



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

Vilatta, Emilia; Giromini, José
La injusticia testimonial como fabricación de personas: una lectura ontológica
Griot: Revista de Filosofia, vol. 21, núm. 1, 2021, pp. 75-93
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v21i1.2106>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576665630005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)


UABR
[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

LA INJUSTICIA TESTIMONIAL COMO FABRICACIÓN DE PERSONAS: UNA LECTURA ONTOLÓGICA

Emilia Vilatta¹


Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

 <https://orcid.org/0000-0001-7878-0885>

E-mail: emiliavilatta@gmail.com

José Giromini²

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

 <https://orcid.org/0000-0003-3893-6843>

E-mail: jgiromin@gmail.com

RESUMEN:

El objetivo de este trabajo es desarrollar una lectura *ontológica* del fenómeno ético-epistémico que Miranda Fricker (2017) caracteriza como injusticia testimonial. Para hacer esto, recurriremos a las ideas desarrolladas por Ian Hacking (2001, 2002, 2006) respecto a las relaciones entre las clasificaciones sociales y las clases o tipos sociales. Por un lado, consideraremos los procesos que Hacking llama “fabricación de personas” (*making up people*), a saber, aquellos procesos mediante los cuales la articulación de ciertas clasificaciones hace posible la existencia de ciertos tipos de personas. Argumentaremos que los episodios de injusticia testimonial, que expresan los efectos de clasificaciones estereotípicas, pueden entenderse como parte de los procesos sociales de fabricación debido a que contribuyen a fabricar los *atributos epistémicos*, tales como la credibilidad, de ciertos tipos de personas. Por otro lado, con el fin de conceptualizar la situación ontológica bajo la cual el fenómeno de la injusticia testimonial se vuelve reconocible y reprochable, recurriremos a la idea de “clases interactivas” de Hacking. Sostenemos que el concepto de “clases interactivas” pone de manifiesto la naturaleza fundamentalmente *inestable* de las clases humanas y que enfatizar este aspecto *dinámico* permite iluminar las condiciones sociales bajo las cuales la injusticia testimonial aparece como éticamente culpable. En este sentido, argumentaremos que la injusticia testimonial puede devenir el objeto de un *punto de vista normativo* sólo en la medida en que las clases cuya existencia es posibilitada por las clasificaciones estereotípicas se encuentran ya atravesando un proceso de cambio.

PALABRAS CLAVE: Injusticia epistémica; Injusticia testimonial; Fabricación de personas; Clases interactivas; Miranda Fricker.

TESTIMONIAL INJUSTICE AS A WAY OF MAKING UP PEOPLE: AN ONTOLOGICAL APPROACH

ABSTRACT:

The purpose of this paper is to develop an *ontological* reading of the ethical and epistemic phenomenon that Miranda Fricker (2017) describes as testimonial injustice. In order to do this, we will resort to the ideas put forward by Ian Hacking (2001, 2002, 2006) concerning the relations between social classifications and social kinds. On the one hand, we will deal with the processes that Hacking terms “making up people”, namely, processes in which the articulation of certain classifications make possible to existence of certain types of people. We will argue that episodes of testimonial injustice, that express the effects of stereotypical classifications, can be construed as part of the social processes of making up people because those episodes contribute to fabricate the *epistemic attributes*, such as credibility, of certain types or kinds of people. On the other hand, in order to conceptualize the ontological setting under which the phenomenon of testimonial injustice becomes recognizable and reproachable, we will draw on Hacking’s idea of “interactive kinds”. We contend that the concept of “interactive kinds” underlines the fundamentally *unstable* nature of human kinds and that emphasizing this *dynamic* aspect can illuminate the social conditions that make testimonial injustice ethically blameworthy. In this sense, we will argue that testimonial injustice can become the object of a *normative point of view* only insofar as the kinds whose existence is made possible by stereotypical classification are already undergoing a process of change.

KEYWORDS: Epistemic injustice; Testimonial injustice; Making up people; Interactive kinds; Miranda Fricker.

¹ Doctora en Filosofía. Becaria Posdoctoral CONICET – Instituto de Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba (IDH – UNC), Córdoba, Argentina.

² Doctor en Filosofía. Becario Doctoral CONICET – Instituto de Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba (IDH – UNC), Córdoba, Argentina.

1. Introducción

En su libro *Injusticia Epistémica* (2017), Miranda Fricker explora las prácticas humanas a través de las cuales ganamos o perdemos conocimiento. Su interés se centra en las *prácticas epistémicas* ejercitadas por sujetos socialmente situados, es decir por “seres que operan como *tipos sociales* que guardan entre sí relaciones de poder” (FRICKER, 2017, p. 21). Desde este marco, presenta una visión enriquecida de la epistemología que pone de manifiesto los aspectos ético-políticos de dos de nuestras prácticas epistémicas cotidianas más básicas: la de transmitir conocimiento a otros agentes, vía el testimonio, y la de otorgar sentido a las propias experiencias sociales.

La originalidad de su propuesta radica en articular problemas epistémicos con problemas éticos o, más precisamente, en poner de manifiesto la dimensión ética de la vida epistémica, visibilizando determinadas injusticias que surgen como resultado de los efectos del poder social. En particular, se ocupa de los efectos de lo que denomina como *poder identitario*, una forma de poder social que depende directamente de las concepciones que se comparten en el *imaginario social* sobre las identidades sociales de los afectados en el ejercicio concreto del poder.

La mayor parte de las veces estos efectos toman la forma de injusticias que, a criterio de Fricker (2017), son de carácter específicamente *epistémicas*. Dentro de los fenómenos que podrían considerarse bajo el concepto acuñado de “*injusticias epistémicas*”, podemos encontrar dos fundamentales: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. La *injusticia testimonial* se produce “cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (FRICKER, 2017, 17) y la *injusticia hermenéutica* se produciría en una fase anterior, “cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (FRICKER, 2017, 18). Ejemplo de lo primero es el caso en que un oficial de la policía no le cree a una persona cuando le pregunta hacia dónde se dirige, debido a su color de piel o a la manera en que está vestido. Ejemplo de lo segundo es cuando alguien fue víctima de abuso sexual infantil en una cultura en la que no existía ese concepto hasta el momento. Ambos tipos de injusticia producen un daño a la persona en su condición específica de sujeto de conocimiento, es decir en su condición *qua* agentes. Mientras que la primera sucede por un prejuicio que afecta el cálculo de credibilidad, la segunda se produce por déficits estructurales en los recursos hermenéuticos colectivos. Es a partir de algunos ejemplos de ambos tipos de injusticia que Fricker (2017) deja al descubierto la politización subyacente a las prácticas epistémicas cotidianas, mostrando cómo nociones como poder social, razón, confianza y autoridad epistémica se encuentran íntimamente entrelazadas.

Situándonos en el marco de estas consideraciones, el objetivo de este trabajo es desarrollar una lectura *ontológica* del fenómeno ético-epistémico de la injusticia *testimonial* descrita por Fricker (2017). Para ello, en primer lugar (Sección 2), presentaremos el concepto de injusticia testimonial y el mecanismo por el cual ésta se produce en relaciones agente-agente. En segundo lugar (Sección 3), nos serviremos de las ideas desarrolladas por Ian Hacking (1995, 1998, 2001, 2002, 2006, 2007), en torno a lo que él denomina el proceso de “*fabricación de personas*” (*making up people*) para visibilizar los aspectos ontológicos y dinámicos de la propuesta de Fricker que resultan clave para dar cuenta del fenómeno de la injusticia testimonial. Al respecto, argumentaremos que dicho fenómeno puede entenderse como un aspecto de la fabricación de personas, en la medida en que la credibilidad es una cualidad que se fabrica de acuerdo a ciertos estereotipos sociales, lo que redundará en atribuciones diferenciales de credibilidad según los tipos sociales a los que pertenezcan los agentes. En tercer lugar (Sección 4), consideraremos lo que denominamos como *el problema del punto de vista normativo*. Éste

refiere a que un enfoque adecuado de la injusticia testimonial debiera no sólo constatar el fenómeno sino también permitir verlo como algo *éticamente reprochable*. A partir del concepto de “*clase interactiva*” de Hacking, pondremos de manifiesto los aspectos ontológicos de la *situación* que hace posible la injusticia testimonial –al menos en su versión robusta– es decir, las condiciones que permiten que dicha injusticia sea reconocible y reprochable. De este modo, mostraremos cómo nuestra lectura ontológica, al entender al fenómeno de la injusticia epistémica como atado a ciertas contingencias socio-históricas, permite considerar el problema normativo mostrando porque es posible hacer atribuciones de responsabilidad a los agentes epistémicamente injustos.

2.La Injusticia Testimonial

Dijimos que un tipo particular de injusticia epistémica es la injusticia testimonial, la cual se produce cuando un oyente otorga menos credibilidad al hablante de la que le habría concedido en una circunstancia diferente, como consecuencia de sus prejuicios, particularmente de prejuicios de tipo identitario. Nos detendremos aquí en las características de este tipo de injusticia. Para ello conviene retomar la definición de poder social que establece Fricker:

Una capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de otros, que puede ser ejercida (de forma activa o pasiva) por agentes sociales concretos o, de manera alternativa, puede operar de forma netamente estructural (FRICKER, 2017, pág. 36).

