself a form of epistemic injustice. This criticism is based on the opinion that Fricker disregards epistemic resources other than those entailed by propositional knowledge. In our judgment, this view is inaccurate. While it is true that the latter focuses on propositional knowledge, it is not true that she dismisses other types of knowledge. Precisely because Fricker allows emotions a central role, and emotions are composites of feelings and beliefs, there is room for other forms of knowledge in which propositional and non-propositional content come entangled.*

Keywords: *Epistemic injustice, Aristotle, Moral virtues, Intellectual virtues, Emotions.*



Introducción

Quizás no sea exagerado afirmar que la noción de justicia epistémica acuñada por Miranda Fricker es una de las nociones filosóficas más prolíficas de la última década. La misma ha estimulado el desarrollo de varias teorías, desencadenando a la vez un sinfín de debates no solamente en el ámbito de la Filosofía y las Humanidades, sino también en el terreno más amplio de las Ciencias Sociales. Este trabajo pretende contribuir a tales debates de actualidad al centrarse en una cuestión de singular relieve, a saber: el carácter emocional–afectivo¹ envuelto por la virtud de la justicia epistémica; de manera que la presente comunicación podría enmarcarse en el llamado “giro afectivo”² de la epistemología. Nuestra intención fundamental apunta a elucidar la dimensión emocional constitutiva de la justicia epistémica, como así también a desentrañar el sentido en que las emociones pueden considerarse cognitivas desde la perspectiva de Fricker. Desde el punto de vista conceptual y metodológico, los contenidos que presentaremos serán abordados, principalmente, a partir de un enfoque alineado con la epistemología de la virtud; enfoque a la luz del cual Fricker concibe su teoría de la justicia epistémica.

En función de los objetivos mencionados, estructuramos el artículo de la siguiente forma: 1) en primer lugar, reconstruiremos la posición crítica que Alexis Shotwell mantiene frente a Fricker, relacionada con la presunta marginación que esta última propicia de recursos epistémicos carentes de contenido proposicional; esto nos dará pie para indagar sobre la significación y el tipo de conocimiento implicado por las emociones, concepto que Fricker aborda fundamentalmente en conexión con el de virtud epistémica; 2) en segundo lugar, haremos foco en la estructura de la virtud de la justicia epistémica, mostrando su ascendencia aristotélica y, al mismo tiempo, su consideración original en calidad de híbrido epistémico–moral que abarca en forma sustantiva un plexo de disposiciones emocionales; 3) finalmente, tras analizar la dimensión emocional envuelta por la virtud de la justicia y el tipo de concepción de emociones que Fricker parece avalar, ilustraremos las consideraciones precedentes a través de ejemplos vívidos empleados por la misma autora. Esto posibilitará mostrar que, al conceder un papel clave a las emociones, la teoría de Fricker nos provee de una variedad fértil de recursos epistémicos que permitirían hacer frente a distintas formas de injusticia.

1. Más allá del conocimiento proposicional: las críticas de Shotwell a Fricker

En su artículo “Forms of knowing and epistemic resources”,³ Alexis Shotwell ataca la tradición dominante en epistemología que tiende a enfocarse casi con exclusividad en el conocimiento proposicional, como así también a otorgarle un lugar privilegiado. En su opinión, una concepción que sea capaz de incluir otros recursos epistémicos o, en términos análogos, una concepción de conocimiento de múltiples capas (a *multi-layered account*),⁴ se muestra más adecuada. Con arreglo a tales ideas, la autora desarrolla el argumento medular del artículo, a saber: que centrarse en el conocimiento proposicional como si fuera el único modo de saber que vale la pena considerar, es en sí misma una forma de injusticia epistémica, al conducir a la marginación y el descuido de otros recursos epistémicos que pueden ayudar a los sujetos oprimidos a crear mundos más justos.⁵ Si bien su blanco de ataque es la concepción intelectualista de conocimiento⁶ paradigmáticamente defendida

¹ Si bien algunas aproximaciones teóricas suelen distinguir “emoción” de “afecto”, en esta aproximación omitiremos tal distinción en función de la complejidad y el poco acuerdo existente en los debates suscitados al respecto, por lo que estipulamos emplear ambas nociones en forma intercambiable. De todos modos, a lo largo de este trabajo emplearemos mayoritariamente el término “emoción”.

² Para una exposición sobre los orígenes del giro afectivo y las principales tendencias que se han desarrollado en su seno, véanse: Macón, Cecilia, “*Sentimus ergo sumus*. El surgimiento del giro afectivo y su impacto sobre la filosofía política”, *Revista latinoamericana de filosofía política*, Vol. II, 6 (2013), pp. 1–32; Lara, Alí y Enciso Domínguez, Giazú, “El giro afectivo”, *Athenea Digital*, Vol. 13, 3 (2013), pp. 101–119; Arfuch, Leonor, “El giro afectivo. Emociones, subjetividad y política”, *deSignis*, 24 (2016), pp. 245–254.

³ Shotwell, Alexis, “Forms of knowing and epistemic resources”, en Kidd, I., Medina, J. y Pohlhaus, Jr. G. (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, pp. 79–88.

⁴ Shotwell, Alexis, “Forms of knowing and epistemic resources”, p. 84.

⁵ Shotwell, Alexis, “Forms of knowing and epistemic resources”, p. 79.

⁶ Cabe añadir que la autora no sólo critica el papel neurálgico que la tradición epistemológica dominante otorga al conocimiento proposicional, sino además el rol semejante que suele concedérselo a los experimentos mentales –en función de su artificialidad y estrechez. A su

por Stanley y Williamson,⁷ la perspectiva de Miranda Fricker es también alcanzada por sus críticas. Paradójicamente, la teoría de esta última —que apunta a identificar y enmendar las distintas maneras en que un sujeto de conocimiento puede resultar lesionado—, conllevaría una forma de injusticia epistémica.

Shotwell sustenta sus críticas argumentando en favor de otros tipos de conocimiento que incluyen esencialmente al entendimiento y la experiencia. Tomando como eje uno de los experimentos mentales empleados por Stanley y Williamson,⁸ aquel que refiere a la trágica pérdida de ambos brazos que una maestra de piano sufre en un accidente, dirá que, en tal caso, restringir la discusión a la distinción entre saber—qué y saber—cómo—con el objeto de determinar que el saber—qué es el tipo de conocimiento que se retiene—constituye una vía de análisis por completo desencaminada. Pues en su opinión, otras formas de conocimiento, y que en dicho ejemplo resultan marginadas, son las que a la postre aparecen especialmente afectadas; formas más bien vinculadas a un modo de vida y a experiencias corporalmente sentidas, es decir, a elementos indesligables de su encarnadura práctica. En este contexto, la autora arguye que aquellos aspectos que resultan violentamente erosionados en el caso de la maestra de piano, antes que el referido al conocimiento proposicional, son: la habilidad para ejecutar la destreza en cuestión; su corporalidad socialmente situada en función de alguien que se mueve a través del mundo como una maestra de piano; el conocimiento tácito o distal potencialmente proposicional; y, finalmente, su entendimiento afectivo o emocional.⁹ Toda esta variedad compleja de niveles de entendimiento es lo que la autora llama “conocimiento implícito” o “entendimiento implícito”.

Con base en lo precedente es viable afirmar que todos nosotros participamos de formas de conocimiento que incluyen proposiciones, pero también distintos niveles de comprensión que implican habilidades complejas y capacidades especializadas,¹⁰ nuestra encarnación socialmente situada de tales habilidades, una comprensión emocional, entre otros. En las prácticas cotidianas, las formas no—proposicionales están implícitamente enlazadas a formas proposicionales. En línea con tales ideas, Shotwell asevera que no debemos entender a los recursos epistémicos como medios exclusivos para la adquisición de conocimiento proposicional (aunque tal conocimiento, con seguridad, nos será útil). De esta suerte, modos alternativos de conocimiento, más allá de lo proposicional, deberían incluirse como parte de la producción y posesión del conocimiento; de manera que, el trabajo de reparar injusticias epistémicas se verá enriquecido en caso de valerse de múltiples formas de saber útil, aquellas capaces de abarcar la comprensión y el conocimiento implícitos.

Una vez sentados tales precedentes, el artículo de Shotwell concluye que, en la medida en que las prácticas dominantes en epistemología giran en torno al conocimiento proposicional, son deficientes, al restringir el alcance de los recursos epistémicos. Y a esto añade una disquisición de particular interés a los presentes propósitos:

Incluso proyectos liberadores como los de Fricker se centran en recursos *conceptuales* en la búsqueda de justicia epistémica. Así, cuando Fricker articula la injusticia testimonial como el caso de un hablante que recibe una credibilidad disminuida a causa de su posición social en un mundo injusto, y la injusticia hermenéutica como la injusticia de poseer un área significativa de la propia experiencia social inaccesible al entendimiento colectivo a causa de una marginación hermenéutica, ella conserva un foco paradigmático en el conocimiento proposicional. No tener los conceptos y el lenguaje para dar cuenta de una experiencia, o el hecho de que no se tomen en serio las propias palabras, son ciertamente formas de injusticia epistémica. Pero también constituye una forma de injusticia epistémica el acceso insuficiente a otros recursos epistémicos expresados en una visión del saber confinada al lenguaje y a los conceptos. La búsqueda de mundos mejores se beneficia de la inclusión de fuentes epistémicas fértiles como la *atención a nuestros sentimientos*, presuposiciones, prácticas encarnadas y al comportamiento hábil, todos aspectos destacables en nuestras vidas.¹¹

juicio, sería más enriquecedor tomar ejemplos reales por su potencial multiplicador en cuanto a los aspectos éticos, políticos y epistemológicos a los que nos permitiría atender. Cf. Shotwell, Alexis, “Forms of knowing and epistemic resources”, p. 86.

⁷ Stanley, Jason & Williamson, Timothy, “Knowing how”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVIII, 8 (2001), pp. 411–444.

⁸ Stanley, Jason & Williamson, Timothy, “Knowing how”, p. 216.

⁹ Cf. Shotwell, Alexis, “Forms of knowing and epistemic resources”, pp. 82–83.

¹⁰ Para un estudio sobre la cognición corporal de agentes expertos, véase Battán Horenstein, Ariela, “Cognición corporal y movimiento: una fenomenología de la experticia”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 44 (2022).

¹¹ Shotwell, Alexis, “Forms of knowing and epistemic resources”, pp. 86–87. [El énfasis pertenece a la autora]. [La traducción es nuestra].

Ahora bien: ¿aplican realmente tales críticas a la teoría de Fricker? A nuestro entender, no; o al menos no totalmente. Si bien puede concederse que la filósofa británica se enfoca en el conocimiento proposicional, ello no supone la marginación efectiva de otros recursos epistémicos. De hecho, y esta es la tesis en favor de la cual argumentamos aquí, la comprensión emocional juega un rol decisivo en la teoría de la justicia epistémica. Esto es así porque, al ser concebida esta última *como una virtud del carácter*, la dimensión emocional se hace inmediatamente presente. En razón de ello, intentaremos desentrañar en páginas subsecuentes la estructura de dicha virtud, situándola en una tradición de pensamiento en particular: la tradición aretaica que se remonta a Aristóteles.

2. La virtud de la justicia epistémica

2.1. Consideraciones preliminares

En forma similar a Aristóteles, Fricker¹² concibe a la justicia en términos de una virtud del carácter antes que en términos de una teoría ideal, esto es, una teoría capaz de proporcionar a priori un criterio para discriminar lo justo de lo injusto.¹³ En semejantes teorías de tipo no ideal, las apreciaciones contextuales suelen jugar un rol clave. Para ilustrar tales matices contextuales, Aristóteles analiza el caso paradigmático representado por un hombre equitativo (por antonomasia, un juez): antes que tratarse de alguien que aplica férreamente la ley —pues, en ciertas circunstancias, de la aplicación estricta de la ley podría seguirse un resultado injusto—, se trata de un agente capaz de ponderar los principios generales que enuncia la ley a la luz de las circunstancias particulares que, precisamente, podrían conducirle a corregirlos o desviarse de ellos (EN 1137b, 1138a). En función de dicha caracterización, quien posee la virtud de la justicia, posee una serie de disposiciones complejas¹⁴ que le permiten captar los rasgos salientes de una situación. La justicia entraña así un tipo de *sensibilidad* orientada al caso particular.