Esta idea pone de relieve que el ejercicio de poder es inherente a las prácticas sociales y que puede actuar en dos niveles. En el nivel *agencial*, es decir entre prácticas agente-agente, o en el nivel *estructural*, sin ejercerse a través de ningún agente particular, sino a nivel social. Fricker (2017) se interesa por una particular forma de poder social que requiere no sólo la coordinación social práctica cotidiana, sino además la coordinación social de la *imaginación*.

El *modus operandi* de este tipo de poder se daría en el plano de la imaginación social colectiva. Este aspecto es clave en la propuesta de Fricker (2017) pues es lo que permite entender cómo este poder puede controlar nuestras acciones pese a nuestras creencias explícitas en contra de ciertos estereotipos. El poder identitario no es algo meramente material, sino que se trata de actuaciones del poder que dependen de una “concepción viva en la imaginación social colectiva” (FRICKER, 2017, pág. 37), concepciones compartidas respecto a qué significa, por ejemplo, ser pobre o ser homosexual en cierta sociedad en determinado período histórico. Se trata de actuaciones del poder que dependen de que los agentes compartan una identidad social.

Cuando este poder opera a partir de las ideas en el *imaginario social compartido* sobre los diferentes tipos de identidades sociales, se trata entonces de casos de lo que ella denomina como *poder identitario*. Éste puede ejercerse de manera activa o pasiva. De manera activa, sucede, por ejemplo, cuando un hombre hace uso de su identidad de hombre para influir o coacer las opiniones de una mujer sobre los asuntos financieros de su empresa, pretendiendo tener más autoridad para opinar que ella y buscando relegarla de la toma de decisiones. De forma pasiva, esto podría suceder, por ejemplo, cuando en otro entorno social diferente el hombre no tuviera que hacer nada para callar a la mujer sino que su palabra ya hubiera sido silenciada por el propio hecho de ser una mujer.

Los imaginarios colectivos respecto a qué se supone que es ser determinado *tipo* de persona, por ejemplo, ser hombre o mujer, ser heterosexual o transexual, etc. equivaldrían a *estereotipos* relativos a ciertas cualidades que poseerían los agentes involucrados en el tipo social. Estos estereotipos no necesitan ser conscientes, operan subrepticamente, como veremos a continuación, en determinadas prácticas sociales, tales como las de intercambio de conocimiento y pueden ser más o menos fiables.

A criterio de Fricker (2017) el poder identitario es parte intrínseca de los mecanismos implicados en las prácticas de intercambio discursivo, por ejemplo en el intercambio testimonial en el cual se transmite conocimiento de un hablante a un oyente. Eso sucede porque los oyentes necesitan, debido a su economía cognitiva, utilizar estereotipos sociales como una estrategia heurística que permite otorgar espontáneamente dotes diferenciales de credibilidad a los hablantes. Estas estrategias se vuelven necesarias para garantizar la espontaneidad que suponen los intercambios testimoniales cotidianos.

Ahora bien, los estereotipos pueden ser fiables o engañosos según sea el caso. Si se trata de un estereotipo que implica un *prejuicio* contra la persona que habla, entonces se produce una “disfunción epistémica”³ (FRICKER 2017, pág. 41) en el intercambio testimonial, porque se habría devaluado injustamente la credibilidad del hablante, suponiendo ésto no sólo algo negativo desde el punto de vista *ético*, sino también desde el punto de vista *epistémico* en la medida en que se ha desperdiciado la posibilidad de obtener conocimiento.

Es un hecho que en los intercambios testimoniales cara a cara el oyente tiene que realizar alguna atribución de credibilidad al hablante. En el mejor de los casos, quien escucha, ajusta el grado de credibilidad que otorga al hablante en función de las evidencias disponibles que tiene de que aquel le está diciendo la verdad. Sin embargo, según dijimos, muchas veces este no es el caso, y el oyente otorga menos credibilidad al hablante de la que corresponde en virtud de las pruebas.

Parte de la apuesta de Fricker (2017) radica en caracterizar estos hechos como una injusticia específicamente *epistémica* que genera un daño particular. Cuando alguien sufre este tipo de injusticia resultaría “agraviado específicamente en su capacidad como sujeto de conocimiento” (FRICKER 2017, pág. 45).

Es preciso aclarar que no todas las clases de déficit de credibilidad representan casos de injusticia testimonial. Esto es particularmente importante para comprender cuáles son casos que constituyen ejemplos auténticos de injusticia testimonial y cuáles no lo son. Entre los segundos, se encuentran los *errores inocentes*, a saber, “un error no culpable tanto desde el punto de vista ético como epistémico” (FRICKER 2017, pág. 47). En parte esto sucede porque el juicio humano no es infalible, por lo tanto, es posible que se cometan errores, pese a las buenas intenciones. Esto puede darse por ejemplo, cuando quien escucha sostiene una creencia falsa sobre el nivel de especialización de un hablante.

Imaginemos una situación donde el oyente, un profesor universitario, al comenzar un curso sobre ética hace una pregunta al auditorio de estudiantes sobre un caso médico. Un estudiante, cuya condición de médico el profesor ignora, contesta la pregunta; sin embargo, el profesor le atribuye menos credibilidad de la que corresponde, debido a que piensa que es un estudiante de filosofía de primer año sin demasiados conocimientos en el campo médico. Podría decirse que este es un caso de un error inocente. Aunque el profesor no lo sepa, el estudiante es un médico que conoce muy bien el caso en cuestión, de modo tal que este error parece generar un déficit injusto de credibilidad. Sin embargo, bajo el marco conceptual de Fricker, este no constituye un auténtico caso de injusticia testimonial, sino un error desafortunado. Podemos imaginar que el profesor, al enterarse, podría sentirse avergonzado de haber restado credibilidad al alumno, y de haber sido “injusto” con este, pero a criterio de Fricker, esta sería una noción de injusticia muy débil que carece de las implicancias habituales de la maldad moral. De modo tal que reserva el término “injusticia epistémica” para los casos en los que hay algo *éticamente* malo en el juicio erróneo del oyente.

Uno podría preguntarse qué sucede con los casos de déficit de credibilidad inocentes desde el punto de vista ético, pero culpables desde el punto de vista *epistémico*. Si volvemos al ejemplo, y se

³ La disfunción epistémica puede ser de dos clases: por déficit o por exceso de credibilidad. Nos ocuparemos aquí sólo de los casos de disfunción por déficit de credibilidad puesto que son los casos que constituyen ejemplos de auténtica injusticia epistémica.

diera el caso de que el profesor ya conociera al estudiante de otro curso previo, que poseyera una ficha de estudiantes en donde dijera que es médico y que en alguna conversación quizás éste se lo hubiera mencionado, entonces sería un caso de error culpable desde el punto de vista epistémico pero, a criterio de Fricker, seguiría sin constituir un caso de injusticia testimonial, pues no habría culpabilidad ética. Es este último tipo de culpabilidad la que menoscaba al hablante en tanto condición de sujeto de conocimiento y el cual representa el agravio típico de la injusticia testimonial.

Entonces, el punto es que “lo que constituye el veneno ético en cuestión es el *prejuicio*” (FRIKER, 2017, pág. 49). Por ejemplo, los prejuicios de que los negros son delincuentes, las mujeres no son inteligentes, los gitanos estafadores, etc. Es decir, prejuicios que reflejan imágenes colectivas habituales y negativas sobre cierta clase de sujetos. Que sean habituales, refiere a que esto sucede de modo regular y en diferentes esferas de la vida de los sujetos. De este modo, Fricker constituye el caso central de la injusticia testimonial: aquel que da como resultado un déficit sistemático de credibilidad del hablante por parte de un oyente, debido a un prejuicio identitario que éste último sostiene⁴.

Ahora bien, ¿mediante qué mecanismo del intercambio testimonial los prejuicios terminan por contaminar el juicio de los oyentes? Si bien los prejuicios pueden actuar de diversos modos, Fricker (2017) defiende la idea de que el principal punto de entrada de los mismos es mediante los *estereotipos*, que según dijimos, funcionan como herramientas heurísticas en los intercambios testimoniales en los que tenemos que emplear juicios de credibilidad.

La noción de “estereotipo” ha sido principalmente desarrollada en el campo de la Psicología Social (STANGOR, 2000; MACRAE, STANGOR & HEWSTONE 1996; MCGARTY, YZERBYT & SPEARS 2002), y de la Psicología Cognitiva (HAMILTON, 1995). Puede decirse que hay un acuerdo generalizado en la literatura según el cual los estereotipos son asociaciones entre ciertas cualidades o atributos y cierto grupo determinado. Recuperando esta noción, Fricker los define como: “asociaciones ampliamente aceptadas de un determinado grupo social y uno o más atributos” (FRIKER 2017, pág. 62). Esta definición supone tres características: (i) que pueden ser fiables o no, es decir que no conllevan una carga) negativa *per se*, (ii) que no son sólo creencias sino que también operan en la cognición de otra modo, por ejemplo, en tareas cognitivas que se ven influenciadas por componentes afectivos o por la imaginación colectiva y (iii) que pueden tener una valencia positiva o negativa, o ninguna valencia, de acuerdo a si el atributo que implica es elogioso, denigrante o indiferente.