Adicionalmente, la teoría de la virtud aristotélica se caracteriza por introducir una distinción entre virtudes intelectuales (o epistémicas) y virtudes éticas (EN 1103^a, 15–20). Dicha distinción se basa en tres razones discernibles: a) ambas pertenecen a diferentes partes del alma, la racional y la sensitiva respectivamente; b) se adquieren a través de medios distintos, la enseñanza en el primer caso, el hábito y la costumbre en el segundo; c) cada una de ellas persigue fines contrastantes: mientras las virtudes intelectuales apuntan a la verdad, las éticas buscan el bien. En este marco, la justicia es clasificada por el estagirita como una virtud de naturaleza ética. Justamente por estar conectada con la parte “sensitiva” del alma, la misma envuelve disposiciones emocionales. Aunque, tal como señala Bernard Williams, no queda claro de cuáles se trata, ni tampoco con qué tipo de motivaciones características se encontraría vinculada.¹⁵

Sin adentrarnos en esta problemática por demás compleja, lo que pretendemos señalar al respecto es que la aproximación de Fricker a la cuestión de la justicia es sin duda alguna de ascendencia aristotélica. De hecho, en su celebrada obra *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, la cual será tomada aquí como referencia principal, se citan en reiteradas ocasiones pasajes de la *Ética Nicomaquea*, así como numerosas opiniones de reconocidos autores de filiación aristotélica: Linda Zagzebski, Martha Nussbaum, John McDowell. Al afirmar que la aproximación de Fricker a la cuestión de la justicia es de ascendencia aristotélica, lo que queremos

¹² Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹³ La distinción entre teoría ideal y no ideal surge, en forma característica, en *Teoría de la justicia* de John Rawls. Por “teoría ideal” el mismo entiende una modelización respecto de lo que podría considerarse una sociedad bien ordenada, regulada por unos principios básicos que los ciudadanos pactan en condiciones especiales y con arreglo a los cuales se configuran las instituciones y las prácticas. En contraste, la teoría no ideal, en términos del mismo autor, apunta a esclarecer las condiciones naturales e históricas, así como el tipo de contingencias sociales que tornarían factibles las prescripciones de la teoría ideal. Para un estudio pormenorizado sobre las relaciones entre teoría ideal y no ideal en John Rawls, véanse Muro Cabral, Cicerón, “Pensar el espacio político. Teoría ideal, no ideal y *modus vivendi*”, TLA–MELAU. *Revista de Ciencias Políticas*, Año 13, 47 (2019), pp. 176–194; y Santos Castro, Juan, “La relación entre la teoría ideal de Rawls y la filosofía política”, *Eidos*, 8 (2008), pp. 240–270. Claramente, la metodología empleada por Fricker se distancia de la metodología rawlsiana, ya que para la autora carece de interés delinear en términos abstractos un ideal de justicia a cuya contraluz se juzgan conductas injustas específicas. Más bien a la inversa: su foco de análisis se dirige siempre a prácticas socialmente situadas que ofician de ejemplos paradigmáticos.

¹⁴ Tal como señala Lawrence Solum, quien desarrolla una teoría aretaica de la adjudicación judicial de inspiración aristotélica, la virtud de la justicia se compone de dos dimensiones esenciales: legalidad (orientada a lo general) y equidad (orientada a lo particular). Véase Solum, Lawrence, “Virtue Jurisprudence. Towards an Aretaic Theory of Law”, en L. Huppes–Cluysenaer y N. Cohelo (eds.), *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 1–31.

¹⁵ Williams, Bernard, “La justicia como virtud”, en Williams, Bernard, *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973–1980*, UNAM, México, 1993, p. 121 [111–122].

enfaticar, y recapitulando lo anterior, son dos cosas: en primer lugar, que al concebirse la justicia en términos no ideales, su metodología de trabajo se construye a partir del análisis de casos particulares (ficciones y reales),¹⁶ patentizándose así una *sensibilidad situacional* en alto grado; y, en segundo lugar, que al concebirse la justicia en calidad de virtud del carácter, se presume su conexión intrínseca con disposiciones emocionales. Y es a esta última dimensión a la que prestaremos especial atención y desarrollo.

Mostrando continuidad con la perspectiva del estagirita, Fricker considera que la persona virtuosa (más concretamente, la oyente virtuosa) no solamente tiende a actuar en forma correcta, sino además a sentir las emociones apropiadas.¹⁷ Es momento, no obstante, de introducir ciertos matices, ya que en algunos aspectos importantes la concepción de nuestra autora se aparta de la de Aristóteles. En tal sentido, el primer contraste que salta a la vista concierne a la consideración de la justicia como una virtud epistémica antes que propiamente ética —aunque, tal como veremos más adelante, se trata de una virtud híbrida—. La explicación de este matiz descansa sobre el modo particular en que Fricker entiende el concepto de virtud epistémica. A ese respecto, se muestra afín a la visión de Linda Zagzebski, quien desarrolla una teoría de las virtudes intelectuales de corte neo-aristotélico.¹⁸ Si bien esta última retiene muchos elementos de la concepción de virtud desplegada por Aristóteles, va a cuestionar la distinción tajante que este establecía entre virtudes éticas e intelectuales. Precisamente, aquello que se cuestiona son las razones en las que el filósofo griego apoyaba dicha distinción.¹⁹

Para Zagzebski, las virtudes epistémicas y las morales se asemejan tanto en lo que refiere a su naturaleza como al modo en que son adquiridas.²⁰ Con arreglo a ello, argumenta que las virtudes epistémicas poseen dos componentes característicos —al igual que sus contrapartes morales— consistentes en: un componente motivacional, y un componente ligado al éxito (*the success component*). Es decir, quien posee una virtud epistémica, está *motivado* a alcanzar la verdad²¹ al tiempo que dicha motivación tenderá a colocarlo en posición de conseguirlo, salvo en casos de mala suerte epistémica. Ahora bien, conforme la caracterización precedente, resulta claro por qué no es posible establecer una separación rotunda entre la dimensión ética y la epistémica de la virtud: al entrañar un componente motivacional, el agente se torna *responsable* frente a ello. O, como sostiene Pritchard: no es posible adscribir conocimiento a un agente, en sentido estricto, a menos que surja como resultado de su *esfuerzo*.²² Por tal razón, las virtudes intelectuales envuelven *ya* un componente ético, al menos en el marco de un enfoque responsabilista²³ de la virtud epistémica, enfoque en el que es plausible situar la perspectiva de Fricker.

2.2. La naturaleza híbrida de la virtud de la justicia epistémica

Las consideraciones recién expuestas permiten encuadrar la presentación que en este apartado se hará en torno al carácter híbrido de la virtud de la justicia epistémica: esto es, y según Fricker, como una virtud que sirve tanto a los fines de la verdad como del bien (o justicia). Tal cosa implica que —como contracara—, quien comete una injusticia de tipo epistémico ocasiona un daño intelectual a la vez que moral. Para comprender mejor este concepto, veamos brevemente la caracterización de injusticia de la que Fricker parte y sobre cuya base erige su idea de justicia. Siguiendo a Judith Shklar,²⁴ nuestra filósofa emprende su investigación tomando como foco prioritario de atención la injusticia antes que la justicia.²⁵ Su exploración se dirige, así, al terreno de prácticas epistémicas básicas tales como la comunicación/transmisión de conocimiento —prácticas que

¹⁶ Radi, Blas, "Injusticia hermenéutica: un ejercicio de precisión conceptual", *Estudios de Filosofía* 66 (2022), p. 101 [97–110].

¹⁷ Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 78.

¹⁸ Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁹ Es decir, aquellas ideas con arreglo a las cuales uno y otro tipo de virtud persiguen fines distintos, se adquieren en formas discordantes, y remiten a diferentes partes o funciones del alma.

²⁰ Zagzebski, Linda, *Virtues of the Mind*, p. 158.

²¹ Las virtudes epistémicas pueden entenderse, de manera amplia, como aquellas excelencias que apuntan al logro de bienes epistémicos: la verdad, la comprensión o el conocimiento, principalmente. Cf. Zagzebski, Linda, "What is Knowledge?", en Greco, J. & Sosa, E. (eds), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1999, p. 106 [92–116].

²² Cf. Pritchard, Duncan, *What is this thing called Knowledge?*, New York, Routledge, 2006, p. 6.

²³ Se considera pionero en este campo el trabajo de Lorraine Code, quien desarrolla el concepto de "responsabilidad epistémica" en términos de una virtud intelectual. Véase Code, Lorraine, *Epistemic responsibility*, Hanover, University Press of New England, 1987.

²⁴ Shklar, Judith, *The Faces of Injustice*, New Haven, Yale University Press, 1990.

²⁵ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, VII–VIII.

atravesan, por lo demás, toda actividad humana—, en donde un agente resulta vulnerado, exactamente, en cuanto sujeto de conocimiento.

Esta vulneración puede ser de dos clases: o bien puede tratarse de una injusticia de tipo testimonial, o bien de una injusticia de tipo hermenéutico. La primera se produce cuando un oyente resta credibilidad al testimonio que otro le presta a raíz de un prejuicio identitario (de género, racial, étnico, etc.).²⁶ La segunda se suscita en una fase anterior, pero puede irradiarse luego a los intercambios transaccionales y darse el caso de que un oyente sea incapaz de interpretar adecuadamente a su interlocutor por carecer este de un concepto adecuado—o de un recurso hermenéutico— para transmitir inteligiblemente el tema en cuestión.²⁷ Ambos tipos de injusticia proceden de estructuras sociales injustas en las que distintos tipos de prejuicios identitarios han logrado consolidarse. Sin embargo, aunque tales males se enraízan en estructuras sociales más amplias, ello no exime a un oyente de responsabilidad individual, es decir, de la *escucha atenta* que debería procurarse ante las palabras o expresiones de otros. Justamente por esto tiene pleno sentido que Miranda Fricker haga lugar en su teoría al concepto de virtud: pues la misma entraña la idea de responsabilidad individual.²⁸

Dado el lugar antecedente que la injusticia posee a ojos de la autora, la justicia “viene después”, por decirlo de algún modo (tanto en sentido conceptual como cronológico). Esto explica que la virtud de la justicia epistémica posea como ingrediente fundamental una *dimensión correctiva*.²⁹ Sobre esta base, Fricker postula a las virtudes de la justicia testimonial y de la justicia hermenéutica como instancias que permitirían contrarrestar las tendencias perniciosas que llevarían a un oyente a cometer injusticias de tipo epistémico. Así, por la primera (justicia testimonial) el oyente se vuelve capaz de neutralizar el impacto del prejuicio en sus juicios de credibilidad. Por la segunda (justicia hermenéutica), desarrolla una actitud de alerta que le permite detectar cuándo la falta de inteligibilidad en lo que intenta comunicar el interlocutor se debe a un vacío hermenéutico colectivo. Si bien Fricker tematiza ambas virtudes por separado—desarrollando más extensamente la virtud de la justicia testimonial—, aquí no haremos mayores distinciones y nos centraremos en los aspectos comunes que aplican a sendos tipos de excelencia, aun cuando sean analizados, ora en el contexto de la justicia testimonial, ora en el de la justicia hermenéutica.

Uno de los aspectos más novedosos de la virtud de la justicia epistémica es que parece tratarse de un auténtico híbrido. Es decir, ostenta una naturaleza epistémico-moral:

...la disposición que yace en el corazón de la virtud es tal que, el sujeto se encuentra motivado a neutralizar el impacto del prejuicio en sus juicios de credibilidad, y que esto sirve igualmente y a la vez, a la verdad y a la justicia.³⁰

En forma correlativa, la filósofa estipula que:

El carácter híbrido de la virtud surge del hecho de que un prejuicio identitario negativo (aquellos cuyo impacto sobre el juicio la virtud neutraliza) es tanto una ofensa intelectual como ética.³¹

²⁶ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, pp. 9–29. Ejemplo paradigmático de este tipo de injusticia sería el de no creer en lo que otro dice por tratarse de una persona de color.

²⁷ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, pp. 147–169. Ejemplo paradigmático de este tipo de injusticia sería el de alguien incapaz de relatar en forma articulada su experiencia por carecer de un concepto para hacerlo. Por caso, el de una mujer víctima de abuso incapaz de articular su experiencia en términos de “abuso sexual”. En estas circunstancias, la responsabilidad del oyente no resulta tan patente como en los casos de injusticia testimonial, dada la raíz social en la que se afina semejante vacío hermenéutico. No obstante, es claro el sentido en el que aquel es responsable: en la medida en que una escucha atenta y sensible le permitirá detectar cuándo un hablante lucha contra dificultades objetivas para expresarse en forma inteligible.

²⁸ En trabajos posteriores, Fricker se vuelve a explorar mayormente la dimensión institucional de las virtudes, a raíz de las numerosas críticas que su perspectiva originalmente centrada en la noción de virtud individual recibió. Es así que llega a establecer que las virtudes pueden predicarse tanto de individuos como de grupos, de manera que la responsabilidad sería atribuible a unos e igualmente a otros. Véase, esp., Fricker, Miranda, “Can there be institutional virtues?” en Gendler, T. y Hawthorne, J. (Eds.), *Oxford Readings in Epistemology* Vol. 3, Oxford University Press, 2009, pp. 235–252.

²⁹ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 169. Es interesante advertir que, en el esquema aristotélico, son las virtudes éticas las que se caracterizan por presentar una dimensión correctiva (por ejemplo, la valentía frente al miedo, la templanza frente a la desmesura, o la generosidad respecto de la codicia). Al retener dicho elemento como parte integral de la virtud, la perspectiva de Fricker muestra una vez más continuidad con la de Aristóteles.

³⁰ Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 121 [La traducción es nuestra].

³¹ Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 124 [La traducción es nuestra].