Es esperable que los estereotipos se utilicen, puesto que funcionan como heurísticas en las prácticas epistémicas cotidianas. Sin embargo puede suceder (o más bien muchas veces sucede) que en el estereotipo opera un prejuicio identitario. La mayor parte de los estereotipos de los grupos oprimidos, tales como negros, mujeres, homosexuales, han supuesto la asociación con algún atributo inversamente relacionados a la competencia, tales como menor inteligencia o carácter excesivamente emocional. Así, en el caso de los estereotipos prejuiciosos, la generalización sobre el grupo social *no es fiable*.

Esto podría deberse a la mala suerte epistémica colectiva, como por ejemplo, que las evidencias que tienen los sujetos a disposición sean erróneas. Sin embargo, para que se trate de un auténtico caso de injusticia epistémica, Fricker (2017) especifica que tenemos que concebir al prejuicio como *epistémicamente culpable*, y en este sentido para que efectivamente sea un prejuicio, es decir un *juicio previo*, éste debe ser “un juicio realizado o mantenido sin la debida atención a las evidencias” (FRIKER 2017, pág. 65). El defecto ético surge entonces de sostener un prejuicio ante

⁴ Podría haber casos de déficit de credibilidad no sistemáticos pero estos no constituyen el caso robusto de injusticia testimonial que le interesa a Fricker pues se producen de manera incidental.

pruebas que lo contradigan, casos donde los sujetos manifiestan irracionalidad como consecuencia de ciertas motivaciones morales que son éticamente reprochables.

De este modo, Fricker termina por definir a los estereotipos basados en prejuicios identitarios negativos como:

Una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarga una generalización que en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable) (FRIKER, 2017, pág. 70).

Es precisamente este tipo de estereotipo prejuicioso el que subyace a las injusticias testimoniales. Por último, Fricker (2017) avanza sobre el tipo de estados cognitivos que estarían involucrados en este mecanismo. Desde una posición no inferencialista, defiende que oyente y hablante están implicados en prácticas sociales de intercambio de conocimiento en las que resulta “inevitable que intercambien la mutua percepción social que tienen del otro” (FRIKER 2017, pág. 70). Aquí, le interesa destacar que no se trata de una reflexión explícita que el oyente realiza en este intercambio, sino de que el oyente “*percibe* con lo que el hablante le está diciendo que éste es fiable en mayor o menor grado” (FRIKER 2017, pág. 70). Con lo cual, el mecanismo mediante el cual el prejuicio identitario podría distorsionar los juicios de credibilidad sería una distorsión en la percepción de los oyentes hacia el hablante⁵. Esto explicaría, al menos parcialmente, por qué un oyente puede acabar siendo prejuicioso pese a sus creencias explícitas no prejuiciosas.

Hasta aquí entonces hemos visto el concepto de injusticia testimonial, entendida como un tipo de poder social identitario que se ejerce hacia cierto tipos sociales, vía prejuicios, a la vez que hemos revisado qué casos y cuales no constituirán ejemplos auténticos de dicha injusticia. Concentrémonos ahora en cómo este fenómeno puede ser visto como un aspecto de los procesos ontológicos de “fabricación de personas”.

3. Fabricación de personas y atribuciones de credibilidad

3.1 La tesis de la “fabricación de personas” en Ian Hacking

Una vez presentado el concepto de injusticia testimonial basada en prejuicios identitarios, elaborado por Fricker, queremos a continuación argumentar que los episodios de injusticia testimonial constituyen un aspecto de lo que Ian Hacking ha dado en llamar procesos de “fabricación de personas” (*making up people*). Para desarrollar este argumento, comenzaremos con una breve descripción del fenómeno que interesa a Hacking.

El fenómeno que Hacking (1995, 1998, 2001, 2002, 2006, 2007) llama, un poco exageradamente, “fabricación de personas” se enmarca en las numerosas exploraciones que el autor ha dedicado a los rasgos específicos de las *clasificaciones sociales* y, en particular, a los vínculos que existen entre las clasificaciones de las disciplinas sociales y las personas que caen bajo ellas. Si bien Hacking abandonó el propósito principal que organizaba estas exploraciones, a saber, dar cuenta de la diferencia entre las categorías de las ciencias sociales y las de las ciencias naturales (HACKING, 2006, pág. 8), los últimos trabajos que dedicó a las clasificaciones sociales han dejado una serie de nudos teóricos y herramientas conceptuales sumamente útiles. Entre ellos, dos serán de particular importancia en este trabajo: (1) El tema de cómo ciertas formas de ser persona empiezan a ser

⁵ No nos ocuparemos aquí de este punto específico, puesto que nos interesa discutir el fenómeno de la injusticia epistémica en un nivel de descripción más abstracto, con independencia de cuáles sean los tipos de estados mentales específicos que operan a nivel cognitivo de los agentes, ya sea que se trate de casos de percepción directa, como sugiere la autora, o más bien de procesos de tipo inferencial que involucren estados doxásticos o subdoxásticos.

posibles sólo una vez que están disponibles ciertas formas de *clasificar* o *describir* personas; (2) el tema de la *inestabilidad* de las clasificaciones que, al operar sobre la materia social viva, acarrear cambios en las clases mismas que definen. Estos dos temas son, en la terminología de Hacking, el de la *fabricación de personas* y el de las *clases interactivas* respectivamente. Antes de abordarlos, el primero en esta sección y el segundo en la sección siguiente, conviene mencionar algunos puntos acerca de qué son las clasificaciones sociales y qué pretendemos hacer aquí con ellas.

En primer lugar, conviene notar que las clasificaciones sociales no son simplemente categorías o conceptos sociales, sino un subconjunto delimitado de éstos. Específicamente, son aquellas categorías sociales cuyas instancias son *individuos*. No todo concepto social es instanciado por individuos –podemos pensar, por ejemplo, en los conceptos de práctica médica, en el de poder judicial, modelo económico, cultura urbana, etc. Las clasificaciones, por el contrario, capturan individuos como teniendo alguna propiedad socialmente relevante: “padre”, “empleado bancario”, “pobre”, “mujer”, “esquizofrénico”, son buenos ejemplos de ello. En este sentido, podemos decir, que las clasificaciones capturan lo que la filosofía o la teoría social comúnmente denominan *posiciones* (BOURDIEU, 2007; LAWSON, 2014) o *estatus* sociales (SEARLE, 2010).

En segundo lugar, podemos observar que, al igual que ocurre con cualquier concepto social, existen en principio dos tipos de clasificaciones sociales: las técnicas, científicas o “expertas” y las ordinarias o “folk”. La distinción entre estos dos tipos es, por supuesto, algo difusa. No es poco frecuente ni que se importen ciertas categorías del sentido común a las teorizaciones sociales⁶, ni que ciertas categorías expertas, como muestran los trabajos de Hacking, acaben por informar la experiencia social ordinaria. A pesar de esto, la distinción puede mantenerse, aunque más no sea porque las categorías expertas están sujetas a un régimen discursivo de producción y circulación que incluye restricciones muy específicas que no están presentes en el habla ordinaria (BOURDIEU, 2003).

En tercer lugar, una indicación. Si bien Hacking a veces se sirve de clasificaciones ordinarias para ejemplificar el fenómeno de la fabricación de personas (HACKING, 2007, pág.305), el objeto preferencial de sus reflexiones, que se enmarcan en la filosofía de la ciencia, son las clasificaciones expertas. En lo que sigue, consideraremos los fenómenos de la fabricación de personas y las clases interactivas a la luz de las clasificaciones ordinarias, por ser éstas las que ocupan a Fricker. Entendemos, de todas maneras, que los elementos conceptuales que Hacking pone a disposición son lo suficientemente generales como para permitir este enfoque.

Hechas estas aclaraciones previas, consideremos la tesis principal – la Tesis de la Fabricación de Personas – que defiende Hacking para dar cuenta de las relaciones entre clasificaciones y personas. De acuerdo a esta tesis, existen relaciones *constitutivas* entre la presencia o disponibilidad de ciertas clasificaciones y la posibilidad de que existan ciertos *tipos* de personas. Una de las formulaciones rimbombantes en la cual Hacking presenta esta idea es la siguiente: “antes de que existiera determinada clasificación, por ejemplo, el diagnóstico de personalidad múltiple, simplemente *no existían ni podían existir* sujetos con personalidad múltiple” (HACKING, 2006, pág.12). Detengámonos un momento para definir el importe exacto de la tesis de la fabricación de personas.