De esta suerte, cuando lo que otro tiene para decir —o intenta decir— no es debidamente tenido en cuenta (ya sea por un déficit interpretativo o de credibilidad), es dañado en la capacidad que reviste como agente epistémico —en su idoneidad para transmitir conocimiento—, pero también en lo que atañe a su considerabilidad moral —como alguien merecedor de atención y respeto—. ³² A evitar, enmendar o amortiguar tales perjuicios, es exactamente a lo apunta la virtud de la justicia epistémica.

2.3. La dimensión emocional de la justicia epistémica

Hemos visto más arriba que Shotwell cuestiona la teoría de Fricker por orbitar en torno al conocimiento proposicional y por marginar aquellos recursos epistémicos que no se ajustan a tal clase de conocimiento. Esta crítica, tal como se ha sugerido ya, no es del todo pertinente. Si bien es innegable que nuestra filósofa se enfoca en el conocimiento proposicional, de ello no se sigue que no atienda a otros modos de conocimiento. En efecto, una lectura atenta de su obra principal sugiere algo distinto: que Fricker le otorga un lugar decisivo a la comprensión emocional, la cual combina elementos proposicionales con otros de naturaleza no proposicional. Shotwell parece pasar por alto este hecho (recordemos que, a juicio de esta última, la comprensión emocional se trata de un tipo de conocimiento implícito al que debería atenderse). Para reconstruir el lugar que Fricker otorga a las emociones en el marco de su concepción, es preciso examinar, sobre todo, el tercer capítulo de su *Epistemic Injustice*, en donde ofrece un tratamiento de la cuestión. ³³

El primer punto en el que debemos reparar es que la introducción de las emociones en la teoría de la justicia epistémica es algo que se sigue naturalmente una vez que la misma es entendida *en calidad de virtud*. Y aquí deben traerse nuevamente a colación los tintes aristotélicos con los que Fricker colorea su filosofía. Precisamente, en el referido capítulo, traza un paralelismo elocuente entre la percepción moral virtuosa ³⁴ y la percepción epistémica virtuosa, ilustrando de esta suerte hasta qué punto la epistemología de la virtud armoniza con la ética de la virtud. Es así que se analizan cinco paralelismos entre los juicios morales y de conocimiento —en este caso, los juicios de credibilidad—: estos se tratan de juicios perceptuales no-inferenciales, incodificables, intrínsecamente motivadores, portadores de razones, y *poseen típicamente un componente emocional*. ³⁵ Pese a que todos estos elementos se encuentran profundamente interconectados, nos centraremos en el último de ellos.

Pues bien, ¿qué entiende Fricker por “emoción”? A lo largo del capítulo, da varias pistas. Para empezar —señala—, es un error entenderla al modo empirista, esto es, como algo opuesto a la cognición o a la razón (aquí se tiene en mente a Hume). Por el contrario, las emociones son intencionales y poseen contenido cognitivo, por lo que una teoría de la cognición debería hacerles lugar. ³⁶ Una vez sentada esta posición, surge de inmediato la pregunta: ¿qué tipo de conocimiento entraña la emoción? Fricker no da una respuesta directa a esta cuestión ni tampoco —a nuestro entender— está en su interés hacerlo, en buena parte porque no comparte los presupuestos que subyacen a la pregunta, tal como veremos párrafos más abajo. Ello no significa, sin embargo, que la pregunta no pueda ser en cierto modo aclarada. En el contexto del capítulo aludido, Fricker muestra simpatía con la concepción de emoción defendida por Martha Nussbaum a propósito de su interpretación de la teoría de las emociones de Aristóteles. ³⁷ En esta dirección, se indica que las emociones se componen de creencias y sentimientos. Ciertamente, en su lúcido examen sobre las emociones ofrecido en *Retórica*, Aristóteles juzga que cada emoción va acompañada de ciertos sentimientos al tiempo que entraña un conjunto característico de creencias. La compasión, por ejemplo, envuelve —de parte del portador de la emoción— un sentimiento de pesar por los males que aquejan a quien no se lo merece (*Ret.* VIII, 1385b–1386b). Es decir, dicho

³² Aquellos a quienes, sistemáticamente, se les acoge con descrédito, o se les rehúsa una escucha atenta, pueden ver socavada su autoestima o autoconfianza; lo cual, a la postre, podría interferir en su desarrollo como agentes plenos, obstaculizando incluso su florecimiento (en las éticas y las epistemologías de la virtud, sobre todo de índole neo-aristotélica, el concepto de “florecimiento humano” suele jugar un rol clave).

³³ Fricker ofrece dicho análisis en el marco de su discusión de la virtud de la justicia testimonial. El mismo tipo de análisis puede hacerse extensivo a la virtud de la justicia hermenéutica, tal como la misma autora indica. Por tal razón, aquí asumimos que la dimensión emocional es constitutiva tanto de la justicia testimonial como de la justicia hermenéutica.

³⁴ En la tradición ética de la virtud, la percepción moral suele considerarse como una facultad o capacidad atada inextricablemente a las emociones. Véase Salles, Arleen, “Percepción y emociones en la moralidad”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 20 (1999), pp. 217–226.

³⁵ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, pp. 72–81.

³⁶ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, pp. 78.

³⁷ A tal respecto, Fricker cita un pasaje de su libro *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, correspondiente al capítulo titulado “The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality”. Véase Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 78.

sentimiento va acompañado de la creencia de que semejante sufrimiento es inmerecido, y de que semejante mal podría afectarnos también a nosotros o alguien cercano a nosotros.³⁸

De lo anterior es posible colegir que las emociones poseen una naturaleza compleja, al envolver una serie de componentes de naturaleza proposicional (las creencias) como no-proposicional (sensaciones, sentimientos, afecciones corporales). Ahora bien, sería inexacto pensar a partir de ello que las emociones, para ser consideradas como tal, deben ir acompañadas siempre de creencias —en el sentido de estados doxásticos conscientes y articulados desde la perspectiva de la primera persona—. Esto comprometería a Fricker con una concepción intelectualista que desea evitar. Para apreciar mejor este punto, es preciso volver la mirada hacia un artículo temprano titulado “Reason and Emotion”.³⁹ Allí la autora cuestiona ciertas posiciones dualistas en una dirección doble: por un lado, critica la dicotomía establecida por buena parte de la tradición filosófica entre razón y emoción, o mente y cuerpo; por el otro, critica la dicotomía fomentada por las teorías intelectualistas de la emoción en torno a las nociones de juicio y sensación. A través del cuestionamiento de la primera dicotomía, Fricker propone entender a la razón y a la emoción como facultades interdependientes, sin que se produzca un dominio de una sobre la otra. En función del desdibujamiento del segundo tipo de dualismo, es decir, de aquellas posiciones intelectualistas que conciben a las emociones puramente en términos de juicios (conscientes y reflexivos), oponiéndolos a las sensaciones “ciegas”, Fricker aboga por un concepto integral de emoción:

En orden a evitar ulteriores dicotomías, necesitamos una visión de las emociones que no las diseque, sino que las deje permanecer como un todo, y así concederle debido crédito a su capacidad expresiva *en cuanto* emociones.⁴⁰

Con arreglo a lo precedente, es plausible afirmar que en opinión de Fricker las emociones son cognitivas en un sentido amplio,⁴¹ esto es, en el sentido de ser intencionales y revelarnos algún aspecto referido al mundo o a nosotros mismos. En otros términos, Fricker parece abonar la tesis de la “inteligencia de las emociones” sin implicar con ello la restricción del concepto de inteligencia a la capacidad de formular juicios conscientes y razonados.⁴² Adicionalmente, dado el cuestionamiento del pensamiento dicotómico que emprende, no tendría sentido preguntarse si, en general, el tipo de conocimiento presupuesto en las emociones es proposicional o no proposicional; ya que plantearse la pregunta en tales términos supondría recaer en los términos dicotómicos que es preciso evitar. Así, en forma consistente con su crítica a las posiciones dualistas y reductivas, la clase de concepción abrazada por Fricker abarcaría un espectro amplio de expresiones emocionales, que irían desde juicios evaluativos conscientemente articulados hasta afecciones preconscientes, carentes de articulación conceptual, aunque no obstante manifiestas, *v.g.*, mediante un lenguaje de tipo corporal. A propósito de ello, afirma:

El lenguaje de la emoción no es reducible al lenguaje de las palabras, puesto que he argumentado que las emociones expresan cosas no solamente en virtud de creencias asociadas o interpretaciones.⁴³

³⁸ Para un excelente análisis de la emoción de la compasión, véanse: Snow, Nancy, “Compassion”, *American Philosophical Quarterly*, 28, 3 (1991), pp. 195–205; Blum, Lawrence, “Compassion”, en Rorty, A. (ed.), *Explaining Emotions*, California, University of California Press, pp. 507–518; Nussbaum, Martha, “Compassion & Terror”, *Daedalus* 132 (2003), pp. 10–26.

³⁹ Fricker, Miranda, “Reason and Emotion”, *Radical Philosophy* 57 (1991), pp. 14–19.

⁴⁰ Fricker, Miranda, “Reason and Emotion”, p. 16. [El énfasis pertenece a la autora] [La traducción es nuestra].

⁴¹ Para un artículo donde se analizan los distintos sentidos de lo “cognitivo” en relación con las emociones, véase Ortiz Millán, Gustavo, “Nussbaum, las emociones y los muchos sentidos de lo “cognitivo”, en Serrano, Francisco (Coord.), *Emociones y moralidad*, México, Ediciones Coyoacán, 2019, pp. 13–25.

⁴² A nuestro entender, la concepción de Fricker se parece bastante a la concepción de emoción abrazada por Solomon durante la fase más madura de su obra. Es sabido que Solomon se ha tratado de uno de los proponentes más entusiastas de una teoría cognitivista de la emoción, en donde esta era definida como un juicio evaluativo. Como consecuencia de las innumerables críticas que esta concepción altamente intelectualista recibió, Solomon fue matizando a través del tiempo su posición, al punto de establecer más tarde que, por “juicio evaluativo” no ha de entenderse necesariamente un juicio razonado y deliberado, sino un tipo de juicio similar a “juicios corporales kinestésicos”. Cf. Solomon, Robert, “Emotions as evaluative judgments”, en Solomon, Robert, *True to our feelings. What our emotions are really telling us*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 205 [203–217].

⁴³ Fricker, Miranda, “Reason and Emotion”, p.15. [La traducción es nuestra].

Esto último se volverá más claro en la tercera sección de este trabajo. Llegados a este punto, demos un paso más y especifiquemos qué consecuencias se derivan de una concepción semejante. En particular significativa para la presente investigación, es la siguiente conclusión: que una percepción epistémicamente enriquecida —o virtuosa— está constituida de una dimensión emocional. Esto es así porque, al envolver conocimiento, las emociones facilitan un acceso a la realidad que de otro modo no se tendría, es decir, permiten percibir los hechos a la luz de ciertas características concretas. Por caso, alguien incapaz de indignarse probablemente sea incapaz de percibir una injusticia que sucede ante sus narices; o alguien carente de compasión probablemente no perciba el sufrimiento que aqueja a otros seres. A continuación, examinaremos qué tipo de disposiciones emocionales deberían tener los oyentes virtuosos e intentaremos ilustrarlo a partir de dos ejemplos. Ello permitirá resaltar la importancia de dos aspectos correlativos: de un lado, la captación emocional característica de la que debe ser capaz todo oyente virtuoso; del otro, las expresiones emocionales a través de las cuales quienes sufren injusticias epistémicas suelen manifestar su condición.

3. Percepciones epistémicamente enriquecidas: dos ejemplos

Una indagación que ameritaría un trabajo independiente concierne al conjunto de emociones, disposiciones y actitudes que la virtud de la justicia epistémica involucra; e igualmente también respecto del conjunto de virtudes cuya operatividad presupone. Este es un terreno en el que aún resta mucho por hacer y que seguramente exploraremos en futuros proyectos. Aquí nos ceñiremos a indicar, concisamente, qué clase de disposiciones emocionales y actitudinales aquélla envolvería en forma sustantiva, para luego ilustrar tales aspectos a partir de dos ejemplos suministrados por la propia Fricker en su obra principal. Los mismos permitirán mostrar que su teoría dispone de recursos epistémicos que no se agotan en el conocimiento proposicional.

En primer lugar, destaca el lugar de la *atención* (la autora alude a veces a este aspecto a partir del término “alerta”). Dada la sensibilidad contextual, la capacidad de apreciación situacional que la virtud de la justicia epistémica requiere, esta no podría encontrar cumplimiento en caso de que el oyente carezca de una actitud vigilante y atenta. La atención es crucial porque desempeña su función en una dirección doble: “hacia afuera” y “hacia adentro”. Es decir, la atención dirigida a los demás —a lo que dicen o intentan decir—, por un lado; la atención dirigida a uno mismo, por el otro. Dada la dimensión correctiva poseída por la virtud objeto del presente análisis, la misma se activa en la medida en que se detecta, por ejemplo, un prejuicio. Así, estar atento a los *propios* prejuicios es fundamental para que la virtud en cuestión se torne operativa⁴⁴. Otras actitudes fundamentales resultan ser la *apertura* y la *flexibilidad*: una actitud receptiva frente a los demás y hacia aquello que procuran expresar; y asimismo la adaptabilidad a contextos de comunicación cambiantes que requieren el reajuste permanente de los propios juicios y apreciaciones. Complementariamente, Fricker considera como componentes de la justicia epistémica el sentimiento de confianza⁴⁵ y la emoción de la empatía, incluyendo de esta forma sentimientos y emociones específicos. Ahora sí, presentamos a continuación dos ejemplos que evidencian la significación de la aprehensión emocional. Ambos aparecen en su obra *Epistemic injustice*.