El contenido de la tesis que estamos considerando puede especificarse explicando en qué sentido ésta constituye una variante del nominalismo. Lo que no hay aquí, claramente, es una especie de realismo esencialista: no es que haya tipos de personas, dotadas de atributos esenciales – empleados bancarios o esquizofrénicos – esperando en la realidad social a ser descubiertos (HACKING, 2002, pág.99). Por el contrario, sólo cuando cierto *nombre* está disponible, por ejemplo,

⁶ Así lo atestiguan las insistentes advertencias metodológicas de Bourdieu, Passeron y Chamboredon (2002) respecto a los peligros de construir categorías científicas sociales a partir de nociones del sentido común.

el de “trastorno por déficit de atención e hiperactividad” (TDAH), junto con ciertos atributos asociados a éste, puede empezar a crecer la población de “personas TDAH”. Más aún, si la clasificación se abandona, las “TDAH” dejarán de existir. Esto no quiere decir, por supuesto, que el nombre no refiera a individuos reales con padecimientos reales, pero aquí hay que traer dos puntos concatenados: primero, como desarrollaremos a continuación, un nombre es *mucho más* que un artefacto representacional. Una clasificación social nunca es simplemente un término que captura ciertos individuos bajo ciertos atributos, tiene una realidad práctica mucho más rica. Segundo, y en consecuencia, ser un tipo de persona determinada, una “persona TDAH”, por seguir con el ejemplo, implica encontrarse involucrado en esa matriz práctica, (HACKING, 2001, pág. 32). De allí que, si la clasificación – junto a su matriz – cae o se transforma y podemos encontrar que los mismos individuos con los mismos tipos de padecimientos *son ahora otro tipo de persona*.

El nominalismo de Hacking, pues, y en esto el autor es muy claro (HACKING, 2006, pág.2), no tiene ecos idealistas. La articulación de ciertas clasificaciones – que hacen posible o hicieron posible ser mujer *como son las mujeres en el siglo XXI o como eran en el siglo XIX* o ser esquizofrénico *como son los esquizofrénicos en el siglo XXI o como eran a principios del siglo XX* – no debe entenderse como un proceso puramente representacional. Por el contrario, se trata de un proceso eminentemente *pragmático*. Hacking observa: “Los nombres no funcionan solos, como simples sonidos o índices. Forman parte de un inmenso mundo de prácticas, instituciones, autoridades, connotaciones, historias, analogías, recuerdos y fantasías” (HACKING, 2006, pp. 5-6). La capacidad de las clasificaciones para fabricar personas, pues, depende de lo que podemos llamar su *anclaje social*. Entre otras cosas

- (1) El hecho de que ser tal o cual tipo de persona involucra acceder a o encontrarse desposeído de ciertos recursos – podemos pensar aquí en ser el Delfín o ser un analfabeto.
- (2) El hecho de que ser tal o cual tipo de persona involucra encontrarse en un lugar bien definido al interior de ciertas instituciones – podemos pensar en el caso de los alcohólicos, que son el blanco de la práctica médica, de ciertas dependencias estatales, de organizaciones no-gubernamentales, etc.
- (3) El hecho de que ser tal o cual tipo de persona involucra *ser tratado por otros*, sea al interior o por fuera de alguna institución determinada, de ciertas maneras distintivas – aquí podemos pensar en los modos en que son tratados en general aquéllos que pertenecen a sectores oprimidos: las personas sin techo, las mujeres, los inmigrantes, etc.

Sólo cuando los nombres operan al interior de este anclaje social – definiendo accesos a recursos, situaciones institucionales y tratamientos por parte de otros – es que consiguen fabricar un tipo determinado de persona. Hacking (2002) insiste, expresando su intuitivo rechazo a enredarse en especulaciones abstractas, en que no conviene aquí considerar problemas de prioridad lógica. No se trata de argumentar ni que las clasificaciones sean anteriores al anclaje social y lo determinen – por ejemplo, que ciertas personas sean tratadas de tal o cual manera *debido* a la forma en que son representadas – ni que las clasificaciones sean simplemente el pálido reflejo de cierta configuración social que las precede y que es independiente de ellas. Por el contrario, las categorías y las personas surgen de la mano (HACKING, 2002, p.107). En otras palabras, las clasificaciones no son *externas* al anclaje social al interior del cual se fabrican personas, son una parte integral de éste. Ni externas en el sentido de ser condiciones previas que explican el anclaje, ni externas en el sentido de ser meras descripciones que no lo afectan.

3.2 Fabricación de atributos epistémicos y atribuciones socialmente situadas de credibilidad

Podemos ahora presentar la injusticia testimonial a la luz de los procedimientos de “fabricación de personas”. El núcleo de nuestra propuesta consiste en entender la injusticia testimonial como un proceso de fabricación de ciertos tipos de personas a través de la fabricación de sus *atributos epistémicos*.

Enfocados desde este punto de vista ontológico, los desarrollos de Fricker cobran una especial relevancia. Esto se debe a que una parte fundamental de muchos de los tipos de persona de cuya fabricación social la literatura profusamente se ha ocupado – los locos o los genios, las mujeres o los negros – está dada por los atributos epistémicos “irregulares” con los que son investidos. El discurso de los locos a veces es excluido o a veces está rodeado de un aura de revelación (FOUCAULT, 2015), la palabra del genio es tomada como estando por encima de los criterios epistémicos ordinarios, forjando los suyos propios (HACKING, 2006), las opiniones de las mujeres se deslegitiman por encontrarse teñidas siempre de emocionalidad y los negros son tratados por el oficial de policía que los intercepta como mentirosos (FRICKER, 2017). Queremos, pues, insistir en que, tal como Fricker desentraña aspectos *éticos* en los intercambios testimoniales y en la circulación del conocimiento, mostrando que estas prácticas no tienen una significación *puramente* epistémica, es también posible sacar a la luz sus aspectos *ontológicos*.

La economía del conocimiento como parte del anclaje social

Para comenzar a motivar nuestra lectura ontológica, conviene recordar el punto de partida conceptual de Fricker: las prácticas epistémicas se encuentran *socialmente situadas*. Esto implica, por un lado, que las interacciones epistémicas – como las atribuciones de credibilidad en la economía del testimonio – se llevan adelante, no entre sujetos puros de conocimiento, sino entre personas que representan *tipos sociales* que guardan relaciones de poder entre sí. Y, por otro, que los *estatus epistémicos* que se atribuyen en esas prácticas se encuentran atravesados por esos poderes sociales. Retomando aquí las ideas de Hacking, puede verse a las prácticas epistémicas como formando parte del anclaje social al interior del cual las clasificaciones fabrican personas.

Recordemos el esquema de Fricker: las relaciones de poder entre tipos sociales de personas, digamos, entre mujeres y hombres o blancos y negros, *impacta* en los intercambios testimoniales, generando atribuciones de credibilidad más o menos justas según el tipo social del que se trate. La injusticia testimonial, a su vez, se produce cuando el testimonio de alguien, *en virtud de los prejuicios asociados al tipo social de persona que es*, recibe menos credibilidad de la que le correspondería si se consideraran solamente las evidencias racionales que lo apoyan y que el oyente tiene disponibles. A la luz de este esquema, podemos ver cómo operan aquí las influencias de las clasificaciones que identificaba Hacking; en este caso particular, la influencia de los *estereotipos prejuiciosos*.

Estos estereotipos prejuiciosos, al igual que las clasificaciones de Hacking, generan efectos sobre las personas que son blanco de ellos en cada uno de los tres niveles del anclaje social que mencionamos previamente. En primer lugar, las actitudes prejuiciosas hacia ciertos tipos de persona acaban por *desposeerlas* de ciertos *recursos*, en este caso, un *recurso epistémico* sumamente valioso: la *credibilidad*. En segundo lugar, encontrarse desposeído del recurso de la credibilidad acarrea, para distintos tipos de personas, *situaciones institucionales* sumamente desventajosas. Uno de los ejemplos de injusticia testimonial que Fricker (2017, págs. 50-56) desarrolla con más esmero es, precisamente, el de un negro a quien su credibilidad disminuida le impide llevar adelante una defensa exitosa en un juicio en el que es acusado por un crimen que no cometió y en el cual tanto los denunciadores como el juez y los miembros del jurado son blancos. En tercer lugar, los estereotipos

prejuiciosos tienen consecuencias más dispersas *en el trato general* que ciertos tipos de personas reciben por parte de otros: Fricker (2017, pág. 37) desarrolla largamente el tratamiento paternalista y condescendiente que recibe una mujer, por parte de otros miembros varones de su familia, cuando intenta direccionar la búsqueda de su propio marido desaparecido.

Podemos entender, pues, sin dificultad cómo los estereotipos, entendidos como ciertos tipos de clasificaciones ordinarias, impactan en las prácticas epistémicas. A la vez, podemos ver cómo estas prácticas epistémicas son parte de un anclaje social que define accesos a recursos, situaciones institucionales y tratos más informales. Podemos ahora desarrollar con más detalle las *dinámicas* de fabricación involucradas en la injusticia testimonial.