El primero de ellos es expuesto al pasar en el contexto de la virtud de la justicia testimonial. El mismo nos propone pensar un caso en el cual una directora de colegio, quien es *temida* por un estudiante, llega a percibir erróneamente los modales de este y lo toma por insincero cuando en realidad no lo es.⁴⁶ Su incapacidad de percibir el temor de su estudiante yacería, justamente, en su *falta de empatía*. Como consecuencia, una capacidad mínima de empatía dispone a la oyente a cometer una injusticia de tipo epistémica respecto de su interlocutor; amén de que semejante déficit la coloca en desventaja al tratar de formular juicios de credibilidad: pues dicha falta la lleva a perderse lo que el otro tiene para decirle.⁴⁷ A partir de este simple ejemplo, es posible advertir la centralidad de la emoción de la empatía en función de una percepción epistémica bien lograda: sin ella, no sería posible captar los estados emocionales de nuestros interlocutores. En palabras de la autora:

⁴⁴ Con base en esto podría especularse que la virtud de la justicia epistémica exhibe particular conexión e interdependencia respecto de la virtud del *autoconocimiento*.

⁴⁵ Con respecto a la confianza epistémica, Fricker señala: “El sentimiento de confianza en el oyente virtuoso constituye un radar emocional que le permite detectar si los hablantes son dignos de confianza”. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 80. [La traducción es nuestra].

⁴⁶ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 79.

⁴⁷ Aquí puede apreciarse que las virtudes son beneficiosas en un sentido doble, a decir de Philippa Foot: tanto para los demás como para uno mismo. Su ausencia, por ende, puede pensarse como algo que perjudica a los otros, pero también a quien carece de la virtud en cuestión. El caso de la justicia epistémica parece acomodarse a esta intuición.

Tomo a la empatía como una capacidad cognitiva emocional, así que también a este respecto la sensibilidad testimonial bien entrenada involucra 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; y así sucesivamente).⁴⁸

A propósito del ejemplo recién mencionado, nos interesa señalar dos cosas, teniendo en cuenta las conclusiones a las que arribamos en la sección anterior: en primer lugar, que el tipo de comprensión emocional presupuesta en la empatía no tiene por qué reducirse a, o identificarse con, conocimiento proposicional exclusivamente; en segundo lugar, que las expresiones emocionales de los interlocutores pueden venir envueltas en expresiones no-discursivas, tal como el caso del estudiante temeroso evidencia. Es decir, el temblequeo en su voz, sus gestos, su postura –supongamos–, manifiestan el temor que siente en una forma que podría pasar desapercibida a un oyente carente de emociones bien entrenadas, *v.g.*, empatía.

El segundo caso que comentaremos es bien conocido, ya que es presentado por Fricker como el ejemplo central de la injusticia hermenéutica. Refiere a un hecho real tomado de las crónicas autobiográficas de Susan Brownmiller recogidas en su libro *In Our Time: Memoir of a Revolution*. El ejemplo relata el caso de Carmita Wood, una mujer que vive una situación de acoso sexual en su lugar de trabajo en una época en la que aún no se disponía del concepto de “acoso sexual”.⁴⁹ Esta experiencia desencadenó en ella ciertos síntomas físicos tales como dolor de espalda y de cuello crónicos, además de un malestar psicológico. Tras serle denegada la solicitud de traslado a otro departamento de la universidad, abandona su trabajo. A raíz de ello, solicita luego una prestación por desempleo. Cuando el encargado de tramitar las solicitudes le preguntó por qué había dejado su trabajo después de ocho años, Wood se mostró confusa al describir los episodios. Se sentía avergonzada y abochornada (*ashamed and embarrassed*). Ante la insistencia respondió que había sido por razones personales. La solicitud de prestación por desempleo también le fue denegada.

Recién cuando Carmita Wood cuenta su historia a otras mujeres que habían pasado por situaciones similares y que tampoco habían logrado contarle antes, consigue dar sentido a la experiencia vivida. Esa experiencia aún no tenía nombre para ellas, hasta que, tras deliberar, acuerdan en denominarla “acoso sexual”. Ahora bien, lo que interesa destacar de este ejemplo son los momentos previos a la elucidación de la propia experiencia a través de un concepto.⁵⁰ Pues aquí es donde puede apreciarse el potencial que ciertas emociones todavía inarticuladas conceptualmente pueden poseer desde un punto de vista epistémico —y político también—. ⁵¹ En el caso de Carmita, las emociones preponderantes parecen ser la vergüenza y la incomodidad, que se manifiestan a través de una serie de síntomas físicos como de ciertas actitudes como la confusión o la dificultad de articular discursivamente lo que le estaba sucediendo. Dichas emociones dicen algo, apuntan a algo —dado su contenido intencional—, aun cuando no vengan acompañadas de conceptos o juicios razonados. De aquí que la virtud de la justicia hermenéutica adopte la forma de la alerta o sensibilidad perceptual, pronta a detectar que la dificultad que una interlocutora encuentra al intentar transmitir algo en forma inteligible no se debe a que sea absurdo o a que esté loca, sino más bien a algún tipo de vacío en los recursos hermenéuticos colectivos. Lo importante es *darse cuenta* de que el hablante está luchando contra una dificultad objetiva y que no se trata de una debilidad subjetiva.

Los ejemplos comentados dejan entrever que una oyente virtuosa, imbuida en alto grado de empatía y de una actitud atenta, estará en muchas mejores condiciones de percibir aquellas injusticias que, ante una mirada desatenta y desapegada, pasarían inadvertidas.⁵² La misma posee un “ojo” bien entrenado. Esta capacidad, como Fricker elocuentemente señala, le permitirá tanto escuchar lo que se dice como lo que *no* se dice.⁵³ Y aquello que no se dice, pero que se expresa en una forma emocional que prescinde de lenguaje conceptual, puede considerarse como un recurso epistémico por derecho propio mediante el cual quienes padecen

⁴⁸ Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, p. 80.

⁴⁹ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, pp. 241–245.

⁵⁰ Si esta fuera la historia completa, la interpretación de Shotwell antes comentada tendría un punto a su favor.

⁵¹ Fricker sostiene, en efecto, que las emociones pueden emerger como “fuerzas potencialmente subversivas”. Fricker, Miranda, “Reason and Emotion”, p. 18.