Las dinámicas de la fabricación vía injusticia testimonial

La fabricación de personas vía injusticia testimonial involucra dos dinámicas, que pasamos a describir a continuación. Antes de hacerlo, sin embargo, cabe aclarar que estas dinámicas no deben entenderse como momentos temporales separables sino como dos momentos lógicos complementarios⁷.

El primer movimiento se refiere a la dinámica que va de los *estatus* epistémicos que se atribuyen a los testimonios de ciertas personas a los *atributos epistémicos* con los que esas personas acaban por estar investidos. Es decir, la dinámica va de *episodios* en que ciertas personas son evaluadas epistémicamente a los *rasgos epistémicos* que estas evaluaciones les confieren como personas. Si alguien, de manera regular y en ciertos contextos, recibe *menos* credibilidad que otras, entonces su *credibilidad general* se verá afectada. El efecto de las atribuciones injustas no puede sino acumularse: cada vez que la persona habla, su autoridad se ve cada vez más socavada. Si una mujer se expresa sobre política, fútbol o economía y su testimonio recibe sistemáticamente menos credibilidad que el testimonio de los hombres sobre los mismos asuntos, el resultado no es un conjunto de injusticias aisladas, sino una injusticia más general: la credibilidad epistémica de esa mujer, en tanto mujer y en relación a la política, la economía o el fútbol *se fabrica sistemáticamente* como menor a las de los hombres. Las atribuciones injustas, pues, no son sólo episódicas, tienen consecuencias de más largo alcance: acaban por dotar a ciertos tipos de personas con ciertos rasgos epistémicos más o menos *permanentes*. De este modo, la injusticia testimonial acaba fabricando, vía episodios sistemáticos, ciertos atributos epistémicos o la falta de ellos, tales como la competencia y la sinceridad. Habiendo notado esto, podemos pasar al segundo movimiento de la lectura ontológica.

Si el primer movimiento iba desde episodios en que ciertas personas estaban involucradas a los atributos de esas personas, el segundo movimiento va de los atributos de los individuos a los atributos de los *tipos sociales*. Una mujer es fabricada como menos competente que un hombre para opinar sobre política, otra mujer lo es de igual modo, luego otra más, y otra. El efecto, nuevamente, se acumula: la consecuencia es que *las mujeres en general* son fabricadas como siendo menos competentes epistémicamente que los hombres para hablar de ciertos temas. *Ser el tipo social mujer* pasa a ser, en parte, *tener menos credenciales epistémicas* que los hombres.

Hasta aquí entonces, nuestra propuesta puede sintetizarse del siguiente modo: Fricker presenta a la injusticia testimonial como el *resultado* de que ciertas personas hayan sido construidas, en el imaginario social, como menos creíbles. Nosotros sostenemos, por el contrario, que son *las atribuciones efectivas*, los episodios de injusticia testimonial, los que acaban por construir ciertos tipos de personas como menos creíbles. De allí que la injusticia testimonial esté dotada no sólo de una dimensión ética sino también ontológica. En línea con la posición de Hacking, que entiende las

⁷ Seguimos, en este apartado, los lineamientos generales que desarrolla Brandom (1994, pág.30) al explicar cómo los estatus sociales se sintetizan a partir de las actitudes sociales que los agentes manifiestan hacia otros.

clasificaciones sociales como operando en un determinado anclaje social, no explicamos la injusticia testimonial *a partir* de los estereotipos prejuiciosos. Entendemos que la injusticia testimonial *contribuye* a la fabricación de personas antes que simplemente ser una *expresión* de que las personas están fabricadas de determinado modo. La clasificación estereotípica y la práctica vienen de la mano, no hay prioridad lógica de la primera sobre la segunda.

4. La injusticia testimonial y el punto de vista normativo

Habiendo presentado un modelo de cómo la injusticia testimonial opera como un procedimiento de fabricación de personas, dedicaremos esta sección a desplegar una imagen más acabada de las dimensiones ontológicas presentes en la circulación del conocimiento. Particularmente, queremos examinar las relaciones entre las prácticas epistémicas orientadas a neutralizar los prejuicios y los tipos o clases de personas que han sido fabricados como teniendo menos credibilidad. Para iluminar estas relaciones, consideraremos un problema conceptual de importancia que nuestra lectura ontológica podría suscitar, a saber, lo que podemos llamar el problema del *punto de vista normativo*.

El problema consiste en poder identificar los puntos de apoyo a partir de los cuales el fenómeno de la injusticia testimonial aparece como algo detectable y *cuestionable*. Se trata, sin dudas, de un elemento crucial para el proyecto de Fricker, pues todo su enfoque se ordena a partir de subrayar los aspectos *éticos* involucrados en la circulación del conocimiento. Fricker entiende – y nosotros la seguimos en ello – que la injusticia testimonial es algo éticamente *malo* y, en ese sentido, reprochable. Es decir, es un fenómeno que además de ser constatado, *debería ser cambiado*. Ahora bien, alguien podría argüir que en la lectura ontológica que hemos avanzado no parece haber lugar para este punto de vista *normativo*. Desarrollemos esta tensión.

Entender la injusticia testimonial como un mecanismo a través del cual se fabrican atributos epistémicos y tipos de personas supone ubicar este fenómeno, por así decirlo, *en el plano de los meros hechos*, o, si se quiere, en el plano de la *descripción*. En principio, la lectura ontológica se limita a *constatar* que, tal como se han dado los procesos sociales y contingencias históricas, ciertos tipos de personas se encuentran de hecho dotadas de una credibilidad disminuida. Sea esto justo o injusto, es un aspecto de la práctica epistémica del testimonio tal como ha sido socialmente configurada que las mujeres, por ejemplo, tengan menos autoridad.

Ahora bien, desde este punto de vista histórico – o genealógico (BRANDON, 2012) – no parece haber espacio lógico para la crítica: tal vez podría haber ocurrido que la práctica epistémica se configure de otro modo, de un modo quizá en que los testimonios de todos los tipos sociales fueran equivalentes, pero aquí se trataría simplemente de una configuración *diferente* de la que se dio de hecho, no de una configuración *mejor*. Este problema aqueja a cualquier intento de iluminar algún fenómeno a partir de su contexto social. Siempre se corre el riesgo de presentar las dinámicas que se observan como simples convenciones sociales, productos históricos que quedan fuera del cuestionamiento (BOLTANSKI, 2011). En una metáfora, la lectura ontológica parece ser *plana* o de *un solo nivel*: está lo que la gente efectivamente hace, y los resultados que eso tiene sobre la gente, pero no parece haber un escalón desde el cual pararse para juzgar lo que se hace.

Dicho esto, en el siguiente apartado nos proponemos mostrar que la lectura ontológica que avanzamos, lectura que enfatiza *lo que efectivamente se hace*, no sólo es compatible con la asunción de un punto de vista normativo, sino que además permite identificar *las condiciones sociales* a partir de las cuales la crítica puede desplegarse. Para hacerlo, exploraremos dos vías que Fricker avanza para dar cuenta de la reprochabilidad ética de la injusticia testimonial y les daremos un giro en clave ontológica.

4.1. Las dos vías de Fricker

Para mostrar el carácter precisamente *injusto* de la injusticia testimonial y, con ello, su naturaleza éticamente reprochable, Fricker (2017) busca dos puntos de apoyo críticos o normativos. El primero se basa en denunciar que las atribuciones efectivas de credibilidad que ciertos tipos de personas reciben no se corresponden con las atribuciones que *racionalmente* – a la luz de las pruebas – merecerían; la primera palanca crítica, pues, consiste en comparar atribuciones efectivas de credibilidad con atribuciones idealmente racionales. En cuanto a la segunda, Fricker señala, aunque entre líneas, que no cualquier caso en el cual las atribuciones de credibilidad son menores a la idealmente racional cuenta como un caso auténtico de injusticia epistémica. Por el contrario, observa que los episodios de auténtica injusticia epistémica dependen de ciertas circunstancias históricas. Específicamente, indica que sólo hay injusticia genuina cuando, dentro del imaginario social, los estereotipos conviven con herramientas críticas que permitirían a los sujetos neutralizar los efectos de los prejuicios. La presencia de estas herramientas críticas es determinante para que haya injusticia porque da cuenta de la posibilidad concreta que tienen los sujetos de *actuar de modos no prejuiciosos*. A continuación, nos detendremos en estas dos vías.

La primera vía: atribuciones efectivas y socialmente situadas

De acuerdo a Fricker, la injusticia testimonial se produce cuando el testimonio de una persona, recibe, en virtud de ciertos prejuicios, *menos credibilidad* de la que le correspondería si se consideraran solamente las evidencias racionales que lo apoyan. De modo que, para que el esquema de Fricker sea inteligible, es preciso que el testimonio de cualquier persona sea susceptible de ser caracterizado según dos “puntajes” epistémicos o grados de autoridad diferenciables: (1) el puntaje que le correspondería en virtud de consideraciones puramente racionales, es decir, de las pruebas de credibilidad disponibles para el oyente y (2) el puntaje que efectivamente recibe (su “credibilidad real”). Cuando hay un desfase entre ambos puntajes, siendo el segundo menor al primero, tenemos un episodio de injusticia testimonial, siempre que dicho desfase se produzca en virtud de prejuicios identitarios.

Sin embargo, el contraste que Fricker intenta trazar entre la credibilidad epistémica que tiene o merece “objetivamente” el testimonio de un cierto tipo de persona y la autoridad epistémica que *efectivamente* recibe, entra en tensión con su enfoque de las prácticas epistémicas como *socialmente situadas*. Esto se debe a una razón muy sencilla: Fricker pretende apoyar la distinción entre, por un lado, el valor epistémico que un oyente debería efectivamente atribuir a un testimonio y, por otro, el que efectivamente atribuye, en la distinción entre lo que el oyente haría *si sólo considerara la evidencia que tiene disponible* y lo que el oyente, efectivamente prejuicioso, hace. Pero imaginar lo que un oyente haría si sólo tuviera en cuenta la evidencia que tiene disponible es, simplemente, dejar de lado a los sujetos *reales* que intervienen en la circulación del conocimiento y reemplazarlos por *agentes idealmente racionales* que realizan evaluaciones en un vacío social.

Naturalmente, uno puede imaginar o prescribir lo que un agente idealmente racional haría o debería, y quizá también avanzar consideraciones epistemológicas basándose en estas idealizaciones, pero esto se parece más al proyecto de la epistemología clásica que Fricker (2017, pág. 18) rechaza que a su propuesta de una epistemología socialmente situada: aquella que considera a las prácticas epistémicas dentro de su contexto social. Entender a la práctica epistémica como socialmente situada no permite, pues, servirse de conceptos tales como el valor que un testimonio objetivamente tendría en virtud de lo que agentes idealmente racionales y descontextualizados harían.

En consecuencia, el primer punto de apoyo que Fricker avanza para fundamentar la crítica a la injusticia testimonial no funciona. Se trata de una idealización de la que metodológicamente no podemos echar mano. Más aún, se trata de una idealización que dudosamente nos ofrezca un punto de apoyo verdaderamente crítico. Si el reproche que le cabe a los individuos prejuiciosos es haber fallado en ser idealmente racionales, entonces se trata de un reproche del cual nadie está exento. Dicho de otro modo, si el estándar normativo que ponemos para cuestionar la injusticia testimonial es uno que difícilmente satisfaga cualquier acto epistémico real, entonces difícilmente haya algo especialmente reprochable en las atribuciones prejuiciosas.

Si descartamos la noción idealizada de la credibilidad que “objetivamente” debe atribuirse a un testimonio, ¿cómo podemos dar cuenta de que un testimonio está siendo injustamente valorado? Queremos sugerir que esto es posible apelando *solamente* a los estatus epistémicos *efectivamente atribuidos*. Bajo esta óptica, no se trata de constatar, por ejemplo, que una mujer recibe, de un oyente prejuicioso, menos credibilidad que la que recibiría de un agente idealmente racional, sino de constatar que una mujer recibe, de un oyente prejuicioso, *menos credibilidad que la que recibe un hombre*. El contraste que revela la injusticia no se basa en la diferencia entre atribuciones ideales y atribuciones efectivas, sino en la diferencia entre *las atribuciones efectivas* que *distintos tipos* de personas reciben. Estas atribuciones diferenciales se basan en las interacciones epistémicas mediadas no entre sujetos puros de conocimiento sino entre sujetos que representan *tipos sociales* que guardan relaciones de poder identitario entre sí.

Abandonar la noción idealizada del valor que un oyente puro de conocimiento y óptimamente racional debería atribuir no implica, pues, que no podamos reconocer la injusticia. Cuando el testimonio de una mujer recibe, en ciertos ámbitos de la circulación del conocimiento - por ejemplo, en política, economía o fútbol - menos credibilidad que el de un hombre, y esto ocurre en virtud de los tipos de personas involucradas (hombre y mujer), tenemos un caso perfectamente inteligible de injusticia. No importan aquí las credenciales epistémicas “objetivas” de una u otro – por ejemplo, puede que ambos estén perfectamente equivocados – sino la atribución diferencial según el tipo social. Desde esta visión, la injusticia testimonial no sucede *en contra* de las pruebas como enfatiza Fricker, sino *pese a las pruebas*, es decir, sin importar la evidencia disponible.

Leer la injusticia testimonial desde las atribuciones efectivas, es decir, desde la práctica epistémica real, permite poner de manifiesto que ciertos tipos de personas reciben *menos credibilidad* que otras tan sólo en virtud del tipo social de personas que son. Para completar la imagen de este fenómeno como *injusto*, sin embargo, es preciso atender a un aspecto ulterior. Debemos mostrar que existen, en la práctica epistémica real, elementos suficientes para *reprochar* las atribuciones automáticamente adheridas a un tipo social.

Hasta aquí, hemos constatado que ciertas personas llegan ya a los intercambios testimoniales con una credibilidad socialmente devaluada, y que esta credibilidad devaluada debe entenderse en términos comparativos: hay, por así decirlo, una distribución *desigual* de la autoridad epistémica. Precisamos ahora mostrar cuáles son las condiciones bajo las cuales esa distribución desigual aparece como reprochable. La clave de esta segunda palanca crítica reside en la *naturaleza* misma de la fabricación social de personas: en efecto, los tipos de personas que las prácticas construyen *no son entidades estáticas*, sino que sus propiedades, y específicamente sus atributos epistémicos, *se encuentran en permanente devenir*.

4. 2 El aspecto dinámico: clases cambiantes

Detengámonos ahora en el segundo punto de apoyo crítico de Fricker. De acuerdo a este, los casos de injusticia epistémica auténtica son aquéllos en los que podemos decir que los oyentes que

la cometen son *culpables*, y esto ocurre solamente cuando se dan en un determinado momento socio-histórico, a saber, cuando los oyentes tenían disponibles ciertas herramientas críticas que les hubieran permitido corregir sus juicios de credibilidad.

La segunda vía: la virtud testimonial del oyente

¿Qué tipo de conciencia crítica debería tener un oyente para poder corregirse? A criterio de Fricker (2017) debe haber en el oyente una *virtud* anti-prejuiciosa que sea reflexiva en su estructura. Esto supone un cambio en la sensibilidad testimonial del agente debido a sus experiencias y una reflexión crítica activa.

El cambio en la sensibilidad testimonial podría darse al menos de dos maneras. Por un lado, podría corregirse mediante un mecanismo de simple familiaridad que acabe por diluir los prejuicios que constituyen un obstáculo para hacer una atribución de credibilidad no-prejuiciosa. Ejemplo de ello sería que un desconocido de cierto tipo social se vuelva familiar, que el color de piel de alguien debido a sucesivas experiencias pase a ser irrelevante, que el género deje de influir en la opinión que se tiene de una mujer, etc. y que, debido a ello, se deje de percibir prejuiciosamente a estas personas. Es decir, por un conocimiento más profundo de la persona, la primera impresión prejuiciosa se desvanece y los juicios de credibilidad se corrigen de modo espontáneo. La percepción que tiene el oyente cambia debido al poder que la familiaridad puede ejercer en contra de ciertos prejuicios.

La segunda variante estaría dada por la posesión *plena* de la virtud de la justicia testimonial. Quien posee plenamente esta virtud la ejercitaría de forma espontánea e inmediata sin que haya que diluir una primera imagen prejuiciosa. Es decir, la propia sensibilidad testimonial del agente ofrecería espontáneamente “juicios de credibilidad *pre-correctos*” (FRICKER 2017, pág. 163). Este tipo de sensibilidad sería el resultado de experiencias de haber corregido previamente, vía reflexión, ciertos juicios de credibilidad prejuiciosos. Por ejemplo, haber notado que un juicio de credibilidad sobre determinada persona era demasiado negativo. También pueden ser relevantes experiencias como la de haber sido víctima de la injusticia testimonial.

En resumen, un oyente virtuoso sería alguien cuyos juicios de credibilidad *espontáneos*, debido a sus experiencias, han variado en función de ciertas correcciones, y que además conserva cierta “alerta” hacia ese tipo de experiencias. Sin embargo, como la misma Fricker reconoce, es improbable que un oyente sea virtuoso en relación a *todos* sus prejuicios, razón por la cual concluye que “quizás lo ideal sea una combinación de espontaneidad y reflexividad” (FRICKER 2017, pág. 165). Es decir, una capacidad de corrección de los prejuicios incorporada por la experiencia y ejercida más o menos automáticamente sumada a una actitud de permanente vigilancia que permita la reflexión activa.

Ahora bien, esta imagen es una según la cual el oyente debe esforzarse arduamente para ser justo, debido a la potencia de los prejuicios que se encuentran en el plano de la imaginación social y a cómo estos permean automáticamente la psicología del individuo. Respecto a este punto, Fricker (2017) se detiene a considerar en qué circunstancias *es posible* ser virtuoso, es decir, es posible ir en contra de los prejuicios. O, expresado al revés, en qué circunstancias podríamos acusar a alguien de haber sido injusto *culpablemente* y no por mala suerte epistémica o moral.