⁵² Esto no significa, en absoluto, que la prevención y reparación de distintas formas de injusticia epistémica dependan solamente de la responsabilidad individual de oyentes virtuosos. La misma Fricker deja en claro que se trata de un problema de mucho mayor alcance que requiere de coordinación social, como asimismo de acción institucional y política.

⁵³ Cf. Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice*, pp. 171–172.

injusticias epistémicas (y también de otros tipos) manifiestan su condición; condición que un oyente bien entrenado podrá percibir.

Finalmente, quisiéramos ofrecer una reflexión sobre un aspecto de seriedad que podría desprenderse de las consideraciones hasta aquí vertidas. Y es que la visión expuesta parece sustentar una especie de paternalismo ilustrado de parte de los oyentes virtuosos.⁵⁴ Es decir, estos, en la medida en que son capaces de percibir las injusticias que sufren los oprimidos, estarían en mejores condiciones que estos para comprender lo que realmente les sucede y, en consecuencia, en condiciones de ilustrarlos o instruirlos en forma vertical. Este se trata, sin dudas, de un problema complejo que las teorías de inspiración aretáica suelen enfrentar, y al que aquí no podemos atender en forma exhaustiva. Con todo, creemos que hay un elemento decisivo en la concepción de Fricker que permite sortear la objeción, o al menos mermar su fuerza. El elemento decisivo que permite cuestionar dicha lectura en clave paternalista de su teoría, reside en que la actitud fundamental de la oyente virtuosa es la apertura y la receptividad (implicada en la escucha atenta); y que dicha actitud no tiene por qué traducirse en una que busca ilustrar, aleccionar o instruir. De hecho, parecen tratarse de actitudes de difícil conciliación.

Consideraciones finales

Hemos partido en este artículo de las reflexiones de Alexis Shotwell a propósito de la necesidad de incorporar otras formas de conocimiento allende el conocimiento proposicional. Si bien compartimos esta apreciación con la autora, como así también su apreciación sobre el énfasis que Fricker coloca en el conocimiento proposicional, no compartimos su idea sobre una presunta marginación de otros recursos epistémicos (al margen del conocimiento proposicional) en la teoría de la justicia epistémica. Esto nos ha dado pie para indagar sobre el papel de las emociones en el marco, fundamentalmente, de la virtud de la justicia epistémica. Allí vimos que el tipo de conocimiento envuelto por las emociones no se deja reducir a conocimiento proposicional exclusivamente, y que las mismas presuponen un conjunto de facultades y habilidades complejas como la percepción, la comprensión, la atención, que facilitan un acceso distintivo —afectivo, inmediato, no—inferencial— a la realidad. Este tipo de conocimiento emocional, hemos procurado mostrar, es característico de los oyentes virtuosos, a quienes difícilmente las injusticias les pasarán desapercibidas. En forma correlativa, aunque sin poner el foco en esta cuestión, hemos sugerido a partir de los ejemplos analizados, que quienes padecen injusticias epistémicas suelen manifestar su condición a través de expresiones emocionales inarticuladas conceptualmente y que, no por ello, dejan de revestir significación epistémica y/o política. De hecho, la concepción integral de emoción defendida por Fricker les hace lugar, por lo que podrían considerarse como recursos epistémicos por derecho propio.

Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2016). El giro afectivo. Emociones, subjetividad y política. *DeSignis*, (24), 245–254.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
- Aristóteles. (2012). *Retórica*. Alianza Editorial.
- Battán Horenstein, A. (2022). Cognición corporal y movimiento: una fenomenología de la experticia. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, (44), e0006. <https://doi.org/10.14409/topicos.2022.44.e0006>
- Blum, L. (1980). Compassion. En A. Rorty (Ed.), *Explaining Emotions*, (pp. 507–518). University of California Press.
- Code, L. (1987). *Epistemic responsibility*. University Press of New England.
- Fricker, M. (1991). Reason and Emotion. *Radical Philosophy*, (57), 14–19.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Fricker, M. (2009). Can there be institutional virtues? En T. Gendler, y J. Hawthorne (Eds.), *Oxford Readings in Epistemology*, (3), 235–252.
- Lara, A. y Enciso Domínguez, G. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital*, (13), 101–119.

⁵⁴ Agradecemos a uno de los revisores por señalararnos este punto.

- Macón, C. (2013). *Sentimus ergo sumus*. El surgimiento del giro afectivo y su impacto sobre la filosofía política. *Revista latinoamericana de filosofía política*, 11 (6), 1–32.
- Muro Cabral, C. (2019). Pensar el espacio político. Teoría ideal, no ideal y *modus vivendi*. TLA-MELAU. *Revista de Ciencias Políticas*, 13 (47), 176–194.
- Nussbaum, M. (1990). The discernment of perception: an Aristotelian conception of private and public rationality. En M. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature* (pp. 54–105). Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2003). Compassion and Terror. *Daedalus*, (132), 10–26.
- Ortiz Millán, G. (2019). Nussbaum, las emociones y los muchos sentidos de lo “cognitivo”. En F. Serrano (Coord.), *Emociones y moralidad* (pp. 13–25). Ediciones Coyoacán.
- Pritchard, D. (2006). *What is this thing called Knowledge?* Routledge.
- Radi, B. (2022). Injusticia hermenéutica: un ejercicio de precisión conceptual. *Estudios de Filosofía*, (66), 97–110.
- Salles, A. (1999). Percepción y emociones en la moralidad. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (20), 217–226.
- Santos Castro, J. (2008). La relación entre la teoría ideal de Rawls y la filosofía política. *Eidos*, (8), 240–270.
- Shklar, J. (1990). *The Faces of Injustice*. Yale University Press.
- Shotwell, A. (2017). Forms of knowing and epistemic resources. En I. Kidd, J. Medina, y Jr. Pohlhaus (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 79–88). Routledge.
- Snow, N. (1991). Compassion. *American Philosophical Quarterly*, 28 (3), 195–205.
- Solomon, R. (2007). Emotions as evaluative judgments. En R. Solomon, *True to our feelings. What our emotions are really telling us* (pp. 203–217). Oxford University Press.
- Solum, L. (2013). Virtue Jurisprudence. Towards an Aretaic Theory of Law. En L. Huppes–Cluysenaer y N. Cohelo (Eds.), *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice* (pp. 1–31).
- Stanley, J. y Williamson, T. (2001). Knowing how. *The Journal of Philosophy*, XCVIII (8), 411–444.
- Williams, B. (1993). La justicia como virtud. En B. Williams, *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973–1980* (pp. 111–122).
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (1999). What is Knowledge? En J. Greco y E. Sosa (Eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology* (pp. 92–116). Blackwell Publishers.