Al respecto, señala que hay casos en los que “*no se puede* alcanzar la virtud, pues un rasgo éticamente significativo [de la virtud testimonial] es que exhibe un tipo especial de contingencia histórico-cultural” (FRICKER 2017, pág. 166). Es decir, la posibilidad de ejercer la justicia testimonial depende del momento histórico y social y se vincula con “las herramientas de reflexión crítica concretas que se requieren para alcanzar la virtud” (FRICKER 2017, pág. 166). Para hacer explícita esta tesis, Fricker (2017, pág. 165) presenta un ejemplo de injusticia testimonial sufrida

por una mujer y la define como *no culpable* argumentando que en el contexto socio-histórico en el que se encontraba el oyente injusto había una ausencia total de conciencia crítica sobre los prejuicios de género. Dicho oyente no habría incurrido en una falta *culpable* pues sencillamente no tenía a su disposición los elementos de reflexión crítica necesarios sobre cuestiones de género. Simplemente padeció de mala suerte circunstancial, debido a contingencias históricas. Sintetizando, para que podamos hablar de casos auténticos de injusticia testimonial, debe haber a disposición de los sujetos ciertos conceptos críticos que les permitan reflexionar en torno a sus prácticas epistémicas. Es decir, un sujeto no incurre en culpabilidad hasta que no se encuentra en *situación de haber podido aprender*. Pues: “no se puede culpar a nadie por no lograr hacer algo si no está en condiciones de acceder a la razón para hacerlo” (FRICKER 2017, pág. 169).

Huelga decir que no es posible señalar un momento exacto a partir del cual queda definido cuándo alguien comienza a ser culpable: se trata de cambios sociales graduales que presentarán, en ciertos momentos, límites difusos. Lo que sí es claro, bajo la tesis de Fricker, es que para que podamos reprochar injusticia debe haber un grado de avance relevante que permita que se vea el *defecto* de la conducta epistémica como tal, es decir como algo *digno de culpa*. En pocas palabras, no culpamos a las personas por actos que objetivamente no pueden hacer o no pueden evitar hacer. Tampoco culpamos a las personas por hacer juicios morales *rutinarios*, es decir, no le pedimos juicios moralmente excepcionales. A lo sumo, podemos expresar cierta *decepción* frente a agentes que podrían haber actuado de un modo mejor, pero no los culpamos por ello (FRICKER 2017, pág. 165).

La condición ontológica de la virtud: clases en movimiento

Queremos ahora, en consonancia con la lectura que venimos avanzando de Fricker, poner de manifiesto los aspectos ontológicos de la *situación social* que hace posible la injusticia testimonial – al menos en su versión robusta; es decir, las condiciones que permiten que dicha injusticia sea reconocible y reprochable. Esta situación refiere, según vimos, al momento socio-histórico en el cual los oyentes conviven al mismo tiempo con prejuicios identitarios en el imaginario social y con herramientas crítico-reflexivas disponibles en contra de los mismos.

Fricker enfatiza el papel que los conceptos críticos pueden cumplir en la economía cognitiva *de los oyentes*, permitiéndoles llevar adelante actos epistémicos más reflexivos. Nosotros, por el contrario, queremos indagar en la significación que la presencia de estos conceptos críticos tiene para la fabricación de personas. Para adelantar nuestra sugerencia: consideramos que la disponibilidad, en el imaginario social, de herramientas neutralizadoras de prejuicios acarrea cierta *inestabilidad* en los atributos epistémicos con los que ciertos tipos de personas son fabricados. En otras palabras, que la presencia conjunta de estereotipos y herramientas críticas se traduce, en el plano ontológico, en una situación en la que *las clases de personas* socialmente fabricadas se encuentran *en transición*.

Para conceptualizar esta situación conviene traer nuevamente a colación el concepto de Hacking de “clases interactivas” (1999) o “blancos móviles” (2006, 2007). Según vimos, ciertas formas de clasificar a las personas acaban por conformar, en un anclaje social determinado, ciertos tipos o clases de personas. Ahora bien, estas clases, precisamente por ser el resultado de procesos históricos, no son *fijas*, sino que están sujetas a cambios. Algunas clases pueden aparecer, por ejemplo, la de los niños abusados (HACKING, 1999), otras desaparecer (la de quienes sufren drapetomanía) y otras transformarse radicalmente (la de las mujeres).

En cuanto a los mecanismos específicos que dan lugar a estas transformaciones, Hacking (1999) suele insistir sobre uno en particular: la conciencia que adquieren quienes son clasificados de una determinada manera – y, en consecuencia, fabricados como personas de cierto tipo – de que esto ha ocurrido como construcción social. Por ejemplo, la conciencia que han adquirido las mujeres de

que siempre son representadas como teniendo cualidades maternas, empáticas y con preferencia hacia tareas de cuidado, es justamente lo que abre las puertas para trascender -siquiera parcialmente- dichos mandatos sociales.

Hacking (1999) observa que, cuando un individuo se da cuenta que está siendo tratado como cierto tipo de persona, a menudo su comportamiento puede verse alterado; puede actuar de tal modo de *profundizar* su pertenencia a esa clase, convirtiéndose en un espécimen paradigmático - por ejemplo, de criminal o drogadicto - o puede, por el contrario, transformar su comportamiento para *dejar* de pertenecer a la clase - por ejemplo, ser mujer y decidir no ser madre o no dedicarse a las tareas del hogar. Estos cambios, al generalizarse en los individuos que pertenecen a la clase, acaban pues por transformar la clase misma y, en consecuencia, la clasificación deberá ajustarse, pudiendo incluso dejar de existir. De allí que Hacking (2007) diga que las clases humanas son *blancos móviles*: se trata de agrupamientos que están en permanente transformación, en parte por la consciencia de quienes son el blanco de tal o cual clasificación; por este motivo, las clasificaciones deben permanentemente *rastrear* los movimientos de la clase que pretenden definir.

De las precedentes observaciones de Hacking, queremos enfatizar aquí el siguiente punto: las clases o tipos humanos son *fundamentalmente inestables*. Respecto al mecanismo que Hacking destaca para dar cuenta de esta inestabilidad –la auto-consciencia– no nos pronunciaremos aquí, en la medida en que acordamos con ello. Antes bien, queremos señalar, a la luz de la situación en que la injusticia testimonial es posible, *otro* factor de inestabilidad que no aparece en la propuesta de Hacking, a saber, aquello que Fricker denomina “herramientas o conceptos críticos”.

Aunque Fricker presenta, tanto a los estereotipos como a los conceptos críticos, como perteneciendo a un espacio *puramente representacional* o *simbólico*, que denomina *imaginario colectivo*, la lectura que estamos avanzando aquí permite entender, junto a Hacking, la operación efectiva de las clasificaciones como indisociable de un determinado anclaje social. Ya hemos mostrado cómo los estereotipos y las atribuciones epistémicas asociadas a ellos funcionaban al interior del anclaje social. Nada impide, pues, sugerir que *lo mismo ocurre* con los conceptos o herramientas críticas que menciona Fricker. Las representaciones críticas – por ejemplo, que las mujeres tienen las mismas aptitudes políticas que los hombres – también tienen efectos reales. En relación a los efectos que aquí hemos subrayado, tienen uno muy especial: generar *otras atribuciones epistémicas* -más justas- hacia las clases de personas fabricadas como menos creíbles. Ahora bien, si las atribuciones, como hemos argumentado largamente, contribuyen a la fabricación de rasgos epistémicos y clases de personas dotadas de esos rasgos, entonces debemos concluir que las atribuciones críticas también están dotadas de esta dinámica instituyente u ontológica: *van, por ejemplo, en el sentido de transformar lo que es ser una mujer o lo que es ser un homosexual*.

Estamos en condiciones, pues, de dar un sentido más completo a la frase “la injusticia testimonial es un aspecto del proceso de fabricación de personas”. Podemos enriquecer lo que ya hemos argumentado, a saber, que las injusticias testimoniales fabrican rasgos epistémicos de clases de personas, haciendo dos anotaciones. En primer lugar, subrayando la idea de una fabricación *permanente*, entendiendo que las injusticias testimoniales operan sobre blancos móviles. En segundo lugar, señalando que esta misma movilidad o inestabilidad de las clases *es una condición* para que el fenómeno mismo de la injusticia testimonial sea posible como tal.

Si dijimos que la injusticia testimonial es éticamente reprochable, en un sentido robusto, sólo cuando hay presentes herramientas críticas a disposición del oyente, entonces podemos decir que dicha injusticia se configura *sólo cuando la clase sobre la que recaen las injusticias se encuentra en proceso de cambio*. Esto se debe a que las herramientas críticas mismas funcionan como otro aspecto del proceso de fabricación de personas, en la medida en que añaden otros rasgos a la clase. Por

ejemplo, el movimiento feminista ha añadido otras cualidades al ser mujer: la autonomía y la soberanía sobre los cuerpos.

Así, nuestra lectura ontológica, ahora completamente desplegada, no sólo revela cómo la injusticia testimonial genera clases epistémicamente desposeídas (a saber, de recursos epistémicos como la credibilidad) sino que también revela qué hace que esa desposesión epistémica aparezca como *injusta*, pues las herramientas críticas que comienzan a circular socialmente resultan ser un aspecto clave del proceso mediante el cual dicha desposesión, y con ella la clase desposeída, *comienza a cambiar*.

Ahora bien, cuando esos cambios comienzan a gestarse, por ejemplo, cuando el movimiento de mujeres comienza a reivindicar ciertos derechos a partir de la atribución de nuevos rasgos a la clase *mujer*; cuando se produce un grado de avance tal en la conciencia crítica colectiva -aunque fuera parcial- entonces se producen dos fenómenos concomitantes: *en la medida en que la clase misma está cambiando* – en que sus atributos epistémicos comienzan a transformarse – los anteriores modos en que se trataba a las personas pertenecientes a esa clase *comienzan a ser criticables*.

Fricker observa que las herramientas neutralizadoras son un índice de que los oyentes podrían actuar de otro modo, de ahí que su persistencia en atribuciones prejuiciosas devenga reprochable. Nosotros agregamos otra dimensión: si las herramientas neutralizadoras están operando, generando *otros modos de actuar efectivos*, entonces se están fabricando *otros tipos de persona*. Tratarlas como se las trataba antes, pues, deviene reprochable *a la luz de los nuevos modos* en los que se las trata. Al igual que en el apartado anterior, pues, no necesitamos transcender las prácticas epistémicas efectivas para encontrar puntos de apoyo crítico. La injusticia no es reprochable a la luz de un estándar ideal, es reprochable a la luz de *prácticas epistémicas* que están ya presentes en la sociedad misma. Por ejemplo, si actualmente un oyente diera menos credibilidad a una mujer -*por su condición de mujer*- en la esfera política, estaríamos en condiciones, debido al avance del movimiento feminista y a los recursos críticos en materia de género que se han incorporado a la sociedad, de decir que está cometiendo un acto de injusticia epistémica *culpable y reprochable*.

En suma, la palanca crítica a partir de la cual la injusticia testimonial aparece como reprochable no viene *desde fuera* de lo que se hace de hecho. Por el contrario, es sólo cuando las prácticas epistémicas empiezan a cambiar, generando nuevas atribuciones y, por lo tanto, *nuevos tipos de personas*, que la injusticia testimonial se manifiesta completamente. En pocas palabras, y aunque resulte paradójico, podemos decir que los casos paradigmáticos de injusticia testimonial aparecen *precisamente* cuando los prejuicios comienzan a ser superados.

Así, si las condiciones ontológicas del tejido social son tales que permiten que ciertas injusticias epistémicas sean denunciabiles en la medida en que los oyentes *pueden* actuar reflexivamente sobre sus propias prácticas epistémicas en aras de evitar dichas injusticias, entonces sucede que: (i) o bien tales sujetos estuvieron expuestos a nuevas experiencias que les indicaron que sus prejuicios identitarios no eran fiables, por ejemplo, tuvieron la experiencia de intercambiar conocimiento con mujeres que hablaron con competencia sobre política; o bien (ii) dichos sujetos son capaces de reflexionar críticamente sobre sus prácticas puesto que la sociedad tiene elementos críticos disponibles en torno, por ejemplo, a cuestiones de género, y esos elementos críticos comienzan a gestar cambios en las clases de personas. Quedan así establecidas, las condiciones ontológicas que hacen posible el fenómeno de la injusticia testimonial en su dimensión ética y epistémica.

5. Conclusiones

En el presente trabajo hemos presentado una lectura ontológica del fenómeno ético-epistémico de la injusticia testimonial desarrollado por Miranda Fricker (2017). Siguiendo su perspectiva de una epistemología socialmente situada, que atienda a los poderes sociales identitarios que afectan los intercambios testimoniales en tanto prácticas epistémicas, hemos propuesto una reconsideración del fenómeno a partir de una articulación con la tesis de la fabricación de personas de Ian Hacking.

Para ello, hemos desarrollado el concepto de injusticia testimonial y el mecanismo mediante el cual ésta se produce en los intercambios testimoniales. Luego, hemos articulado dicho concepto con las ideas desarrolladas por Ian Hacking en torno al proceso de “fabricación de personas”, así como también al concepto de “clases interactivas” a fin de poner de manifiesto los aspectos ontológicos y dinámicos de la propuesta de Fricker. Al respecto, hemos argumentado que el fenómeno de la injusticia testimonial puede ser visto como un aspecto del proceso de fabricación de personas, en la medida en que la credibilidad epistémica es un rasgo que se fabrica de acuerdo a ciertos estereotipos sociales y que acaba generando atribuciones diferenciales. Hemos enfatizado que este proceso, en sus atribuciones efectivas de clasificación y credibilidad, es indisociable del anclaje social en el que se produce.

Luego, a partir del concepto de *clase interactiva* de Hacking, hemos argumentado que las injusticias testimoniales operan sobre *blancos móviles* y que entonces el fenómeno de la injusticia testimonial se produce, al menos en su versión robusta, sólo cuando la clase de personas del tipo social sobre la cual recaen las injusticias, se encuentra en proceso de transición, de cambio. De este modo, hemos puesto de manifiesto los aspectos ontológicos del fenómeno y su dependencia de las contingencias socio-históricas en las que se encuentran los oyentes a fin de arrojar luz al carácter *éticamente reprochable* del fenómeno.

Finalmente, consideramos que la lectura ontológico-social propuesta puede permitir precisar mejor los alcances del fenómeno de la injusticia testimonial, a la vez que abre una vía alternativa para considerar de qué modo resistir a las injusticias epistémicas. Por ejemplo, considerando, como un cambio en las prácticas epistémicas *efectivas* podría redundar en un cambio en las personas y así, en una resistencia a las injusticias epistémicas descriptas.

Referencias

- BOLTANSKI, Luc. *On critique: a sociology of emancipation*. Cambridge, RU: Polity Press. 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *El oficio del científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama. 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 2007.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude & CHAMBORENDON, Jean-Claude. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. 2002.
- BRANDON, Robert. *Making it explicit: reasoning, representing and discursive commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- BRANDON, Robert. Reason, genealogy and the heremenuitics of magnanimity. *Howison Lectures in Philosophy*, Berkeley, 13 mar. 2013, <https://bit.ly/32DgAMr> . Acceso em 29 ago. 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica. 2015.
- HACKING, Ian. *Rewriting the soul: Multiple personality and the sciences of memory*. NJ: Princeton University Press, 1995.
- HACKING, Ian. *Mad Travelers. Reflections on the Reality of Transient Mental*. Virginia: University of Virginia Press, 1998.
- HACKING, Ian. *¿La construcción social de qué?*. Barcelona: Paidós. 2001.
- HACKING, Ian. Making up people. In: HACKING, Ian. *Historical Ontology*. Londres: Harvard University Press, 2002. p. 99-114.
- HACKING, Ian. Types de gens, des cibles mouvantes. *Cours au Collège de France “Les choses, les gens et la raison”*, París, 2 maio 2006. <https://bit.ly/34LHYKL> . Acceso em 29 ago. 2020.
- HACKING, Ian. Kinds of people, moving targets. *Proceedings of the British Academy*, v. 151, p. 285-318, 2007.
- HAMILTON, David. (Ed). *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behaviour*. Hove: Psychology Press, 1995.
- LAWSON, Tony. A conception of social ontology. IN: PRATTEN, Stephen (ed). *Social ontology and modern economics*. Londres: Routledge, 2014. p. 19-54.
- MACRAE, Neil; STANGOR, Charles & HEWSTONE, Miles (eds). *Stereotypes and stereotyping*. NY: Guilford Press, 1996.
- MCGARTY, Craig; YZERBYT, Vicent & SPEARS, Russell. *Stereotypes and explanations: The formation of meaningful beliefs about social groups*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FRICKER, Miranda. *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2017.
- SEARLE, John. *Making the social world: the structure of human civilization*. Nueva York: Oxford University Press, 2010.
- STANGOR, Charles (ed). *Stereotypes and Prejudice: Essential readings*. Filadelfia: Hove: Psychology Press, 2000.

Contribuição dos(as) autores(as) / Author's Contributions: El trabajo fue realizado en partes iguales por ambos autores y, por lo tanto, el orden en que figuran es puramente convencional y no expresa la preponderancia de ninguno de ellos en la producción de este artículo. La lectura, interpretación y revisión crítica de los textos de la bibliografía así como la construcción de los argumentos y la redacción misma del artículo fueron el resultado de un trabajo colaborativo.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: José Giromini. Avenida General Paz, N°55, Piso 14, Departamento "D", CP: 5000, Córdoba, Argentina., jgiromin@gmail.com